

vol. 15

anno 2001

~~fasc.~~ 2

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

EDIZIONI UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

Imprimatur: † Luigi Moretti
Vescovo titolare di Mopta
Segretario Generale
Roma, 4 dicembre 2001

ISSN 0394-8226
ISDN 88-8333-016-1

LA ECLESIOLOGÍA NUPCIAL DE ODO CASEL

María Pilar RÍO

Sumario: *I. La Iglesia en el horizonte misterico del Cristo pneumático:* 1. Cristo y la Iglesia en la entraña del Misterio. 2. El Misterio del «Cristo pneumático»: meta del designio salvífico. 3. La eterna predestinación del «Cristo pneumático». 4. El único «Cristo pneumático», Cristo y la Iglesia: unidad de dos en un solo Cuerpo - *II. Dimensión nupcial del misterio del Cristo pneumático.* 1. La articulación de las imágenes bíblicas cabeza-cuerpo y esposo-esposa en la lectura caseliana del misterio del «Cristo pneumático». 2. La alianza nupcial de Cristo y de la Iglesia expresada y realizada como unión en un solo Cuerpo pneumático: a) Dos en un solo Cuerpo, en un único Pneuma; b) Intima comunidad de vida pneumática y Agape - *III. Conclusión.*

En el ya lejano 1935 Anscar Vonier escribía que dar a la Iglesia el nombre de Esposa no es simple literatura sino una necesidad teológica, pues sin ese nombre u otro equivalente, no sería posible entender la verdadera relación que existe entre la Iglesia y Cristo¹.

Por aquellos mismos años, el liturgo alemán Odo Casel (1886-1948), desde el retiro de la abadía benedictina de la Santa Cruz de Herstelle, reflejaba en su Teología de los misterios —probablemente no por influjo directo de estas palabras, pero sí en profunda penetración con las mismas— una comprensión de la Iglesia que corría pareja a la del Misterio de Cristo, precisamente en cuanto ésta aparecía entrañada en ese Misterio como Cuerpo y Esposa del Redentor. En el trasfondo de su doctrina, por tanto, el teólogo del Misterio

¹ Cfr. *The Spirit and the Bride*, London 1935 (tr. it.: *Lo Spirito e la Sposa, Prefazione*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1949, 16).

presentaba una eclesiología que bien podría esbozarse en dos rasgos fundamentales: en primer lugar, la Iglesia está en el centro del desigmo salvífico y de su actuación histórica en Cristo y, en segundo lugar, esa centralidad deriva, en último término, de su condición de Esposa unida a Cristo, su Esposo y Señor, en *una caro*, en virtud del *Pneuma*. La eclesiología de Casel, se presentaba, pues, con los rasgos de un verdadero «eclesiocentrismo nupcial»².

Como se ha hecho notar con acierto³, la atención y el relieve otorgado a la analogía nupcial es un rasgo característico de la eclesiología del siglo XX y una de las categorías clave de la renovación que vino a culminar con la promulgación de la constitución dogmática *Lumen gentium*, del Concilio Vaticano II. Sin embargo, y a pesar de ese vivo interés —acentuado, quizá, a partir de los años '80—, la necesidad advertida por Vonier y compartida implícitamente por Casel y otros teólogos de gran talla⁴, todavía sigue en espera de una propuesta capaz de integrar la analogía nupcial en un desarrollo sistemático que, sin quedarse en una simple alusión marginal o periférica, logre efectivamente reflejar toda la virtualidad y el alcance de esta categoría bíblica de tanto relieve en la tradición patristica, litúrgica y mística, para la inteligencia teológica del Misterio de Cristo y de su Iglesia.

Una de las ineludibles tareas que la eclesiología tiene por delante, por tanto, es la de volver con mirada más ponderada y profunda al estudio de esas contribuciones que —como la de Casel y otros autores— han proyectado luz potente a ese misterio, y servido, en consecuencia, como silencioso pero eficaz fermento de una eclesiología revitalizada; es decir, efectuada no ya desde una perspectiva

² En este sentido, nos parece acertada la apreciación de A.M. TRIACCA: «Di per sé —ricorrendo a un neologismo che penso non dispiacerebbe al Casel — si dovrebbe convenire che la sua eclesiocentologia (in diretto rapporto con la sua cristocentologia) potrebbe essere denominata “ninfocentologia”: la Chiesa Sposa (*nymphe*) sta al centro» (*Odo Casel e il movimento liturgico*, en *Ephemerides Liturgicae* 101 [1987], 179).

³ C. MILITELLO, *Per una eclesiologia sponsale*, en *Ricerche Teologiche* 1 (1990), 121.

⁴ Una breve reseña de los autores que han prestado cierta atención a la Iglesia Esposa (De Lubac, Schmaus, von Balthasar, Journet, Bouyer y otros) puede encontrarse en J. CASTELLANO CERVERA, *La Chiesa Sposa di Cristo: dagli autori medievali al Vaticano II*, en *AA.VV., La Chiesa nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1983, 157-163.

societaria de la Iglesia sino desde su vinculación esencial y constitutiva con Cristo.

La doctrina caseliana, se ha dicho, se inserta en este proceso no de modo aparente y colateral, sino efectivo y central⁵. Se trata, sin embargo, de una influencia todavía no explicitada y, lo que es más significativo, de un denso contenido eclesiológico ciertamente reconocido pero quizás no del todo atendido y estudiado. Nuestro propósito responde a este interés y en él nos proponemos presentar algunos aspectos de esta visión de la Iglesia anclada en el Misterio de Cristo, relevando aquellos rasgos salientes, que —como señalábamos más arriba— la configuran como una auténtica «eclesiología nupcial»⁶. Con este fin, consideraremos primero el Misterio del Cristo pneumático, en cuyo horizonte se sitúa la eclesiología de Casel, para pasar después a mostrar la dimensión nupcial de ese Misterio. En este segundo paso se entenderá más acabadamente la radiación esponsalicia de la centralidad de la Iglesia que, con Cristo, está en el mismo corazón del designio salvífico.

⁵ Cfr. A.M. TRIACCA, *Odo Casel e il movimento liturgico, o.c.*, 179.

⁶ Conviene tener presente, especialmente a la hora de efectuar una valoración crítica acerca del uso de la analogía nupcial por parte de Casel, que la suya no es reflexión sistemática sobre el tema. De hecho, en ninguna de sus obras se encuentra un tratamiento *a se* de la cuestión, ni menos una justificación metodológica. En consecuencia, nuestro estudio se realiza desde una lectura de la obra caseliana que refleja un constante recurso a la analogía nupcial y presenta, en su entero trasfondo, una auténtica trama nupcial, pero que se mantiene en este ámbito, sin entrar en mayores precisiones teológicas. Advertir este dato es importante en orden a matizar y precisar la postura caseliana en algunos puntos, y sobre todo, en vistas a una reflexión y a una propuesta eclesiológica sistemática. Sin infravalorar los evidentes puntos discutibles del pensamiento caseliano, aquí nos preocuparemos fundamentalmente de sacar a la luz algunos elementos de su menos conocida lectura nupcial del Misterio.

I. La Iglesia en el horizonte misterioso del «Cristo pneumático»

1. Cristo y la Iglesia en la entraña del Misterio

Como es bien sabido, la doctrina de Casel tiene en el concepto de Misterio su «piedra teológica angular»⁷. De hecho, de una manera u otra, ya sea de modo explícito o subyacente, sus numerosos escritos tratan de esta cuestión⁸. No obstante lo dicho, el autor aborda de manera más explícita y sistemática la esencia del Misterio en su obra más conocida: *Das christlichen Kultmysterium*⁹, donde lo describe como acción salvífico-divina en su proyección eterna y en su actuación histórica. En su visión del Misterio, evidentemente de matriz paulina, Casel distingue tres momentos diferenciados y articulados entre sí: el momento eterno, arcano, del proyecto divino de la salvación; el momento de su cumplimiento histórico propiamente tal, en la persona y en la obra redentora de Cristo y, por último, el momento de su actualización cultural, en el tiempo de la Iglesia. Estos tres momentos, íntimamente relacionados —Dios, invisible por naturaleza, obra visiblemente en Cristo para la salvación del hombre y re-presenta esta acción en la Iglesia—¹⁰, corresponden a los tres sentidos que el término posee para Casel: Dios en Sí mismo, Cristo y la Iglesia (su culto)¹¹.

En la misma exposición monográfica sobre el Misterio del culto, el autor dedica una reflexión a la consideración del segundo

⁷ A Casel y a la escuela de la abadía benedictina de Maria Laach (Alemania) se debe, en gran medida, la recuperación del término y su inserción en la reflexión teológica. Su postulado sobre la necesidad de un «retorno al Misterio» y su concepción del mismo, firmemente radicada en la tradición eclesial, han hecho que su doctrina se conozca precisamente con el nombre de doctrina o teología de los Misterios (*Mysterienlehre* o *Mysterien-theologie*).

⁸ Cfr. T. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Schnell, Warendorf 1947 (tr.fr.: *La Théologie des mystères. Exposé de la controverse*, Desclée, Paris 1954, 6).

⁹ Pustet, Regensburg 1932. Citaremos por la tr. esp. a la 3ª ed. alemana, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953 y por la 4ª ed. alemana, Pustet, Regensburg 1960, que añade a las anteriores fragmentos de manuscritos y cartas del autor. En adelante, DCK; si no se indica otra cosa, la referencia recoge la traducción española.

¹⁰ Cfr. T. FILTHAUT, *La théologie des mystères*, 8.

¹¹ Cfr. DCK, 43-46.

sentido de este término, de particular interés para nuestro estudio. Después de señalar que san Pablo entiende el Misterio como la realización en el tiempo y en la historia del plan eterno para la salvación de los hombres, delimita el contenido paulino del designio, según la fórmula de Colosenses y concluye: «Este misterio puede expresarse en la única palabra “Cristo” (Col. 2,2), donde “Cristo” significa al Salvador como persona en unión con su Cuerpo Místico, la Iglesia»¹².

Como puede apreciarse, el contenido cristológico del Misterio divino aparece aquí bidimensionado. Se trata ciertamente del mismo y único Misterio, cuyo núcleo es «la persona del Dios-Hombre y su obra redentora»¹³, pero ahora contemplado en su relación de íntima unión en un solo Cuerpo con la Iglesia, «que de esta manera queda entrañada (*einbezogen*) en su misterio»¹⁴. Para Casel, pues, el Misterio de Cristo es también Misterio de la Iglesia; o mejor, el Misterio de Cristo es el Misterio del Hombre-Dios en unión con su Iglesia, donde ésta no está «fuera» o «ajena» a la persona y a la obra salvífica de su Señor¹⁵, sino que se forma, vive y actúa en El, por El y con El. Por tanto, la Iglesia aparece formando parte del único Misterio; esto es, de la acción divina que desplegándose en el tiempo y en el espacio de los hombres, realiza su salvación y los conduce hasta el Padre.

Pero si la Iglesia no se relaciona con el Misterio redentor de Cristo de manera extrínseca, sino que comparece en su misma intimidad —es decir, en la misma «entraña» de la acción salvífica del Dios-Hombre—, cabe preguntarse: ¿cómo se cumple entonces su «interiorización» en el Misterio de Cristo, de forma que realmente pueda afirmarse que es parte constitutiva del Misterio?

Principalmente en base al testimonio paulino sobre el Misterio, Casel muestra la dimensión misterico-crística de la Iglesia fundándose en dos datos, por lo demás íntimamente relacionados. Por una

¹² DCK, 50-51.

¹³ *Ibid.*, 54.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cfr. G. ROSAS, *El Misterio de Cristo en el año de la Iglesia. El año litúrgico en Odo Casel*, en *Anales de la Facultad de Teología* 47 (1996), Cuad. 2, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1996, 164.

parte, la Iglesia es, contemporáneamente, destinataria de la revelación del Misterio y sujeto de su transmisión a través de la predicación apostólica; por otra, es el Cuerpo de Cristo que forman los redimidos y al que son llamados todos los hombres, constituyendo así el único Cristo pneumatológico.

Al examinar la exposición del autor sobre la Iglesia como destinataria y transmisora del Misterio es interesante observar que la temática siempre aparece situada en un mismo y único contexto: el Misterio de Cristo. Ya sea en una descripción general de los sentidos del término Misterio¹⁶, como en una explicación más amplia del Misterio de Cristo¹⁷, la Iglesia comparece como la primera destinataria del Misterio personal y, por eso, como su continuadora entre los hombres. Pero es preciso entender la comprensión de Casel en toda su profundidad y alcance. Porque, para él, el eterno designio redentor que se revela y se cumple en Cristo no sólo es palabra sobre la salvación —doctrina— transmitida por la predicación apostólica, sino también y, fundamentalmente, palabra eficaz de salvación; esto es, acción salvífica de Cristo comunicada a todos los hombres¹⁸. Así,

¹⁶ Exponiendo por primera vez el segundo sentido del término Misterio (de Cristo), Casel afirma: «Para Pablo el Misterio es la sublime *Revelación de Dios en Cristo*. Dios, envuelto en eterno silencio, “habitando una luz inaccesible que ningún hombre ha visto ni puede ver” (1 Tim., 6,16), se ha revelado en la carne (...) En el Hijo de Dios hecho hombre y crucificado contemplamos nosotros el misterio de Dios escondido antes de los siglos en Dios, y ahora manifestado y revelado por Cristo a la Iglesia (...) Este “Mysterium Christi” anunciaron los apóstoles a la Ekklesía, y la Iglesia lo continuó en todas las generaciones» (DCK, 44-45).

¹⁷ «Este Hombre-Dios elevado a Rey, Señor y Sumo Sacerdote es la cumbre cimera de la revelación de Dios en el Nuevo Testamento.

Esta autoepifanía de Dios no ha sido comunicada al mundo en cuanto tal, por no estar en disposición de ver la Divinidad (Jo., 16,3; 17,25; 1 Jo., 3,1; Hech., 13,27; 1 Cor., 2,8), sino a los escogidos, a los santos, primero “a los apóstoles y profetas en el Espíritu” (Eph., 3,5), luego a los verdaderos creyentes, y así a la “Iglesia”, es decir, a la comunidad llamada por Dios (Eph., 3,10). A ellos, por tanto, les es transparente el misterio; transparencia sólo, ya que continúa siendo misterio, porque hay algo ónticamente divino, inasequible por lo mismo por sí al humano entendimiento, diafanizado únicamente por la gracia (1 Cor., 2,9)» (DCK, 53-54).

¹⁸ «Mas como el plan de salud no es sólo doctrina sino, en primer plano, la *acción* redentora de Cristo, por eso la Iglesia conduce a la humanidad a la salvación no sólo por el verbo, sino por las sagradas acciones. Por la fe y los misterios vive Cristo en la Iglesia» (DCK, 45).

aunque Casel no explicita estos pasos ni usa estos términos, podríamos decir que en su comprensión de la *Ekklesia* subyace la siguiente idea: puesto que la primera destinataria de los dones salvíficos es la Iglesia, ésta se constituye primariamente como comunidad redimida y sólo en cuanto comunidad redimida —humanidad salvada—, continuadora del Misterio a todas las generaciones; es decir, comunidad evangelizadora y salvadora: sujeto —inseparablemente unida a Cristo que vive en ella— de la transmisión y de la comunicación de la misma acción del Salvador¹⁹. De ahí que la concepción caseliana sobre la Iglesia como destinataria del Misterio supone y se funda en la afirmación de su plena inserción en él. Cristo y la Iglesia, en definitiva, están en la entraña del único Misterio.

Por su parte, la inserción de la Iglesia en el Misterio, en virtud de su condición de Cuerpo de Cristo, también aparece en el mismo y único contexto del Misterio de Cristo. En su amplia reflexión sobre el eterno designio desvelado y cumplido en la persona y en la obra redentora del Hijo de Dios hecho hombre, Casel ve a la Iglesia «entrañada» en ese Misterio redentor como fruto del tránsito de la humanidad a Dios; tránsito hecho posible por la revelación y comunicación de la salvación que se da en Cristo, Verbo encarnado. Así, la humanidad redimida que accede al Padre a través de la entrega del Hijo de Dios hecho hombre y de su gloriosa resurrección, se constituye en un Cuerpo salvado por Cristo y vivificado por su mismo Espíritu. Cristo, por tanto, es Salvador de su propio Cuerpo y, en cuanto tal, su Cabeza²⁰. La Iglesia es, precisamente, ese Cuerpo o, mejor, el Cuerpo de Cristo y, por eso, parte constitutiva de su Misterio.

En un pasaje de una carta de 1946, en la que trataba de precisar este contenido cristológico y eclesiológico del Misterio, Casel escribía: «Con el nombre de misterio entendemos lo que entiende Pablo en las Cartas a los Colosenses y Efesios, esto es, la espléndida pala-

¹⁹ Refiriéndose a la Iglesia, Casel afirma: «la santa Iglesia de Cristo, en la que el misterio de Cristo es un *evangelio* y un hito al Dios verdadero» (DCK, 104). Recogemos también el original alemán: «wo das Christumysterium vom wahren Gott kündet und zu ihm führt» (a través de los misterios del culto) (DCK, 59).

²⁰ Cfr. DCK, 55-56.

bra: "Cristo en vosotros, esperanza de la gloria" (Col 1,27). A través de la encarnación del Hijo de Dios y de su muerte sacrificial en la cruz, como también de la consiguiente resurrección y glorificación del Hijo de Dios, ha surgido la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, unida al Hombre-Dios por un único aliento vital. Por tanto, Dios es, a través de Cristo, la verdadera vida de la Iglesia. Todo esto es hecho accesible a nosotros a través de la palabra del Señor y a través de los misterios, o sea los sacramentos, por medio de los cuales Cristo Señor nos dona constantemente su vida humano-divina»²¹. En efecto, como se deduce de este pasaje, el Misterio es para el autor, en definitiva, el Misterio de la unión de Cristo y de la Iglesia en un único Cuerpo pneumático; Cuerpo vivificado por el único *Pneuma* de Cristo que fluye de la Cabeza a los miembros²². Cabeza y Cuerpo, a su vez, constituyen el único Cristo: el Cristo pneumático. De ahí que Casel, fiel a la comprensión paulina, entienda el Misterio como

²¹ «Unter Mysterium verstehen wir das, was Paulus im Brief an die Kolosser und Epheser darunter versteht, nämlich das herrliche Wort: "Christus in euch die Hoffnung der Herrlichkeit" (Kol 1,27). Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes und durch seinen Opfertod am Kreuze wie auch durch die daraus hervorgehende Verklärung und Erhöhung des Sohnes Gottes ist die Kirche der Leib Christi geworden, der mit dem Gottmenschen ein Leben hat. Gott ist also durch Christus das eigentliche Leben der Kirche. Alles das wird uns zugänglich durch das Wort des Herrn und durch die Mysterien, d.h. die Sakramente, in denen unser Herr nun sein gottmenschliches Leben uns beständig zuleitet» (DCK, 133-134). La traducción es nuestra.

No entramos aquí en la fundamental cuestión, para Casel, de la formación de la Iglesia por la palabra y los misterios. Basta decir con S. Marsili, que «per la liturgia infatti il mistero di Cristo diventa mistero della Chiesa e la Chiesa stessa esiste, in forza della liturgia, come mistero di Cristo» (*Prefazione, Il mistero del culto cristiano*, Borla, Torino 1966, 9).

²² Es importante precisar aquí las diversas acepciones con que Casel utiliza los términos *Pneuma* y pneumático: *Pneuma*, en primer lugar, designa la vida de Dios, en particular la tercera Persona de la Trinidad, el hálito de vida y de amor entre el Padre y el Hijo; en segundo lugar, Cristo, que en cuanto hombre ha sido glorificado (Cristo como *Pneuma*); en tercer lugar, la vida del Dios trino en Cristo muerto y resucitado que, a través suyo, llega a los bautizados (*Pneuma* de Cristo). En este sentido, también nosotros somos hechos *Pneuma*, al morir y resucitar con Cristo.

El «Cristo pneumático» es el Señor hecho *Pneuma* por su muerte y resurrección, el Exaltado, el Kyrios, que ha incorporado a sí la *Ekklesía*, cabeza y cuerpo: es decir, el único Cristo total. Es «pneumático», a su vez, el hombre que, en Cristo, ha recibido el *Pneuma* de Cristo; es decir, la vida de Dios (cfr. *Vom wahren Menschenbild. Vorträge*, Pustet, Regensburg 1953 [tr. esp.: *El hombre auténtico*, Guadarrama, Madrid 1963, 226, en adelante VWM]; MK, 377; DCK [orig. alemán] 181 y 239).

Cristo presente en su cuerpo, en su Iglesia, en la humanidad redimida: «Cristo en vosotros, esperanza de la gloria»²³.

Tanto en su dimensión de destinataria del Misterio como en su dimensión de Cuerpo de Cristo, Casel entiende la Iglesia como «comunidad llamada» por Dios a entrar en el Misterio²⁴. Es decir, humanidad convocada por la fe —acogida de la manifestación de Dios en Cristo— y humanidad convocada en un solo Cuerpo por la participación en su misma vida, a través de sus misterios. Y son, precisamente, esa revelación y comunicación de Dios en Cristo las que —por la fe y la gracia del Espíritu—, hacen posible también el cumplimiento de la llamada: «la entrada de la Iglesia redimida hasta el Padre»²⁵. El Misterio comporta, pues, la vocación a entrar en él y esto supone no sólo la llamada sino también el don operante del Espíritu que posibilita la efectiva entrada en él.

¿Y quiénes son los convocados a recibir el Misterio y a constituir la Iglesia, Cuerpo de Cristo? El Misterio, dirá Casel, «está destinado a todos los hombres. Cada uno ha sido llamado para unirse con Cristo y alcanzar la medida de la plenitud de Cristo»²⁶. Todos y cada uno de los hombres, por tanto, están convocados en Cristo a ser Iglesia, a ser su Cuerpo. Toda la humanidad, en definitiva, está llamada a la Iglesia y, en ella, a ser miembro del único Cristo pneumático. La vocación a tomar parte —a participar— por la fe y la gracia en la unión pneumática de Cristo y de la Iglesia en un solo Cuerpo místico es, para Casel, una gracia; «una gracia tan grande —concluye— (que) es terrible que aún no sean todos los hombres los que realicen esta vocación»²⁷.

Al cerrar este punto, en el que hemos querido mostrar la inserción de la Iglesia en el Misterio de Cristo y, a través de esa interiori-

²³ Col 1,27.

²⁴ Cfr. DCK, 53; Ef 3,10.

²⁵ *Ibid.*, 56.

²⁶ De las conferencias sobre *Corpus Christi* (1943-1945), en *El único Cristo*, en *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus*, Grünewald, Mainz 1961 (tr. esp.: *El misterio de la Iglesia. La comunidad de todos los redimidos en Cristo* Guadarrama, Madrid 1964, 157). En adelante, ME.

²⁷ *Ibid.*

zación, el contenido cristológico y eclesiológico del mismo, podemos concluir afirmando que el pensamiento caseliano otorga a la Iglesia una centralidad efectiva y dinámica en el plan salvífico que deriva, precisamente, de su estar en el mismo corazón del Misterio redentor como destinataria, Cuerpo y Esposa de Cristo, constituyendo con El, el único Cristo pneumático²⁸.

2. *El Misterio del «Cristo pneumático», meta del designio salvífico*

Aunque su razonamiento no siempre es del todo explícito, al mostrar la inserción de la Iglesia en el Misterio de Cristo como Cuerpo y depositaria de la revelación del plan de salvación, Casel llega a una penetración más profunda y unitaria del Misterio de la unión de Cristo y de la Iglesia en un solo Cuerpo, formando así la unidad del Cristo pneumático. Y el Misterio de Cristo, entendido según esta precisa significación paulina, constituye, para él, la culminación del entero designio salvífico: «Lo que San Pablo expresa con la palabra “Misterio” es la unión de Cristo y de su Ekklesía. Cuando en la *Primera Carta a los Corintios* (4,1) se llama a sí mismo “ministro de los Misterios de Dios”, no se refiere a los sacramentos rituales, sino al Misterio de Cristo, a todo el plan redentor de Dios, que culmina en aquella unión de Cristo y de la humanidad redimida en la perfección del Cuerpo pneumático de Cristo. Es el Misterio del único Cristo pneumático que existe: Cristo con su Iglesia»²⁹.

²⁸ Cfr. A. GOZIER, *La porte du ciel. Ré-actualiser le mystère avec Odo Casel*, OEIL, Paris 1987, 165.

Recogemos también algunas consecuencias altamente estimulantes que A. Triacca deduce al respecto y que indican la riqueza y virtualidad de la eclesiología caseliana: «No solo eclesiología, ma ecclesio-centro “logia” (...) Ora, se si fa attenzione all’apporto del Casel in questo settore del movimento liturgico, bisognerà riscoprire che il suo concetto di Chiesa è, sì, centrato sul Cristo, ma anche esplosivo-missionario, perché non ne risulti falsata l’opera stessa del Cristo. Io parlo di ecclesiodinamico — “logia”. Altrettanto si dovrà fare nello studio e nella disamina di dati, di scritti, del “modus operandi” degli autentici “uomini di fede” del movimento liturgico, che è un movimento ecclesiologico ma ancor più missionario, cioè ecclesio-dinamicologico. Questo aspetto della missionarietà insita al movimento liturgico attende ancora d’essere studiato a fondo; come anche attende d’essere messo in evidenza nell’opera dello stesso Casel» (*Odo Casel e il movimento liturgico, o.c.*, 179-180).

²⁹ De las conferencias sobre *Corpus Christi* (1943-1945), en *El único Cristo*, ME, 157.

Las palabras del autor, a nuestro modo de ver, son lo suficientemente claras y explícitas como para no añadir explicación ulterior. Sin embargo, una consideración más atenta puede ser útil en orden a entender su contenido y alcance con la penetración debida. Con esto queremos decir que una lectura confrontada con la visión global de Casel sobre el Misterio puede contribuir a explicitar elementos no del todo evidentes y a evitar reduccionismos. Por ejemplo, el de afirmar que la unión de Cristo y de la Iglesia sólo sería la culminación del plan redentor, mientras que, por el contrario, el plan creador estaría al margen de esa finalidad.

En efecto, en continuidad con la doctrina paulina, Casel entiende el Misterio de Cristo como la realización histórico-temporal de un único designio eterno que precede la constitución del mundo y tiene origen en el amor de Dios³⁰. Pero ese designio que consiste en la dispensación de la vida divina al hombre y se inicia en la creación, a causa del pecado, se realiza como economía redentora, en virtud de la sabiduría y la misericordia amorosa de Dios³¹. Por tanto, no hay solución de continuidad entre creación y redención. El plan salvífico no es un «añadido» al proyecto creador originario sino el cumplimiento redentor del mismo³², de manera que es el único designio divino que se actúa en perfecta continuidad como plan creador y plan salvador, y tiene su culmen en la unión de Cristo y la Iglesia; es decir, en la unión de Dios con la humanidad redimida en su Hijo Jesucristo. De ahí que Casel afirme: «El Cristo pneumático —Cristo y la Ekklesia— es la meta de toda la “Oikonomía”. Tanto la

³⁰ Cfr. Ef 1,3 ss.

³¹ «A causa del pecado del hombre se transformó el misterio en “Oikonomía”, en plan *de salud* por la sabiduría y amor de Dios» (DCK, 51).

³² «Inhalt des Mysteriums ist bei Paulus zunächst der göttliche Heilsplan, der aus der Agape Gottes hervorgeht und sich auf die Schöpfung bezieht. Vgl. 1 Kor 2,1: “Und als ich zu euch kam, Brüder, bin ich nicht in hochtrabenden Worten oder in Weisheit gekommen, und verkündete euch das Mysterium” (so nach der besten Lesart. Vgl. NESTLE, Apparat) Gottes. Ich hatte mich entschlossen, unter euch nichts zu kennen als Jesus Christus und diesen als den Gekreuzigten”.

Das Mysterium Gottes ist also Christus, der um der Menschen willen sichtbar gewordene und für die Menschheit gekreuzigte Logos Gottes. Das Christumysterium ist der ewige Heilsplan Gottes mit der Menschheit» (de unas conferencias sobre la Carta a los Romanos, c. 11,25 [1935-1942], en DCK, p. 133).

creación como el orden de la Redención se completan de igual manera en este único Cristo, en el Hijo que se presenta ante el Padre Eterno con su Esposa»³³.

Aunque esta última afirmación es ya muy clara —y, por lo demás, novedosa para los esquemas teológicos de su tiempo—, la agudeza de la visión teológica del autor se pone todavía más de relieve cuando explícita, por una parte, el cumplimiento del plan creador y, por otra, el del plan redentor, sin por eso romper la unidad del designio en el único Cristo pneumático.

Así pues, Casel ilumina el contenido del cumplimiento último del originario proyecto creador sirviéndose del paralelismo bíblico —tan frecuente en la patrística— entre el primer Adán y su mujer y el segundo Adán, Cristo, y su Esposa, la Iglesia: «Así como en otros tiempos Adán con su mujer formaba el *único* hombre “Adán”, así ahora Cristo y la Ekklesía juntos forman el *único* hombre nuevo divino, cuyo nombre es: ¡CRISTO! La meta última de la unidad es el “hombre perfecto” (*Eph.*, 4,13), que ha alcanzado la medida de la plenitud. Del mismo modo que de las manos creadoras de Dios el primer Adán salió hombre perfecto, también el Cristo pneumático en su perfección es el hombre perfecto para siempre (cfr. *Hebr.*, 7,28), que ha llegado a la “plenitud de Cristo”. Este “hombre perfecto” ha asumido nuevamente la mujer que saliera de sí en la primera creación, de suerte que el Padre le ama como *un* solo hombre con aquella que lleva en Sí»³⁴. El pasaje, impregnado del dato bíblico, viene a recordar un aspecto ya captado por los Padres en la Escritura: que la finalidad última del designio está presente desde el «principio» y que, por tanto, cuando Dios creó en unidad de varón y mujer al primer hombre, ya pensaba en Cristo —su hijo amado— que asumiría y redimiría la humanidad uniéndose a ella en su Cuerpo, llegada la plenitud de los tiempos. Ese Cristo, cumplimiento del designio del principio, es el Hombre nuevo formado por

³³ De las conferencias sobre *Corpus Christi* (1943-1945), en *La plenitud de Cristo*, ME, 123.

³⁴ De las conferencias sobre *Corpus Christi* (1943), en *Una sola consumación*, ME, 194.

Cristo y la *Ekklesia*: el único Cristo pneumático. Así, pues, el primer Adán —Adán y Eva— no es más que tipo o figura del que había de venir: Cristo y la Iglesia, el Adán definitivo y perfecto.

Por lo que se refiere a la finalidad del proyecto redentor, la cuestión es más evidente. En efecto, el plan salvífico que se actúa en la persona de Cristo y en su obra redentora para salvación de la Iglesia tiene su cumplimiento último y definitivo en la unión de Cristo y de la humanidad redimida en el único Cuerpo pneumático de Cristo. Sin embargo, también en este caso, la formulación caseliana presenta su novedad y su interés. A nuestro modo de ver, por una parte, el autor logra entranar el proyecto redentor en el marco del entero designio divino, de manera que ese contexto resalta todavía más su sentido último; por otra, mediante esa inserción, llega a establecer una profunda relación entre el cumplimiento del plan redentor, su origen eterno y la fuente intratrinitaria de la que brota. Así logra mostrar no sólo la riqueza del contenido cristológico y eclesiológico del plan sino, además, su originaria dimensión eterna y trinitaria³⁵.

Si bien hemos dicho que toda la actuación histórica del plan divino —tanto en su momento creador como redentor— tiene como meta última «la unión de Cristo y de la humanidad redimida en la perfección del Cuerpo pneumático de Cristo»³⁶, es imprescindible añadir que esa unión pneumática —aunque ya se ha cumplido en el Misterio Pascual de Cristo— está en tensión hacia una consumación escatológica definitiva. Para Casel, por tanto, la unión de Cristo y de la Iglesia es la meta de un designio cuya fase presente se describe como «ya, pero todavía no». Es decir, es realidad pneumática presente y, a la vez, futura; manifiesta al tiempo que oculta; prenda e inicio de posesión plena³⁷. Y esto ya que «la Iglesia peregrina avanza

³⁵ Cfr. conferencias sobre *Corpus Christi* (1943), en *El modelo de nuestra unidad y Las numerosas comunidades particulares y la única Ekklesia*, ME, 195-196.

³⁶ De las conferencias sobre *Corpus Christi* (1943-1945), en *El único Cristo*, ME, 157

³⁷ «Este Misterio es una realidad que está presente ya desde ahora, aun cuando todavía de un modo oculto. Esta realidad la poseemos primeramente en prenda, en esperanza, y a pesar de todo es ya un comienzo en posesión plena. No se revelará en toda su perfección plena hasta la Parusía» (*ibid.*, en ME, 157).

envuelta en las oscuridades de la fe, no en la luz de la gloria. Pero está ya redimida y posee también las “arras del Espíritu” (Rom., 8,23), vive además “en Cristo”, es su Cuerpo, su fiel Esposa. El, el Kyrios clarificado, es su Cabeza, su Esposo»³⁸.

3. La eterna predestinación del «Cristo pneumático»

Si el Misterio del Cristo pneumático aparece como la meta escatológica de toda la economía divina, es preciso añadir que esa meta final constituye también un Misterio de predestinación eterna. Es decir, el cumplimiento del plan salvífico que culmina en la unión de Cristo y de la Iglesia en un solo Cuerpo, es un Misterio previsto por Dios desde toda la eternidad para ser actuado en el tiempo y llevado a su consumación definitiva al final de los siglos. En el Misterio del Cristo pneumático, por tanto, se dan cita el hoy eterno del decreto divino con el pasado, el hoy presente y el futuro escatológico de su actuación histórica, trascendiendo así las categorías terrenas del tiempo y del espacio. De ahí que de la consideración de su realización histórico-temporal pasemos a ver ahora su dimensión eterna originaria y la articulación entre ambas³⁹.

La referencia a la dimensión eterna del designio parece ofrecer datos fundamentales, en orden a entender con penetración todavía mayor el significado que el Misterio tiene para Casel. Esto es, como

³⁸ DCK, 85. Recogemos también aquí un pasaje en el que se reúnen prácticamente todos los aspectos del Misterio de Cristo estudiados hasta ahora y que termina con una referencia a la dimensión escatológica con la que cerramos este apartado: «La Sagrada Escritura en el Nuevo Testamento nos ha enseñado que el Cristianismo, el “Evangelio de Cristo”, es un *misterio*. Este misterio abarca la Encarnación por la que se hizo visible en nosotros el Dios invisible y la obra de la Redención en la Cruz, y culmina en la Resurrección, en la que el Señor reveló su gloria primero, es verdad, no a todo el mundo, sino a “los testigos escogidos por Dios” (Hech., 10,40) y mediante ellos a la Iglesia. El plan redentor de Dios se rematará al final de los tiempos con la parusía sin velos del Señor. Mientras tanto la Iglesia vive en fe y de los *misterios del culto* de Cristo» (DCK, 83).

³⁹ La dimensión eterna del plan divino está siempre presente, de un modo más o menos explícito, en la visión caseliana del Misterio. En este apartado, sin embargo, trataremos de evidenciarla y de articularla en el conjunto de la reflexión sobre el Misterio del Cristo pneumático.

«acción de Dios, la realización de un plan eterno en una acción que procede de la eternidad de Dios, se realiza en el tiempo y en el espacio y tiene nuevamente su término en el mismo Dios eterno. Este misterio puede expresarse en la única palabra “Cristo”, donde “Cristo” significa al Salvador como persona en unión con su Cuerpo Místico, la Iglesia»⁴⁰. Por consiguiente, si el Misterio es acción que procede y tiene su término en la eternidad de Dios, la consideración de su dimensión eterna no puede no ofrecer una clave de lectura obligada. Y ésta parece conducir la reflexión hacia una cuestión fundante.

A nuestro modo de ver, aunque el autor remite en último término al origen trinitario del designio, pone en la base de su reflexión sobre la dimensión eterna del Misterio la doctrina de la preexistencia y de la predestinación de Cristo, en la que funda la actuación del entero proyecto divino. Es decir, Cristo está presente en el mismo hoy eterno del designio y, por eso, también lo está en su realización y en su cumplimiento histórico. En efecto, esta verdad, fuertemente anclada en la tradición paulina y patrística, se inserta en la visión global del plan salvífico como el punto teológico de base, como el dato que establece la línea de continuidad entre el eterno decreto del Padre y su realización histórica en la persona y en la obra redentora de Cristo, por la que el decreto se cumple y tiene su término nuevamente en Dios, con el tránsito de la humanidad redimida al Padre en el único Cuerpo pneumático de Cristo. Así, la preexistencia y la predestinación de Cristo fundan la acción salvífica desde su misma eternidad y le dan sentido a lo largo de toda su actuación temporal hasta culminar en el Cristo pneumático. Este, por tanto, es el mismo Cristo predestinado desde toda la eternidad.

Si consideramos esta cuestión con más detenimiento, en primer lugar tenemos que, para el autor, la enseñanza paulina sobre el Misterio se relaciona estrechamente con la pre-elección del hombre en Cristo⁴¹. Es decir, el plan creador y redentor —que es el Misterio— vienen a ser la realización histórica de una elección que precede la

⁴⁰ DCK, 50-51.

⁴¹ Cfr. Ef 1,3 ss.

constitución del mundo y que tiene por objeto la llamada divina a ser hijos adoptivos en su Hijo Jesucristo, y, en cuanto hijos redimidos, a constituir su Cuerpo que es la Iglesia. Y esta elección divina supone y se funda en la doctrina del Cristo eterno y de su predestinación⁴². Esto significa que la actuación histórica del designio divino —la llamada a ser hijos y a entrar en la Iglesia— tiene como presupuesto o fundamento teológico la preexistencia de Cristo en el *Agape* del Padre que, desde toda la eternidad, ha predestinado a su Hijo Unigénito a unirse a la carne humana para ser Primogénito entre muchos hermanos y Cabeza de la Iglesia⁴³. De ahí que Casel diga: «Ante la mirada benévola del Padre estuvo desde siempre el Hombre-Dios como el eterno Cristo, aunque se manifestó en el tiempo. Ahora bien, desde toda la eternidad, la mirada del *Agape* paterno abrazaba también a la *Ekklesia*, al Cuerpo del Hijo»⁴⁴. Por tanto, Cristo es, desde siempre, el *Agapetós*, «el Bienamado, a quien pertenecía el amor antes de que existiera el mundo»⁴⁵.

Pero, frente a la afirmación caseliana del Cristo eterno —es decir, de su preexistencia y de su predestinación en el Amor eterno del Padre—, como «premisa» fundante de la realización del designio, surge la necesidad de precisar la figura del *Agapetós*. ¿Quién es

⁴² «Detrás de estas palabras (Ef 1,3 ss.) sobre nuestra pre-elección en Cristo —como requisito previo— late el Misterio del *Christus aeternus*, del Cristo eterno (cfr. San Ambrosio, *In Luc.*, 10,8)» (De las conferencias sobre la Epístola a los Efesios [1946] y sobre *Corpus Christi* [1944], en *La Ekklesia y el cosmos*, ME, 146).

En otro lugar, comentando Jn 17,22-23, afirma: «A través de estas palabras, resplandece la sublime majestad del *Christus aeternus*, del Cristo eterno. Las pronunció el Hombre-Dios que en este último instante no pertenece ya al mundo. Contempla su obra ya terminada y habla desde la *Doxa* eternamente poseída, desde la gloria luminosa que tiene con el Padre, gloria que tiene que conseguir para su carne mortal por medio de la Pasión, pero que como hombre poseyó desde toda la eternidad, pues ya antes de la constitución del mundo estaba en el *Agape* y en la gloria del Padre por una predestinación eterna» (De las conferencias sobre *Corpus Christi* [1944], en *Para que todos sean una misma cosa*, ME, 214).

⁴³ Al hablar de la fundamentación teológica del designio, según hemos indicado antes, salvamos la fundamentación trinitaria última, aunque aquí no tratemos de ella. Ciertamente, la preexistencia y predestinación de Cristo como fundamento de la economía salvífica, suponen la Trinidad inmanente.

⁴⁴ De las conferencias sobre *Corpus Christi* (1943), en *Para que todos sean una misma cosa*, ME, 215.

⁴⁵ *Ibid.*

el Cristo eterno predestinado? Porque, quizá, una lectura poco atenta podría inducir a una respuesta no errada, pero sí incompleta, como por ejemplo, la de decir que el Cristo eterno es el Logos o el Logos encarnado. La respuesta, en parte, ciertamente es así y, al mismo tiempo, parece ser más rica y compleja. Porque si el cumplimiento de la acción salvífica se da en la unión de Cristo y de la Iglesia en un solo Cuerpo, como hemos visto, el Cristo pneumático no puede no estar presente en la voluntad amorosa del Padre desde toda la eternidad.

Efectivamente, las cosas se presentan así en el pensamiento del autor: «Cristo tenía ya un ser en Dios desde toda la eternidad, no ya solamente como Logos, sino también como hombre; El mismo dice en San Juan que estaba ya en el Agape del Padre antes de la constitución del mundo: “Me amaste antes de la creación del mundo” (Jo., 17,24). Pero esto no es sólo verdad de la persona humano-divina del Señor, sino también del Cristo dilatado, del Señor con su Ekklesia. De ella dicen también los Padres con razón que existía en el Agape del Padre, ya antes de la constitución del mundo (cfr. entre otros la *Segunda Carta de Clemente Romano*, 14; Pastor de Hermas, *Visio*, 4). El Agape eterno del Padre tuvo primeramente ante sus ojos al Hijo y en El a la Iglesia y sólo por causa de ellos al cosmos»⁴⁶. Las palabras de Casel, no dejan lugar a posibles dudas: en continuidad con la tradición bíblica y patristica, el Cristo eterno predestinado es, para él, el «Cristo dilatado», el «Cristo total» o Cristo pneumático. Es decir, el Hijo de Dios hecho hombre en unión con su Cuerpo —la Iglesia— y, a través de ella, el cosmos reconciliado con Dios, en cuanto presentes en el hoy eterno de la Voluntad amorosa del Padre. De ahí que el autor concluya: «El amor con que ama Dios es incomprendible e inmutable. No empezó a amarnos el día en que la Sangre de su Hijo nos reconcilió con El, sino que ya nos amaba antes de que

⁴⁶ De las conferencias sobre la Epístola a los Efesios (1946) y sobre *Corpus Christi* (1944), en *La Ekklesia y el cosmos*, ME, 146. Además de señalar que la expresión «persona humano-divina del Señor es imprecisa pues la única persona de Cristo es divina, también conviene aclarar que Casel entiende —aunque no lo explicita— que el ser preexistente de Cristo en cuanto hombre es en cuanto proyecto divino.

existiera el mundo. Mucho antes de que existiéramos, nos amó ya, para hacer de nosotros sus hijos juntamente con su Unigénito»⁴⁷.

Pero si como acabamos de leer, «el Agape eterno del Padre tuvo primeramente ante sus ojos al Hijo y en El a la Iglesia y sólo por causa de ellos al cosmos»⁴⁸, ¿qué articulación presentan estas tres realidades antes de la constitución del mundo y cuál en su actuación histórica? Podríamos decir que en los escritos del autor estas tres realidades aparecen eternamente previstas en el *Agape* del Padre como un solo Cristo que, en la unidad de su Cuerpo pneumático, reconduce al Padre la entera creación redimida. Por tanto, esa unidad mística, preestablecida por Dios antes de la creación, comprende: a Cristo —Hombre-Dios—, en relación de capitalidad con la Iglesia —su Cuerpo—, y al cosmos que, en cuanto creación reconciliada con Dios a través de la *Ekklesia*, queda sometido también a Cristo Cabeza⁴⁹. La unidad pneumática en la dualidad de Cristo y de la Iglesia se proyecta, entonces, según una precisa relación de capitalidad.

En relación a la articulación histórica de esa vinculación, según el eterno designio de predestinar en Cristo todas las cosas, la capitalidad de Cristo y su relación con la Iglesia y el cosmos aparece de la siguiente manera. Cristo se presenta como Cabeza de la creación y de la Iglesia, en virtud de su condición de Señor (*Kyrios*) del cosmos y del nuevo Cuerpo de los redimidos, que es la Iglesia. Precisamente, en ella y por ella, se cumple la capitalidad de Cristo en el orden creado y el cosmos alcanza su fin uniéndose a Cristo en un solo Cuerpo, según el preestablecido designio del Padre. En las conferencias sobre la Epístola a los Efesios, de 1946, y en las de *Corpus Christi*, de 1944, Casel articulaba así el núcleo de esta doctrina paulina: «Como imagen del Dios invisible, Cristo es al mismo tiempo el modelo de toda la creación; en El y por El ha sido creado todo el universo. Este señorío cósmico del *Kyrios* llega a su cenit cuando se hace Cabeza de

⁴⁷ De las conferencias sobre *Corpus Christi* (1944-1945), en *Un solo amor*, ME, 170.

⁴⁸ De las conferencias sobre la Epístola a los Efesios (1946) y sobre *Corpus Christi* (1944), en *La Ekklesia y el cosmos*, ME, 146.

⁴⁹ Cfr. *La Ekklesia y el cosmos*, en ME, 146-149.

la Ekklesía. Ella es la corona de la creación y El es la corona de la Ekklesía. Por medio de la Ekklesía, Cristo reina sobre la creación entera»⁵⁰.

En relación a la «corporeidad» pneumática de la Iglesia y a su relación con Cristo —como ya dijimos—, tenemos que Casel ve a la *Ekklesía* predestinada desde antes de la creación del mundo, para unirse a Cristo en un solo Cuerpo⁵¹. Esa unión, en efecto, se actúa en la historia y el autor la describe así: «Todas las criaturas, incluidas las potestades angélicas, están sometidas al señorío de Cristo. Sin embargo, dentro de la creación existe un ser que representa el corazón del cosmos y está unido a Cristo de un modo particularmente íntimo. Es la Ekklesía, que con relación a Cristo es Cuerpo, y Cristo, en relación a ella, es Cabeza»⁵².

Por lo que se refiere al nexo Iglesia-creación y a la actuación de la relación unitaria de ambas con Cristo, conviene precisar que, en el pensamiento del autor, el cosmos ha sido eternamente querido por causa de la Iglesia; o mejor, por causa de Cristo y de la Iglesia⁵³. Y esto significa que el mundo creado ha sido amado en relación a Cristo y a la Iglesia y, por tanto, en esa relación prevista por Dios desde toda la eternidad, ha de alcanzar su cumplimiento histórico y escatológico. O sea, que la creación ha sido amada y ha de realizarse en Cristo y en la Iglesia, donde «en» significa incorporada a la unión de Cristo y de la Iglesia; o, lo que es lo mismo, incorporada al Cristo pneumático. En este sentido, el cosmos es también «para» Cristo y la Iglesia, que vienen a ser su fin. Pero, esta incorporación del mundo creado al único Cristo se alcanza a través de la *Ekklesía*, porque por ella el mundo alcanza la redención y, con ésta, la liberación de la esclavitud del pecado y la restauración de la imagen crística,

⁵⁰ *La Ekklesia y el cosmos*, en ME, 147.

⁵¹ La observación hecha anteriormente vale también aquí para aclarar que tanto el ser preexistente de Cristo en cuanto hombre como el de la *Ekklesia* son entendidos por Casel como proyecto de Dios.

⁵² *Ibid.*

⁵³ «Dentro del cosmos —precisa— la Iglesia es la primera flor, por cuya causa fueron creadas todas las demás cosas (...) El agape eterno del Padre tuvo primeramente ante sus ojos al Hijo y en El a la Iglesia y sólo por causa de ellos al cosmos» (*ibid.*).

esbozada en la creación: «Cristo no vino sólo a atraer a los pecadores, sino a reconciliar al universo entero con Dios. Y esto se realiza a través de la Ekklesía, pues ella es la flor de la creación. Estando ella reconciliada con Dios, todo el universo lo estará también. Toda la creación retorna al *Christus aeternus*, que ya antes de la constitución del mundo estaba en el Agape del Padre. El universo fue creado en El, Hijo eternamente amado, Dios-Hombre elegido de antemano, y la creación ha alcanzado la cima en su Cuerpo pneumático, la Ekklesía, unida a Cristo. De la misma manera que la flor brota de la tierra y en ella la tierra entera se ofrece al cielo, así también la Ekklesía proviene de la creación y se ofrece a la creación entera»⁵⁴. A través de la Iglesia, por tanto, la nueva creación se somete a Cristo y El ejerce también en ella su capitalidad. Efectivamente, «por medio de la Ekklesía, Cristo reina sobre la creación entera»⁵⁵.

Como se deduce de este pasaje, la relación *Ekklesía* —cosmos delimitada a partir de los escritos paulinos, alarga todavía más el horizonte del pensamiento caseliano. En efecto, la Iglesia —humanidad redimida— aparece en la economía salvífica como primicia de la redención en el orden creado. De ahí que la *Ekklesía* ostente el título de «corazón», «flor» del cosmos, y tenga por misión reconciliar el universo entero con Dios y reconducirlo hasta El. «Es tan pujante —expresaba Casel en las conferencias litúrgicas de 1945— el nuevo ser de la humanidad incorporada a Cristo —de la Santa Ekklesía—, que hasta la creación inanimada, que el hombre arrastró al castigo del primer pecado, queda libre de este castigo y todo el cosmos se transforma en una nueva creación»⁵⁶.

Podemos concluir, pues, que la actuación histórica y el cumplimiento escatológico del designio divino realizan plenamente la unidad de dos, según la relación de capitalidad preestablecida por el eterno decreto. En definitiva, el Cristo eternamente predestinado que comprende la unidad pneumática de Cristo-Cabeza y de la Iglesia-Cuerpo, es el mismo Cristo pneumático que se cumple como uni-

⁵⁴ *Ibid.*, 147.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *La Ekklesia y el cosmos*, en ME, 148.

dad de dos en un solo Cuerpo en la Encarnación y en el Misterio pascual, y es el mismo que alcanzará su consumación escatológica en la Parusía del Señor, cuando Dios sea en Cristo y en la Iglesia todas las cosas⁵⁷.

4. *El único «Cristo pneumático», Cristo y la Ekklesía, unidad de dos en un solo Cuerpo*

Una vez explicitado el contenido cristológico y eclesiológico del Misterio, su condición de meta del entero designio salvífico y relación originaria con el Cristo eterno, detengámonos a examinar la comprensión caseliana del Misterio en su misma intimidad, con el fin de sacar posteriormente a la luz su dimensión nupcial.

Casel accede a la intimidad del Misterio del Cristo pneumático por la puerta de la Escritura leída en la tradición eclesial. Su vía de ingreso, por tanto, es plenamente teológica; su interpretación, profundamente tradicional. De hecho, encontramos el desarrollo de esta doctrina en pláticas de Ejercicios, conferencias y, principalmente, en una serie de conferencias dedicadas al *Corpus Christi* de los años 1941 a 1946. También son significativas para el estudio de la cuestión, sus conferencias sobre la Primera Epístola a los Corintios, de 1930 y 1931, y a los Romanos, de 1939⁵⁸. Según puede deducirse por el tipo de fuentes, su visión se explaya en una mistagogia en la que el comentario bíblico y patrístico del Misterio constituye el núcleo del mensaje dirigido a la comunidad benedictina de Herstelle y que tiene como fin conducir al encuentro con Cristo y la Iglesia en la celebración litúrgica. De ahí —a nuestro modo de ver— que la reflexión caseliana constituya una exposición con finalidad espiritual más que un verdadero desarrollo de la doctrina del Cristo pneumático. En cualquier caso, se trata de una relectura de la tradición eclesial enmarcada por el amplio cuadro de la Teología del Mis-

⁵⁷ Cfr. 1 Cor 15,28. Sobre la relación templo —o cuerpo— teándrico (humanidad de Cristo), templo espiritual (Cuerpo místico), templo cósmico (creación), templo sacramental (Eucaristía) y templo escatológico (Dios en todas las cosas), *vid.*, R. GOZIER, *La porte du ciel*, o.c., 168-169.

⁵⁸ Cfr. ME, c.II, *El Misterio de la unión de la Cabeza y el Cuerpo*, 153-218.

terio y, en este sentido —aunque el primero en objetarlo sea el mismo Casel—⁵⁹, también original.

El núcleo central de su exposición se encuentra en la afirmación de la unidad del Cristo pneumático. Podríamos decir, que los demás aspectos no son más que una explicitación de esta dimensión unitaria cumplida en la unión de Cristo con la humanidad redimida: unidad en un solo Cuerpo, unidad en la dualidad, unidad en el *Pneuma* divino.

En efecto, Casel advierte que —en línea con el testimonio paulino— los Padres supieron reconocer en la multitud de miembros que componen la Iglesia, la unidad⁶⁰. Se trata de una unidad tan fuerte «que puede incluirnos dentro a todos nosotros. Todos nosotros estamos conjuntamente englobados en el Cuerpo de Cristo. En este sentido dice San Hilario en cierto lugar: “Cristo es el Cuerpo de todos” (*De Trinitate*, 8,32), y en otro lugar: “El es nuestro Cuerpo” (*Ibid.*, 8,50). En la interpretación del *Salmo* 125, San Hilario va aún más adelante: “Cristo ha anulado nuestro cautiverio por el perdón de los pecados... Nos transformó en el nuevo hombre, cuando nos agregó al cuerpo de su carne. El es, pues, la Ekklesia, porque la contiene enteramente por el Misterio de su Cuerpo» (*In Ps.*, 125, 6)»⁶¹. Y la doctrina de San Agustín también lo confirma⁶². La enseñanza del santo obispo de Hipona se refleja en expresiones que enamoran

⁵⁹ La *Mysterienlehre* constituía, para el autor, una doctrina anclada en la tradición; de ahí su rechazo a reconocer tanto la paternidad como la originalidad de la misma.

⁶⁰ «Siguiendo a San Pablo, en el Cristo pneumático —en toda su pluralidad externa de miembros— los Santos Padres vieron siempre la gran unidad. La doctrina de San Pablo y de los Padres ha hallado una expresión, sencilla y hermosa a la vez, en esta frase: “Todos, grandes y pequeños, son el mismo Cristo gracias a la eminente unión de la Cabeza y de los miembros” (*Glossa interlinearis*; cit. por Mersch, I, 188)» (*El único Cristo*, en ME, 158).

⁶¹ De las conferencias sobre *Corpus Christi* (1943-1945), en *El único Cristo*, ME, 153.

⁶² «San Agustín, al igual que San Hilario, tampoco considera la Iglesia como la suma de los elementos individuales, sino que ve en ella más bien la unidad. A propósito del *Salmo* 88 escribe: “El es el único, nosotros somos muchos; El es único y nosotros en El somos UNO SOLO” (*In Ps.* 88, 1,7), y a propósito del *Salmo* 69: “los miembros del Salvador, por numerosos que sean, forman un solo hombre bajo la única Cabeza, que es nuestro mismo Salvador, unidos entre sí por el lazo del amor y de la paz... y en los *Salmos* su voz se eleva con frecuencia como la de un solo hombre. Se oye clamar a un solo hombre, como si todos lo fueran, pues todos son uno en el único” (*In Ps.* 69, 1)» (*ibid.*, 153-154).

y entusiasman a Casel: Cristo y la Iglesia son un solo hombre, una sola persona, un solo justo, un solo Cristo, el Cristo total⁶³. Y, desde el atrevimiento de esas fórmulas que alimentan su reflexión contemplativa, llega a decir: «La Ekklesía es una misma cosa con el Señor, hasta el punto de que los dos —formando *una misma* Persona en sentido místico— pueden decir juntos: Ego!, ¡Yo! Todos nosotros hemos sido recibidos en el “Yo” del Salvador, de suerte que El, con su Ekklesía, puede decir al Padre: ¡Yo vengo a Ti!»⁶⁴.

Según puede advertirse, la comprensión paulino-patristica de la unidad del Cristo total incluye y se funda en la explicitación de la unión de Cristo y de la Iglesia en un solo Cuerpo: el único Cuerpo pneumático de Cristo, en el que son entrañados todos los fieles. Así, la Iglesia es asumida en el Cuerpo pneumático de Cristo, de manera que realmente se une a Cristo en el Misterio de su Cuerpo glorificado y, por tanto, se hace Su mismo y único Cuerpo⁶⁵. A la luz de esta constatación, Casel saca a relucir también el conocido corolario paulino, señalando que el Cuerpo pneumático de Cristo constituye la superación de toda diferencia humana y la creación de una unidad perfecta⁶⁶.

Sin embargo, a la par de que en el Cuerpo pneumático de Cristo se realiza la unión más íntima que pueda darse entre Dios y la humanidad redimida, entre Dios y cada hombre —unión tan íntima que cancela todas las diferencias—, la doctrina paulina afirma la perma-

⁶³ «San Agustín predica lo que ve en su comunidad con palabras y fórmulas siempre nuevas: Cristo y la Iglesia son un solo hombre, una sola persona, un solo Justo, un solo Cristo, *el* Cristo. El Cristo total, a quien él contempla ante sus ojos, es la Cabeza juntamente con los miembros, Cristo unido a su Ekklesía: “Todos nosotros somos... el Cristo; pues Cabeza más Cuerpo: he ahí el Cristo total” (*In Ps. 26, II,2*)» (*ibid.*, 154).

⁶⁴ *Ibid.* «En otro pasaje parecido, San Agustín va aún más adelante y dice: Nosotros somos El mismo: “Pues también *nosotros somos* El (Quia et nos ipse sumus), Y lo somos en cuanto que somos su Cuerpo y El se hizo hombre para hacerse Cabeza nuestra” (*In Jo. tract.*, 111,6)» (*ibid.*).

⁶⁵ Los textos de San Hilario que recogimos al inicio del apartado resultan sumamente esclarecedores.

⁶⁶ «No hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos» (Col 3,11; cfr. Gal 3,28). Cfr. *El único Cristo*, en ME, 156.

nencia de la dualidad. Es decir, la unión de Cristo con cada hombre, la unión de Cristo y de su *Ekklesía* en un solo Cuerpo, es unidad de dos y no absorción de la dualidad⁶⁷. Y esto es así como condición *sine qua non* de posibilidad del *Agape*, según ocurre análogamente en la misma intimidad intratrinitaria, donde el Amor divino se funda en la alteridad de las Personas⁶⁸. El pasaje paulino que, a juicio de Casel, expresa mejor la unidad en la dualidad es el conocido texto de Gálatas 2,20 —«Vivo, pero ya no vivo yo! ¡Es Cristo quien vive en mí!»— que el autor comenta así: «El yo pecador ha muerto en Pablo; su yo ha sido asumido en un ser superior, en el Cristo que vive en él. Forma con Cristo una sola persona pneumática. A pesar de ello, Pablo sigue siendo enteramente el mismo. Su unión con el Señor no es una absorción tal, que Pablo y Cristo dejen de subsistir por sí mismos. Si así fuera, no habría posibilidad de más *Agape*. Es una unidad en la dualidad»⁶⁹.

En cuanto unidad de dos, Cristo y la Iglesia constituyen, como ya dijimos, el Hombre nuevo: el único Cristo, el Cristo total o Cristo pneumático. Ahora bien, su ser unión en la dualidad —realización de la más íntima unión de ser y de existencia que pueda darse— es una unión sobrenatural fundada en la cruz del Señor, «lograda en la Sangre, en el Pneuma de Cristo»⁷⁰. Llegamos así a individuar el último aspecto de la visión caseliana de la unidad del Cristo pneu-

⁶⁷ Se entiende que al hablar de unidad de dos entre Cristo y su *Ekklesía* se afirma también la Iglesia como realidad unitaria de orden colectivo y, en este sentido, se pone frente al Señor como persona.

⁶⁸ «Es semejante a lo que pasa en la Trinidad: la *misma única* sustancia divina subsiste en tres Personas distintas entre sí; por eso, el *Agape* es posible también dentro de la Trinidad. En el hombre que se une a Cristo se refleja la unidad del amor divino. Esto es un Misterio; está situado enteramente dentro del ámbito del Pneuma divino y solamente se puede contemplar con los ojos del Pneuma» (De las conferencias sobre *Corpus Christi* [1943-1945], en *El único Cristo*, ME, 157-158).

⁶⁹ *Ibid.*, 157.

⁷⁰ «Este único hombre nuevo, considerado externamente, es una realidad de orden colectivo, pues está formado de una serie de individualidades que son diferentes en cuanto a raza, cualidades humanas y aun en cuanto a religión —pues “según la presciencia de Dios, muchos que parecen estar fuera están dentro, y muchos que parecen estar dentro están fuera” (San Agustín, *De baptismo*, V, 27)—. Pero al mismo tiempo el Cristo único es la realización de la más íntima unión de ser y de existencia, que sería imposible lograr entre los hombres en el ámbito del orden puramente natural. Esta unión sobrenatural la realiza la

mático: se trata de la unión de Cristo y de su Iglesia en el Espíritu vital del Señor glorificado. Porque —precisa el autor— nadie más que el *Pneuma* (de Cristo) puede crear esta unidad⁷¹; unidad en la que todo factor de separación desaparece. En efecto, el sacrificio de Cristo y el don de su Espíritu que su muerte ha ganado a los hombres, hacen posible la destrucción del pecado y, por tanto, la superación de toda división, al tiempo que instauran la unión más íntima y profunda que pueda darse: «Los hombres incorporados a Cristo, los hombres unidos a Cristo, los miembros unidos entre sí vienen a formar *un solo* Cuerpo, *una sola* Persona, ya que la nueva unidad óptica aferra al individuo en lo más profundo e íntimo de su ser y lo injerta en el todo. Esta unidad es mucho más profunda y fuerte que la que realiza cada hombre en su persona individual. Pues en el *único* hombre, que es el Cuerpo de Cristo, opera la unidad divina en el *Pneuma*; toda separación: toda antinomia ha quedado eliminada en la Persona del Cristo pneumático»⁷².

II. Dimensión nupcial del Misterio del «Cristo pneumático»

Como hemos tenido oportunidad de mostrar en otro lugar⁷³, Casel entiende el cumplimiento del Misterio de Cristo en analogía con la alianza conyugal de hombre y mujer, fundada en la donación total de los esposos en el amor, expresada y realizada en el signo de la unión corporal. De ahí que, en armonía con la antigua tradición eclesial, vea en la Encarnación y en la actuación de la obra redentora

Cruz del Señor; está lograda en la Sangre, en el *Pneuma* de Cristo» (De las conferencias sobre *Corpus Christi* [1943-1945], en *El único Cristo*, ME, 155).

Pneuma de Cristo significa aquí, la vida divina del Señor glorificado que, en cuanto Cabeza de la Iglesia, comunica a los miembros de su Cuerpo.

⁷¹ Cfr. *Una sola consumación*, en ME, 193.

⁷² De las conferencias sobre *Corpus Christi* (1943-1945), en *El único Cristo*, ME, 155-156.

Aunque aquí sólo nos quedamos con la referencia central al papel unificante del *Pneuma*, Casel también desarrolla el tema desde la perspectiva de la filiación, de la gracia y del *Agape*. Vid.: *El único Hijo* (ME, pp. 161-165), *Una sola gracia*, (*ibid.*, pp. 166-167), *Un solo amor* (*ibid.*, pp. 168-177).

⁷³ *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo. Estudio en la obra de Odo Casel*, Apollinare Studi, Roma 2000, 166-206.

un verdadero Misterio de nupcias: las bodas de Cristo y de la humanidad redimida, celebradas en la asunción de la carne y en los misterios culminantes de la obra salvífica del Dios-Hombre —muerte, resurrección, ascensión gloriosa y envío del *Pneuma* divino—, por la donación de amor del Salvador a la humanidad y la unión del Señor glorificado y de la *Ekklesía* en un solo Cuerpo (de Cristo) animado y vivificado por su Espíritu. Ese Misterio de nupcias, además, tiene en el Misterio de la Eucaristía su memorial sacramental, en el que perennemente se revela y se actualiza la alianza de Cristo Esposo y de la Iglesia Esposa sellada en el Misterio pascual⁷⁴.

Por consiguiente, el Misterio del Cristo pneumático en la unidad de su Cuerpo glorificado, que expusimos en el apartado anterior, es a todas luces un Misterio conyugal. Toca ahora traer a nuestra reflexión esa dimensión connubial; reflexión que abordaremos a partir de dos elementos particulamente significativos para el estudio: la fundamentación bíblica de la lectura nupcial del Misterio de la unión en un solo Cuerpo y la consideración de la alianza de Cristo y de la Iglesia, en cuanto ésta se expresa y realiza como *una caro*.

1. *La articulación de las imágenes bíblicas cabeza-cuerpo y esposo-esposa en la lectura caseliana del Misterio del «Cristo pneumático»*

Según hemos podido constatar ampliamente, los escritos y la predicación de Casel rezuman referencias bíblicas relativas al Misterio de Cristo y de la Iglesia. El dato escriturístico no aparece como una alusión puramente ocasional o accesoria, sino como la fuente en la que el autor escruta el Misterio y lo entiende en términos analógicos. Podría decirse que la Palabra de Dios leída por Casel en la tradición eclesial es la linfa de una reflexión contemplativa en la que se entrecruzan con riqueza y vitalidad las numerosas imágenes proce-

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 364-383, donde recogemos los textos más significativos sobre la dimensión nupcial del misterio eucarístico.

dentes de la predicación paulina, joánica y de la tradición sinóptica⁷⁵.

Es bien sabido, sin embargo, que la exposición caseliana del Misterio de la unión de Cristo y de la Iglesia se construye principalmente sobre la imagen bíblica del cuerpo, como acabamos de mostrar en la primera parte de este estudio. Así, el Misterio aparece fundamentalmente como Misterio de unión en un solo Cuerpo pneumático: el Cuerpo místico de Cristo. Pero Casel, bien consciente de que la analogía paulina presenta una de las expresiones más altas del Misterio en su articulación con la analogía nupcial, no pone entre paréntesis la novedosa y audaz fusión de ambas imágenes. Es más, allí donde habla del Misterio del Cuerpo pneumático, allí comparece —en primer plano o como trasfondo— la relación de amor de Cristo y de la Iglesia, íntimamente vinculada a la del cuerpo. De ahí que, si en la primera parte del estudio, hemos tenido ocasión de mostrar —no sin cierto artificio— la funcionalidad teológica de la analogía del cuerpo, ahora queremos resaltar el papel de la nupcial y el engarce entre ambas. El examen de esta veta menos conocida del pensamiento caseliano ciertamente podrá ofrecer elementos significativos, en orden a penetrar en la dimensión de alianza conyugal del Misterio. Con este fin, nos detendremos en la lectura caseliana del capítulo quinto de la Epístola a los Efesios, donde se expone la articulación analógica de ambas imágenes, y que haremos a partir de su estudio de fuentes más sistemático: *La Iglesia como Esposa de Cristo, a la luz de la Escritura, de los Padres y de la Liturgia*⁷⁶.

⁷⁵ «Comment Casel a-t-il scruté sans cesse le Mystère du Christ et de l'Église, le Mystère de l'Époux et de l'Épouse? En creusant les images: —pauliniennes (corps, édifice). Selon Casel, l'Église serait le Corps du Christ, comme la femme est le corps de son mari. Ce serait donc en tant même qu'elle est épouse du Christ que l'Église est en vérité son corps. Saint Paul aurait pris cette expression principalement au récit de la formation du premier couple humaine. Cette exégèse a l'avantage d'impliquer union et distinction; — johanniques (temple, vigne, cité); — synoptiques (troupeau, royaume)» (A. GOZIER, *La porte du ciel, o.c.*, 166).

⁷⁶ Cfr. ME, 73-105; sobre todo: *La Ekklesia en el Nuevo Testamento*.

Si bien es cierto que el autor comenta el testimonio bíblico en tantos de sus escritos, el carácter más sistemático de este artículo nos parece que hace de la selección un elenco y una interpretación paradigmáticos de los textos.

El primer aspecto que saca a la luz el autor es la consideración del Misterio de Cristo y de la Iglesia como tema fundamental de la Epístola y su expresión en términos analógicos. De hecho, el autor da inicio a su exposición sobre la *Ekklesía* en el Nuevo Testamento precisamente con una alusión a la Carta, que destaca por estar «totalmente dominada por el pensamiento del misterio de Cristo operante en la Ekklesía»⁷⁷. Según se advierte de modo inmediato, Casel entiende el Misterio según los términos analógicos audazmente relacionales en los que el Apóstol lo proclama. Así, el Misterio es el Misterio de Cristo y de su Iglesia, donde esa relación es manifestada a los fieles a través de la fusión de dos imágenes nunca antes articuladas entre sí en la tradición veterotestamentaria: la imagen de la relación vital entre cabeza y cuerpo y la de la relación conyugal entre marido y mujer. Para San Pablo, en efecto, Cristo —el *Kyrios* glorificado— es, al tiempo, Cabeza⁷⁸ y Esposo de la Iglesia, y la Iglesia, su Cuerpo y Esposa⁷⁹. Según explicita la misma perícopa paulina, Cristo es Esposo de la Iglesia porque es su Cabeza, y es su Cabeza en cuanto es su Salvador; es decir, en cuanto se ha entregado por ella y le ha donado su vida, constituyéndola —entrañándola— en su propio Cuerpo glorificado.

En segundo lugar, la lectura caseliana del texto precisa el discutido sentido de la expresión final de la perícopa: «Misterio grande es éste, pero lo digo en Cristo y en la Iglesia»⁸⁰. Es decir, a las preguntas ¿a qué alude el término «Misterio» en este contexto?, ¿qué realidad cumple el «Misterio» paulino?, Casel responde: «(...) “misterio”, es decir, el hecho de que indica una esfera divina, se cumple en el sentido más alto en Cristo y en la Ekklesía. *Eis Christón kài eis tèn ekklesían* no se puede traducir, como ocurre con frecuencia, con “en orden a...”, o “refiriéndome a...” u otras semejantes; aquí más bien el *eis* con acusativo tiene el valor del *en* con el dativo del griego tardío (cfr. también *Rom.* 6,3 ss.). Con esto se quiere expresar la esfera

⁷⁷ *Ibid.*, 83-84.

⁷⁸ Cfr. Ef 1,20-23.

⁷⁹ Cfr. Ef 5,21-32.

⁸⁰ Cfr. Ef 5,32.

divina, dentro de la cual se cumple divinamente el “misterio”. La realidad que se cela detrás de la idea de la esposa y del cuerpo es, en consecuencia, la más íntima unidad pneumático-física, la que sin embargo, no anula la distinción entre la criatura y el Creador; es decir, la unidad entre Cristo y la Ekklesía, que como cabeza y cuerpo o como esposo y esposa forma el *unico Cristo* (cfr. *1 Cor.* 12,12), sin eliminar la donación recíproca libre de amor»⁸¹.

Casel descubre un tercer aspecto de interés en otro apartado del mismo estudio, donde se refiere al paralelismo que los Padres de la Iglesia descubren en los relatos del Génesis entre la formación de la primera mujer y la formación de la Iglesia. En esas narraciones, leídas a la luz de la perícopa de Efesios, Casel evidencia un dato especialmente interesante. Nos referimos al hecho de que la Iglesia es Esposa de Cristo, a través de su Cuerpo: «De modo semejante (a Eva, la primera mujer), la Ekklesía brotó del costado del segundo y último Adán dormido en la cruz, de la Sangre de su corazón que derramó por ella en la muerte. La obra redentora del Hombre Dios está orientada a la Ekklesía. Ella es fruto de la muerte y de la nueva vida de Cristo, pues también ella resucita con El de su muerte. Como Dios y Hombre a la vez, El es Hijo de Dios en el sentido más pleno. La Ekklesía es también Esposa de Dios a través del Hombre Jesucristo, y en primer lugar a través de su cuerpo; es parte de El; es también su mujer»⁸². Según se deduce por el sentido global del pasaje y, sobre todo, por la afirmación conclusiva, el autor advierte en el dato revelado la profunda relación existente entre la imagen del cuerpo y la de la esposa, aplicadas a una misma realidad, que es la Iglesia. Y lo interesante es que la Iglesia no sólo es Cuerpo y Esposa de Cristo, sino que, precisamente porque ha sido formada de la carne de Cristo y está unida a El en esa carne —su Cuerpo físico glorificado—, es en un sentido real pero análogo, su Esposa.

Este último aspecto parece ser tan relevante que Casel lo refuerza con una argumentación desde la misma perícopa de Efesios, donde se expresa con tanta precisión este punto, y que des-

⁸¹ *La Iglesia como Esposa de Cristo, o.c.*, en ME, 82-83.

⁸² *Ibid.*, 80.

arrolla a continuación⁸³. Para el autor, en efecto, el pasaje paulino manifiesta claramente que la Iglesia es Esposa de Cristo por su unión con el Hombre-Dios en el amor y en *una caro*, y este importante dato lo da a conocer a través del uso propio y complementario de la analogía del cuerpo y de la analogía nupcial. Así explica, en primer lugar, que cada imagen manifiesta por separado un aspecto propio y diverso al de la otra: «la idea de Cuerpo expresa la unidad perfecta de la Iglesia con la Cabeza Cristo» y la «de Esposa expresa la perfecta libertad del Agape con que las dos personas se aman libremente y, sin embargo, están unidas con una unión esencial»⁸⁴. Pero, señala, por otro lado, que ambas imágenes se matizan y completan mutuamente y, en ese sentido, se complementan. De ahí que «si la idea de Cuerpo pudiera llevar a una mezcla de Dios y Hombre, la idea de Esposa salva el carácter de criatura que conserva la Iglesia a pesar de su profundísima y esencial unión con Dios. Por otra parte, la idea de Cuerpo completa la otra imagen de la Esposa: toda su plenitud se vierte en la otra idea. Cuerpo de Cristo es su cuerpo natural, su cuerpo eucarístico, su Cuerpo místico (pneumático)»⁸⁵. Así, cada imagen proyectada en la otra contribuye a sacar a la luz el significado completo que el Apóstol quiere expresar. De este modo, la imagen del cuerpo iluminada por la nupcial manifiesta unidad del cuerpo en la dualidad interpersonal de los esposos, y la imagen nupcial iluminada por la del cuerpo, unión de los esposos en la plenitud del único Cuerpo pneumático de Cristo, Cabeza y Esposo⁸⁶. Para Casel, por tanto, decir Esposa —según el uso complementario de las analogías paulinas— parece querer decir no sólo amada por Cristo

⁸³ «Hay una relación profunda entre la idea de Cuerpo de Cristo y la otra idea de la Ekklesia como Esposa de Cristo. Esto lo encontraremos expresado con más precisión en la *Epístola a los Efesios*» (*La Iglesia como Esposa de Cristo, o.c.*, en ME, 80).

⁸⁴ *Ibid.*, 80. Al referirse a estas analogías, el autor no suele utilizar la terminología en un sentido técnico sino común. En cualquier caso, aunque hable de imágenes o se sirva de otros términos, nunca las entiende como simples modos de decir, sino como expresiones *análogas pero reales*.

⁸⁵ *Ibid.*, 80-81.

⁸⁶ Cfr. conferencias sobre *Corpus Christi* (1943-1945), en *La plenitud de Cristo*, ME, 122.

en cuanto persona distinta, sino también persona distinta, amada y unida a Cristo —Cabeza y Esposo— en su único Cuerpo físico glorificado⁸⁷.

2. *La Alianza nupcial de Cristo y de la Iglesia expresada y realizada como unión en un solo Cuerpo pneumático*

Casel, heredero de la antigua tradición eclesial, entiende las nupcias cumplidas en el Misterio Pascual entre el Salvador glorificado y la humanidad redimida como alianza de amor, que se expresa y se realiza como unión en la misma carne⁸⁸. De ahí que sus escritos ofrezcan no pocas referencias sobre este aspecto y que convenga examinarlas, en vistas a una inteligencia más profunda de la *una caro*.

a) Dos en un solo Cuerpo, en un único Pneuma

Un primer dato que se revela significativo, es la relación que Casel establece entre condición nupcial (de Cristo y de la Iglesia), *una caro* y *Pneuma* de Cristo. Con esto queremos decir que, para el autor, Cristo y la Iglesia son Esposos porque su relación —análoga a la conyugal— es unión de dos en un solo Cuerpo y, a su vez, que esa unión en un mismo Cuerpo comporta siempre la presencia unificante del *Pneuma* de Cristo (la vida del Glorificado), en quien se

⁸⁷ Para la interpretación patrística del dato bíblico remitimos a nuestro estudio, *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo, o.c.*, 237-239.

⁸⁸ «Al morir, Cristo entregó su vida a la Iglesia, hizo que la sangre de su corazón la inundara, la lavó con el agua, la vivificó y alimentó con la sangre. Ambos viven ahora de una misma vida, de una misma sangre. Ella es *concorporea Christi*, está incorporada a El, es consanguínea de Cristo y por eso se llama Cuerpo de Cristo. El Misterio de la obra redentora de Cristo culmina en estas nupcias de la cruz» (*Fulget crucis mysterium*, en *Mysterium des Kreuzes*, Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1954 [tr. esp.: *Misterio de la cruz*, Guadarrama, Madrid 1964, 46-47). En adelante, MK.

El autor ve la actualización litúrgica de este misterio de nupcias en la celebración de la Pascua y en los santos misterios, particularmente en el bautismo y en la Eucaristía (*vid.*, entre otros textos: *Pascua del Señor*, en ME, 360-365; *El nacimiento de la Ekklesia en el bautismo*, en *ibid.*, pp. 236-240; *En la fiesta de la Epifanía*, en *ibid.*, pp. 341-344; *La unión del Esposo y de la Esposa en la Eucaristía*, en *ibid.*, pp. 245-247).

funda y realiza. Como consecuencia, podría afirmarse que la *una caro* del Salvador glorificado y de la humanidad redimida radica — en último término — en la unión de ambos en un mismo *Pneuma* de vida y, por tanto, que la *una caro* es expresión y realización visible de su comunión de vida pneumática⁸⁹.

En primer lugar, los escritos caselianos ponen de manifiesto el nexo entre sponsalidad de Cristo y de la Iglesia y unión de ambos en *una caro*. Es decir, la afirmación de que son Esposos porque se unen en un solo Cuerpo: «Cristo y la Iglesia son una misma cosa, como *un* cuerpo, como una santa pareja de cónyuges, es más, como *una* Persona; en efecto, San Pablo, en un lugar, a Cristo y a la Iglesia juntos los llama “el Cristo” (cfr. *1 Cor.* 12,12)»⁹⁰. En efecto, Casel ve una relación de analogía entre la pareja humana y la pareja humano-divina, donde la imagen nupcial quiere mostrar que Cristo y la Iglesia están unidos de modo tan íntimo a como lo están hombre y mujer que, por el vínculo conyugal, se hacen *una caro*. Ahora bien, ese modo tan íntimo —según expresa la misma analogía bíblica— no es sólo unión de voluntades, sino también unión en *una caro*⁹¹. Así, de modo análogo pero real, Cristo y la Iglesia pueden decirse Esposos no sólo por la donación y aceptación recíprocas en el amor, sino también y fundamentalmente porque se hacen «como un solo ser» en el único Cuerpo del Señor glorificado⁹², en virtud de su entrega a los

⁸⁹ Con esto queremos decir que la unión de Cristo y de la Iglesia en un solo Cuerpo pneumático es también signo y realización de la entrega amorosa del Redentor, de la aceptación de la *Ekklesía*, y de la comunión pneumática que se establece entre ellos a partir de la cruz victoriosa; es decir de la Cruz — *Pascha-Pentekoste*, cuando Cristo comunica a la Iglesia su mismo *Pneuma*, su misma Vida divina.

⁹⁰ De la quinta plática de Ejercicios (1929), en *El diálogo del amor*, ME, 259.

⁹¹ Este aspecto ya ha quedado explicitado al referirnos a la articulación de las imágenes bíblicas en el apartado precedente. De todos modos, es importante tener presente la afirmación de Casel, que citamos en ese punto: «la *Ekklesía* es también Esposa de Dios a través del Hombre Jesucristo, y en primer lugar a través de su cuerpo; es parte de El; es también su mujer» (*La Iglesia como Esposa de Cristo, o.c.*, en ME, 80).

⁹² De ahí entonces que el autor afirme, con expresión predilecta, que «la Iglesia se hace una misma cosa con su Esposo celeste, *un mismo* Cuerpo, *un mismo* *Pneuma*» (*La unión del Esposo y de la Esposa en la Eucaristía*, en ME, p. 246). Que la Iglesia se haga «*un mismo Pneuma*» con Cristo quiere decir que forma con El el Cristo pneumático; esto es, que, en cuanto se incorpora y se une al Cuerpo glorificado del Señor, por los misterios, constituye en unión con El el único Cristo pneumático.

hombres en la cruz; entrega que se perpetúa en la Eucaristía. En esta fase de la economía salvífica, por tanto, la *una caro* de Cristo y de la Iglesia se presenta como unión real —aunque de carácter místico— hecha posible por la Eucaristía⁹³.

Pero Casel no sólo afirma la relación entre sponsalidad y *una caro* de Cristo y de la Iglesia, sino que además explicita la dimensión pneumática de esa unión nupcial en un mismo Cuerpo. Con otras palabras, el autor entiende la unión «en un solo Cuerpo», que es el Cuerpo glorificado del Señor, «en un mismo *Pneuma*»; es decir, en el Espíritu del Señor glorificado, en cuanto vida suya comunicada a su Iglesia⁹⁴. Así pues, si la unión en un Cuerpo comporta siempre la acción del Espíritu vivificante, en quien se funda y realiza, es evidente que el *Pneuma* de Cristo constituye, para Casel, el «principio vital» de la *una caro*⁹⁵. En este sentido, entonces, la dimensión pneu-

⁹³ Precisamente por esta raíz sacramental, la *una caro* es signo y realización visible de la comunión de vida pneumática, que estudiaremos en el siguiente apartado. Al mismo tiempo, señalamos que aun tratándose de una cuestión tan relevante en la doctrina case- liana, simplemente apuntamos la referencia a la Eucaristía pues su desarrollo exigiría un tratamiento que excede con mucho la extensión de este estudio. Remitimos a nuestro trabajo *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo, o.c.*, 373-377.

⁹⁴ Unas palabras de un artículo de MK, pueden iluminar esta cuestión: «La Iglesia antigua, subyugada por esta manera de contemplar el misterio de Dios, vio en el Resucitado al Glorificado, al que está sentado a la diestra de Dios y al que envía sus dones celestiales, todo en una única visión. Y en el Paráclito, que el Señor había prometido enviar a su Iglesia en el día quincuagésimo, no vio el Espíritu separado del Padre y del Hijo, sino que vio en El al *Pneuma* del mismo Cristo, al Señor pneumático, que es *Pneuma* (2 Cor., 3,17) y por eso mismo nos comunica la vida del Dios Trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es el mismo Cristo transformado en *Pneuma* aun como hombre gracias a la Cruz, que nos envía la fuerza y el hálito de Dios, que es su vida. El Santo *Pneuma* nos viene por medio de Cristo con el Padre y el Hijo, como nos lo dice de nuevo claramente San Juan: “Yo rogaré...” (Jo., 14,16 ss.). En su estilo tan misterioso y, sin embargo, tan claro nos explica aquí San Juan que el *Pneuma*, el don de Pentecostés, no está separado de Cristo; que, más bien, es su don, su *Pneuma* vital. Los Padres de la Iglesia recalcan también una y otra vez que es el *Kyrios* el que nos manda el *Pneuma* y que en el *Pneuma* viene a nosotros El mismo» (*La cruz, puerta de acceso a la vida en el Padre*, en MK, 286-287).

⁹⁵ La Iglesia, explica Casel, «no sólo está movida por las mismas ideas y tendencias, sino que está animada por un solo principio vital, el *Pneuma* de Cristo, y por eso es un solo Cuerpo en un solo *Pneuma*» (*Acción litúrgica y acción católica*, en ME, 326).

Y en otro lugar señala: Recordemos que «Jesús no tiene sólo cuerpo natural; tiene también un cuerpo pneumático: la Ekklesia. Desde el momento en que se convirtió en *Pneuma* aun en su humanidad, se incorporó a Sí la humanidad redimida y transfigurada, la Ekklesia, de

mática fundante de la unión nupcial de Cristo glorificado y de la Iglesia en el mismo Cuerpo pneumático del Señor aparece como un aspecto radical y constitutivo de la misma.

b) Intima comunidad de vida pneumática y de Agape

Una vez que hemos mostrado la relación esponsalidad – *una caro* – *Pneuma* de Cristo, es preciso considerar otro aspecto también significativo para la comprensión de la unión de Cristo y de la Iglesia en un único Cuerpo. Nos referimos a la íntima comunión de vida pneumática y de *agape* entre el Señor glorificado y la humanidad redimida, que nace de su hacerse un mismo Cuerpo en un mismo *Pneuma* en el Misterio Pascual del Redentor y en la Eucaristía. Con este propósito, puede ser útil contemplar la celebración de las místicas nupcias en la cruz gloriosa del Salvador, fijándonos esta vez en las conclusiones que enuncia el autor: «Al morir —comenta Casel—, Cristo entregó su vida a la Iglesia, hizo que la sangre de su corazón la inundara, la lavó con el agua, la vivificó y alimentó con la sangre. Ambos viven ahora de una misma vida, de una misma sangre. Ella es *concorporea Christi*, está incorporada a El, es consanguínea de Cristo y por eso se llama Cuerpo de Cristo»⁹⁶.

El pasaje expresa con belleza y rigor teológico la realización nupcial de la obra de la redención. O sea, que la salvación se actúa por la donación total de Cristo *propter nos et propter nostram salutem* y por la unión con la Iglesia —su Esposa— en un solo Cuerpo animado por su *Pneuma* divino. Sin embargo, su contenido parece ir todavía más allá. En efecto, una lectura más atenta de las palabras del autor permiten advertir que la alianza esponsalicia establecida en los acontecimientos pascuales no acaba ahí —en el hecho que hace

modo que ésta es, en verdad, su Cuerpo, que El vivifica y anima con su *Pneuma*: “Un solo Cuerpo y un solo *Pneuma*” (*Eph.*, 4,4)» (de una plática en la fiesta de la dedicación de la iglesia abacial de la Santa Cruz de Herstelle [1941], en *El templo verdadero*, ME, 435). Puesto que el uso del término «*Pneuma*» resulta ambiguo y, por tanto, se presta a confusiones, conviene advertir que el autor lo utiliza en dos de los sentidos indicados en la nota 22.

⁹⁶ *Fulget crucis mysterium*, en MK, 46-47.

de los dos una carne sola—, sino que conlleva una comunión de vida que, desde ese mismo momento, une a los Esposos en una existencia y en una acción común⁹⁷, que se prolonga durante toda la fase de peregrinación terrena de la Iglesia y que se hará plena y eterna comunión, al final de los tiempos⁹⁸.

Aunque el texto de *Mysterium des Kreuzes* sólo abre la puerta a esta consideración, sin embargo, se trata de una idea no poco frecuente en los escritos del autor. La razón estriba en que, para Casel, la comunión de vida entre los Esposos constituye un dato fundante en la comprensión teológica de la acción litúrgica; acción que el autor entiende, en consecuencia, como obrar conjunto de los Esposos radicado en su ser *una caro* y, por tanto, como acción eminentemente nupcial⁹⁹. De ahí entonces que, recurriendo a otros lugares, intentemos dar cuerpo a una reflexión dispersa en diversos escritos pero —como acabamos de decir— de relevancia en el pensamiento del autor. Partamos, pues, por individuar esta comunión nupcial y veamos en qué términos la describe Casel.

Los textos estudiados indican, con expresiones variadas, la misma idea común que ya hemos enunciado: entre Cristo Esposo y la Iglesia Esposa se da —como consecuencia de su Alianza de amor y de su unión corporal— una comunión de vida, una comunión de amor¹⁰⁰. Quizás las palabras más significativas por su claridad y por la fuerza de su expresión nupcial, sean las de este texto tomado de la

⁹⁷ «La Iglesia se hace, pues, una misma cosa con su Esposo celeste, *un mismo* Cuerpo, *un mismo* Pneuma. De esta unión brota su acción común» (*La unión del Esposo y de la Esposa en la Eucaristía*, en ME, 246).

⁹⁸ «La Iglesia recibe del Señor toda la vida, todo el ser que tiene; ella lo realiza, ahora, aquí abajo en el Misterio; algún día, en el cielo, en visión abierta y eterna y en plena comunión de existencia. Ella forma con El un solo Pneuma y sorbe la felicidad eterna de su beso pneumático» (*El Misterio del amor*, en ME, 115).

⁹⁹ Para el estudio de este tema fundamental y característico de la reflexión caseliana, remitimos a nuestro estudio *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo, o.c.*, sobre todo 311-338, donde nos referimos a la dimensión nupcial del Misterio del culto y de la liturgia.

¹⁰⁰ «Íntima comunidad de vida» (*El diálogo del amor*, en ME, 259); «perfecta unidad pneumática de vida que existe entre Cristo y la Ekklesia» (*Una sola consumación*, en *ibid.*, 193); «unidad en el Agape» (*La unión del Esposo y de la Esposa en la Eucaristía*, en *ibid.*, 245); «comunión de existencia» (*El Misterio del amor*, en *ibid.*, 115); «¡Qué unidad y qué amor el que reina entre este divino Esposo y su santa Esposa!» (*ibid.*, 117).

quinta plática de Ejercicios de 1929: «Entre Cristo y la Iglesia existe la más íntima comunidad de vida. Es la Cabeza la que dirige todo el Cuerpo; la misma sangre corre por la Cabeza que por el Cuerpo. Cristo, como dice San Pablo, es el “Salvador del Cuerpo” (*Eph.*, 5,23). El libró del poder del dragón a su Esposa por medio de su Muerte redentora, la rescató, le dió su vida, le hizo regalo de su Pneuma, es decir, de Sí mismo. Ella no posee nada que no haya recibido de El. Por eso le da con amor las más variadas gracias. “¡Bésame con besos de su boca!” (*Cant.*, 1,1), así le habla ella a El. “Es tu nombre unguento derramado; por eso te aman las doncellas. ¡Llévanos tras de ti, corramos al aroma de tus unciones” (*Cant.*, 1,2-3)»¹⁰¹.

A nuestro modo de ver, el pasaje no sólo es significativo —como acabamos de decir—, sino que además es paradigmático por cuanto recoge los aspectos más característicos de la comprensión caseliana del tema: primero, que se trata de una comunión de vida pneumática y, segundo, que esa comunión de vida nace del don de Sí de Cristo a su Esposa y de la aceptación de ésta del don de su Esposo. Sólo falta una referencia a la dimensión escatológica de la comunión, que Casel omite en este texto, pero que raramente deja de considerar.

El primer aspecto indica que la comunión instaurada entre Cristo y la humanidad redimida en la boda pascual es comunión en el Espíritu vivificante de Cristo —en su don pneumático-nupcial— y, por eso, comunión de vida pneumática. Con palabras de Orígenes tomadas de su comentario al Levítico, Casel la denomina también «perfecta unidad pneumática de vida»¹⁰²; en otros lugares habla de ella como de «unidad en el Agape»¹⁰³. En cualquier caso —dígame comunión pneumática o unidad agápica—, la comunión nupcial alude siempre al mismo Espíritu de Cristo, en quien los Esposos viven la misma vida y comparten el mismo amor divinos¹⁰⁴. De ahí

¹⁰¹ *El diálogo del amor*, en ME, 259-260.

¹⁰² De las conferencias sobre la Epístola a los Romanos (1941), en *La alegría perfecta*, ME, 192.

¹⁰³ De la quinta plática de Ejercicios (1925), un tanto ampliada con elementos tomados de la tercera plática de Ejercicios (1936), en *La unión del Esposo y de la Esposa en la Eucaristía*, ME, 245-246.

que Casel pueda expresar con gran sentido poético y no poco realismo teológico: «¡Qué unidad y qué amor el que reina entre este divino Esposo y su santa Esposa! Ella se lo debe todo a El: su ser, su dignidad, su amor, su felicidad. Nació de su costado, se alimenta de la Sangre de su corazón, está colmada y se santifica con su vida. Con un amor eterno El la penetra de su Pneuma; los dos respiran al mismo ritmo. “¡Bésame con besos de su boca!” (*Cant.*, 1,2). Su mayor alegría es comunicar vida, gracia y felicidad a su Esposa; ella por su parte, le devuelve todo con un amor humilde donde El ve el espejo de su propio amor. “Quae est ista, quae ascendit de deserto, deliciis affluens, enixa super dilectum suum? — ¿Quién es ésta que sube del desierto apoyada sobre su amado?” (*Cant.*, 8,5)»¹⁰⁵.

El segundo elemento parece querer indicar —aunque Casel no lo explicita— que la comunión nupcial en el mismo *Pneuma* es consecuencia del don y de la aceptación de los Esposos. Esto es, como fruto fecundo de la entrega de su Espíritu por parte de Cristo y de la humilde acogida de este don por parte de la Esposa. Por eso, a nuestro modo de ver, la intuición caseliana de la comunión conyugal

¹⁰⁴ Es interesante hacer notar, además, que el autor no deja de relacionar la comunión de vida con la unión en un mismo Cuerpo, precisamente porque son interdependientes: la primera se expresa y se realiza a través de la unión en el Cuerpo y ésta es por la comunión pneumática. De ahí que las tres expresiones sobre la comunión de vida en el *Pneuma* que hemos recogido («íntima comunidad de vida», «perfecta unidad pneumática de vida» y «unidad en el *agape*»), Casel las utiliza en contextos en los que alude también a la unión en el Cuerpo. Recogemos a continuación esos contextos en orden correlativo al de las expresiones: «Ambos viven ahora de una misma vida, de una misma sangre. Ella es *concorporea Christi*, está incorporada a El, es consanguínea de Cristo y por eso se llama Cuerpo de Cristo» (*Fulget crucis mysterium*, en MK, 47).

«En su comentario al Levítico, Orígenes explica la perfecta unidad pneumática de vida que existe entre Cristo y la Ekklesia. El Señor no es sólo el creador de esta unidad, sino también su consumidor, el principio vital más íntimo de su Cuerpo» (*Una sola consumación*, en ME, 192).

«Aquí (en la Eucaristía) la Iglesia puede decir yo soy tú y tú eres yo, pues el Salvador ha dicho: “El permanece en mí y yo en él”. Indudablemente no se da una mezcla absoluta; es más bien la unidad en el *Agape*: la Ekklesia permanece eternamente dependiente del Señor, eternamente recibiendo, eternamente reflejando y por eso mismo amando eternamente. La Iglesia se hace, pues, una misma cosa con su Esposo celeste, un mismo Cuerpo, un mismo Pneuma. De esta unión brota su acción común» (*La unión del Esposo y de la Esposa en la Eucaristía*, en ME, 245-246).

¹⁰⁵ *El Misterio del amor*, en ME, 117.

humano-divina radica —en buena medida— en una aguda penetración en la acción esponsalicia de Cristo y en la de la Iglesia. Por vía de analogía, podríamos decir que, de modo semejante a como la comprensión de la comunión conyugal de hombre y mujer pasa por la comprensión de su donación y aceptación recíprocas, así también la comprensión caseliana de la comunión nupcial humano-divina parece pasar por la inteligencia del don nupcial de su *Pneuma* por Cristo y de la aceptación del don pneumático por la Iglesia¹⁰⁶.

Para Casel, en efecto, el Esposo Redentor aparece como aquel que comunica su propio *Pneuma* a la *Ekklesía* y, por tanto, como aquel que hace don de Sí mismo a la humanidad redimida, uniéndola a su Cuerpo y convirtiéndola en su Esposa: «De su plenitud hemos recibido todos nosotros» (*Jo.*, 1,16). Es por esto por lo que San Pablo llama a Cristo Cabeza de la *Ekklesía*, de donde dimana la vida; le llama Esposo de la *Ekklesía* porque la hace partícipe de su propia vida»¹⁰⁷. Su entrega como Esposo, en consecuencia, es la donación de Sí en el amor a la Iglesia y la acogida de su amorosa

¹⁰⁶ Interesante para la comprensión del don nupcial-pneumático de Cristo son estas palabras: «Der neue Aion ist das Reich dieses Pneumas, das gleicherweise Pneuma Gottes (weil Gottes Leben und Wesen, vgl. Jo 4,24) und Pneuma Christi (vgl. 2 Kor 3,17: "Der Kyrios ist das Pneuma") ist. Andererseits ist das Pneuma eine Funktion, die Gabe des Kyrios. In diesem Sinne kann man vom "Kyrios des Pneumas" sprechen d.h. der Kyrios verwaltet das Pneuma. Das Pneuma ist die eschatologische Gabe, weil es in den *eschata*, d.h. in den letzten Zeiten, allen gegeben wird — und zwar als Dauerbesitz. So wird der Christi mit Christus ein Pneuma (vgl. 1 Kor 6).

Anteil am Pneuma gewinnt der Christ durch die Sakramente. Vgl. 1 Kor 12,13: "Wir alle sind in einem Pneuma zu einem Leibe getauft... und alle wurden wir mit einem Pneuma getränkt".

Es ist der Sinn der Kommunion, daß sie das Pneuma stärkt, das der Christ in der Taufe empfangen hat.

Das Pneuma, das durch die Sakramente vermittelt wird ist das Pneuma dessen, der Christus von den Toten erweckt hat. Es ist das Siegel, das die Zugehörigkeit zum neuen Aion sichert. Deshalb heißt das Pneuma auch Angeld, *Brautgabe*, es gibt das Anrecht auf das Ganze» (DCK, 177). El subrayado es nuestro.

¹⁰⁷ De la quinta plática de Ejercicios (1935), en *Una sola gracia*, ME, 167. «Cristo es el Señor de su Esposa, porque la ama y la quiere hacer partícipe de todo cuanto El posee. De esta suerte, la unidad perfecta queda establecida; los dos forman *un solo Pneuma* (cfr. 1 Cor., 6,17), y, sin embargo, Cristo sigue siendo el Señor, la Persona real, a quien la *Ekklesía* contempla en amorosa humildad y a quien puede corresponder incesantemente con su *Agape*» (*Pascua del Señor*, en ME, p. 361).

correspondencia; donación y acogida que crean la comunión más profunda y sólida que pueda instaurarse: la comunión en su mismo *Pneuma*.

Por su parte, la Iglesia Esposa aparece correlativamente como aquella que recibe el *Pneuma*, la misma Vida de Cristo y, por tanto, como aquella que es constituida como Cuerpo y Esposa suya: «El Señor pneumático anima y llena todo el cuerpo de la Ekklesía, su Esposa. De este cuerpo se dice: “Sólo un cuerpo y sólo un *Pneuma*” (*Eph.*, 4,4). La misma vida divina del Dios Trino, que llena y transfigura también el Cuerpo pneumático del Kyrios, que es la Ekklesía. Se presenta ésta ante nosotros como el vaso de la vida divina, desbordante de todos los dones de Dios»¹⁰⁸. La condición nupcial de la *Ekklesía*, como vemos, viene dada por la posesión del *Pneuma* del Esposo, que es «su vida íntima como Esposa de Cristo»¹⁰⁹ y por su apertura al amor divino. Su acción nupcial específica, en consecuencia, es la humilde y activa acogida del don pneumático de Cristo y la amorosa correspondencia a ese don; acogida que al recibir y al corresponder a la ofrenda pneumática la hace entrar en íntima comunión de vida y *agape* con Cristo Esposo en su mismo *Pneuma*.

¹⁰⁸ De la plática de Pentecostés (1941), en *La plenitud de Cristo*, ME, 123.

¹⁰⁹ De las conferencias sobre *Corpus Christi* (1943), en *Las numerosas comunidades particulares y la única Ekklesía*, ME, 196.

«Una mujer se convierte en esposa de un hombre, cuando le pertenece a él por entero, cuando recibe de él su vida, cuando vive con él. “Los dos vendrán a ser una sola carne”, se dice ya en el Génesis. Y el Señor hizo suya esta expresión (*Gén.*, 2,24; *Mat.*, 19,5).

Por consiguiente, la Ekklesía y el alma son Esposa de Cristo desde el momento en que el *Pneuma* de Este las penetra enteramente; desde el momento en que viven la vida de Cristo; desde el momento en que dejan de pertenecerse a sí mismas para no pertenecer más que a Cristo; desde que pueden decir: “Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (*Gal.*, 2,20). Desde ese momento, los dos, Cristo y la Ekklesía forman aquel único Cristo de que habla San Pablo» (de la sexta plática de Ejercicios [1929], en *La mujer como símbolo de la Ekklesía*, ME, 390).

No entramos aquí en la aplicación, frecuente en la patrística, de la analogía nupcial a la relación del alma con Dios. Conviene advertir que el cristiano es esposa de Cristo en cuanto es Iglesia. En este sentido lo entendían los Padres —San Juan Crisóstomo, de hecho, ve el bautismo como matrimonio entre Cristo y el cristiano— aunque posteriormente la analogía pasó a utilizarse sobre todo para expresar la relación de las almas consagradas con Dios. Casel, al dirigirse a la comunidad de benedictinas que le había sido confiada, la usa, como es comprensible, en este sentido más restringido.

Como hemos podido advertir, la alianza nupcial de Cristo y de la Iglesia, que se expresa y realiza en la *una caro*, conlleva una íntima comunión de vida y *agape* que se da en un mismo Espíritu vital (el *Pneuma* de Cristo) como fruto fecundo de la entrega y acogida del don pneumático por parte de los Esposos. Ahora bien, esta comunión incoada en la cruz y que se prolonga a lo largo del entero tiempo eclesial por el Misterio del Cuerpo eucarístico, se realizará como plena comunión de existencia al final de los tiempos y por toda la eternidad. Así confronta Casel el hoy postpascual de la comunión de vida pneumática y de amor con su futura consumación: «Junto al Señor, por quien lleva dentro al mismo Dios, la comunidad redimida, liberada, santificada y glorificada, la Ekklesia o el alma, está ahora ligada libremente y por amor, y no encadenada por la ley, antes unida por un hálito de vida — por el *Pneuma*. La Iglesia recibe del Señor toda la vida, todo el ser que tiene; ella lo realiza, ahora, aquí abajo en el Misterio; algún día, en el cielo, en visión abierta y eterna y en plena comunión de existencia. Ella forma con El un solo *Pneuma* y sorbe la felicidad eterna de su beso pneumático»¹¹⁰.

III. Conclusión

Al término de estas reflexiones no parece aventurado reafirmar que la eclesiología de Odo Casel aparece como una auténtica eclesiología nupcial; o mejor, como un «eclesiocentrismo nupcial», puesto que la centralidad de la Iglesia en el designio salvífico y la radicación sponsalicia de esa centralidad se presentan como rasgos característicos de su perfil.

Ahora bien, que la Iglesia esté en el centro del plan divino de la salvación precisamente en cuanto Cuerpo y Esposa de Cristo, su Esposo y Señor, significa no tanto que la Iglesia constituye un

¹¹⁰ *El Misterio del amor*, en ME, 115. Como puede entenderse a partir de este pasaje y de otros que hemos recogido en este apartado, la comunión de vida pneumática y de Amor entre los Esposos se realiza —durante la fase de peregrinación terrena de la Iglesia— en Misterio; es decir, bajo el velo de los signos, en los misterios del culto y en las acciones litúrgicas de la Iglesia, principalmente en la Eucaristía.

cuerpo colectivo, que se llama Cristo, cuanto que está unida de modo místico, pero real, al único Cuerpo físico glorificado de Cristo, en virtud del *Pneuma*. Por eso es su Esposa y su mismo Cuerpo. Así, de modo análogo a como varón y mujer unidos en alianza conyugal se hacen un mismo cuerpo y como un solo ser, Cristo y la Iglesia unidos en *una caro*, en un mismo *Pneuma*, constituyen el único Cristo pneumático. Es decir, una única y nueva existencia mística de dos en Aquel que en la resurrección ha sido hecho *Pneuma*. La analogía nupcial, por tanto, es clave en esta comprensión de la Iglesia entrañada en el Misterio de Cristo.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
Roma 00186

Abstract

L'articolo intende mostrare che l'ecclesiologia sottostante alla Teologia dei misteri di Odo Casel (1886-1948), uno dei principali esponenti del movimento liturgico nella Germania, si presenta come un'autentica ecclesiologia nuziale. L'affermazione va fondata su due lineamenti caratteristici del suo profilo: la centralità della Chiesa nel disegno salvifico e la radice sponsale di tale centralità. Che la Chiesa sia nel centro del piano divino della salvezza, precisamente in quanto Corpo e Sposa di Cristo, suo Sposo e Signore, però, significa non tanto che la Chiesa costituisce un corpo collettivo quanto che è unita in maniera mistica ma reale al Corpo fisico glorificato di Cristo, in virtù del suo *Pneuma*. Perciò è la sua Sposa e il suo Corpo.

Pagina bianca

IL TRATTATO SULLA CHIESA NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA CATTOLICA

Antonio MIRALLES

Sommario: I. Introduzione - II. Il lungo cammino verso i primi trattati sulla Chiesa - III. I primi trattati sulla Chiesa: secoli XIV e XV - IV. La diffusione dei trattati di stampo apologetico - V. Verso un trattato dogmatico sulla Chiesa: secolo XIX - VI. Si affermano i trattati pienamente dogmatici: prima metà del secolo XX - VII. I trattati sulla Chiesa in prossimità del Concilio Vaticano II - VIII. I trattati dei primi venticinque anni dopo il Concilio - IX. Il boom dei trattati di ecclesiologia nell'ultimo decennio del secolo XX - X. Riflessioni conclusive.

I. Introduzione

Nella teologia dogmatica il trattato sulla Chiesa ha ormai un posto sicuro, che nessuno mette più in discussione. Basta considerare l'articolo del Simbolo della fede, sia nella formulazione del Simbolo degli Apostoli («Credo la santa Chiesa cattolica») sia in quella del Simbolo di Nicea-Costantinopoli («Credo la Chiesa una, santa cattolica e apostolica»), per rimanere convinti che la Chiesa deve essere oggetto di studio della teologia dogmatica e persino restare sorpresi se qualcuno ne dubitasse. Tuttavia la storia non convalida l'ovvietà di tale convincimento, poiché, da quando la teologia acquistò uno statuto scientifico, nel secolo XII, dovette passare parecchio tempo — secoli — affinché lo studio sulla Chiesa vi trovasse un posto specifico.

La storia di questo trattato è del tutto singolare, se la si paragona con quella degli altri trattati dogmatici, e tale singolarità giunge fino al momento attuale. Perciò mi è sembrato utile offrire agli studiosi di ecclesiologia questa storia, avvertendoli però dei limiti di ciò

che verrà presentato. Non ho tentato di fare un riassunto di storia dell'ecclesiologia, per la quale il lettore dispone di valide monografie, alcune assai corpose, con abbondante informazione bibliografica. In questo studio, invece, l'attenzione è focalizzata sui trattati, sia che abbiano una funzione immediatamente didattica, sia che prendano la forma di saggio con uno scopo più generale, comunque tendente ad offrire una trattazione complessiva sulla Chiesa, perchè altrimenti non sarebbero dei trattati, bensì monografie.

Per la storia del trattato *de Ecclesia* interessano soprattutto la metodologia, la struttura e le tematiche, a differenza di ciò che richiede la storia delle idee ecclesiologiche, che si interessa in prevalenza delle risposte date ai singoli temi. Si mette a fuoco la metodologia, perchè nello studio della Chiesa, come si vedrà e in grandi linee risulta abbastanza noto, per diversi secoli è prevalsa una metodologia apologetica, fatta di argomenti storici e razionali, tralasciando, alle volte completamente, ogni considerazione propriamente teologica sulla Chiesa, quale oggetto di fede, ed esaminandone esclusivamente gli elementi esterni, empirici, oggetto di studio razionale.

La storia di un trattato teologico si interessa ovviamente alla struttura che esso ha ricevuto dai diversi autori. Per quanto concerne l'ecclesiologia la diversità di proposte è assai più rilevante di quanto accade in altri trattati. In nessun momento della storia si può parlare di una struttura classica, consolidata, del trattato sulla Chiesa. Perciò questo punto diventa centrale nella valutazione di ogni autore e nella caratterizzazione delle diverse fasi storiche.

Anche le tematiche sono un fattore di prima importanza per valutare i trattati, perchè la prevalenza, per secoli, di una metodologia apologetica e controversista fece sì che grandi temi teologici sul mistero della Chiesa venissero accantonati. Di conseguenza, i progressi dell'ecclesiologia sono andati di pari passo all'introduzione di nuovi temi nel trattato.

II. Il lungo cammino verso i primi trattati sulla Chiesa

I primi trattati teologici sulla Chiesa risalgono al tardo Medioevo. Fino ad allora i temi ecclesiologici erano presenti, ma

venivano affrontati in modo disperso. Questo accade già nell'epoca patristica, che appare ricca di spunti ecclesiologici, però vi mancano degli scritti miranti ad esporre, più o meno sistematicamente, che cosa sia la Chiesa¹. Non fa eccezione la breve opera di san Cipriano *De catholicae ecclesiae unitate*², che è una difesa dell'unità della Chiesa contro lo scisma, ma non ha nessuna pretesa di esporre un discorso minimamente completo su di essa.

Nelle opere di sant'Agostino alcuni temi ecclesiologici sono molto presenti, innanzi tutto l'unità fra Cristo capo e la Chiesa suo corpo: insieme costituiscono *una persona, Christus totus*: è un corpo che comprende tutti i giusti da Abele fino all'ultimo eletto. La polemica contro i donatisti lo portò ad insistere su alcuni argomenti: la cattolicità della Chiesa diffusa in tutto l'orbe; la Chiesa qual è adesso qui in terra è *ecclesia mixta*, comprendente buoni e cattivi, mentre la Chiesa quale sarà in futuro è quella senza macchia né ruga; la salvezza si ha nella Chiesa, ma non è sufficiente la *communio sacramentorum*, occorre anche l'unità della carità, che dà luogo alla *societas sanctorum*. Tuttavia tutti questi temi, pur appearing come caratteristici del pensiero ecclesiologico di sant'Agostino, non vengono sviluppati sistematicamente né da lui né dagli scrittori cristiani dei secoli successivi³.

La riforma di san Gregorio VII e la lotta delle investiture, nella seconda metà del secolo XI e oltre, fece balzare in primo piano il tema della potestà ecclesiastica — in particolare della potestà papale — e del suo rapporto con la potestà secolare. Naturalmente se ne interessarono i canonisti, ma anche i teologi, però in misura assai

¹ Per l'epoca patristica prima di sant'Agostino, cfr. P.V. DIAS, *Kirche: In der Schrift und im 2. Jahrhundert*, (M. SCHAMUS - A. GRILLMEIER - L. SCHEFFCZYK [ed.], «Handbuch der Dogmengeschichte», III/3a), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1974, pp. 107-165; P.-Th. CAMELOT, *Kirche: Väterzeit bis ausschließlich Augustinus*, (M. SCHAMUS - A. GRILLMEIER - L. SCHEFFCZYK [ed.], «Handbuch der Dogmengeschichte», III/3b), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970.

² Cfr. SAN CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, G. HARTEL [ed.], CSEL 3/1, pp. 209-233.

³ Cfr. Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche: Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, (M. SCHAMUS - A. GRILLMEIER - L. SCHEFFCZYK [ed.], «Handbuch der Dogmengeschichte», III/3c), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971, pp. 2-52.

limitata. Spicca in questo Ugo di San Vittore, il quale nel *De sacramentis christianae fidei* (tra 1136 e 1141) dedica la seconda parte del secondo libro (ca. 1135)⁴ alla «unità della Chiesa che è il corpo di Cristo». Il titolo promette molto, ma poi tutto si esaurisce in appena sei colonne della Patrologia latina di Migne, e più di un terzo della trattazione è dedicato all'esame della potestà terrena, sia secolare sia ecclesiastica rispetto ai beni terreni⁵. Pochi anni dopo Ugo da Rouen, nel *Contra haereticos* (1145-1147), dedica gli ultimi due capitoli alla Chiesa in un'ottica spiccatamente teologica, poiché sviluppa soprattutto il tema dell'unità della Chiesa derivante dalla Trinità, e vista in ampia prospettiva, comprendente cioè gli angeli e gli uomini. Tuttavia si tratta di sviluppi assai brevi, in tutto poche colonne del Migne⁶.

È rilevante il fatto che Pietro Lombardo, nei suoi quattro libri delle Sentenze (1150-1151), divisi in distinzioni, non dedica nessuna distinzione alla Chiesa, anche se, ovviamente, non la ignora e, qua e là, si riferisce ad essa. Quest'opera ebbe poi un grande influsso, soprattutto da quando, verso il 1230, l'Università di Parigi la scelse come testo di insegnamento della teologia e i grandi maestri scolastici lasciarono scritti dei commenti ad essa. Ne derivò che nelle loro trattazioni teologiche la Chiesa non trovò un luogo specifico. I temi propriamente ecclesiologici risultavano dispersi nell'insieme di centinaia di questioni.

Un precedente dei trattati specifici di ecclesiologia è costituito dalla fioritura, tra la fine del secolo XIII e l'inizio del secolo XIV, di trattati sulla potestà ecclesiastica, specie del papa, e su quella dei re⁷. Il motivo fu l'aspro confronto tra il papa Bonifacio VIII (1294-1303) e il re di Francia Filippo il Bello. La prospettiva è quella dei due poteri, la loro origine ed estensione e i loro rapporti, e i titoli ne sono

⁴ Cfr. P. SICARD, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle: Le «Libellus de formatione archie» de Hugues de Saint-Victor*, Brepols, Paris-Tournhout 1993, pp. 131-138.

⁵ Cfr. UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei*, lib. II, pars II: PL 176, 415-422.

⁶ Cfr. UGO DA ROUEN, *Contra haereticos*, lib. III, cc. 8-9: PL 192, 1295-1298.

⁷ Cfr. Y. CONGAR, o. c., pp. 164-180.

assai significativi⁸. Gli scritti di questo tipo continuarono durante i successivi pontificati dei papi avignonesi⁹. L'argomento di questi trattati è una questione assai limitata nell'ampio campo della teologia della Chiesa, tuttavia in qualche caso gli autori si innalzano sopra l'argomento specifico verso una prospettiva più ampia. Così, ad esempio, Giacomo da Viterbo divide la sua opera *De Regimine Christiano* in due parti¹⁰. La seconda affronta direttamente la questione del potere sacerdotale e regio e del primato papale; ma nella prima parte i temi sono di più ampio respiro: la Chiesa quale regno, e le sue proprietà di ortodossia, unità, cattolicità, santità e apostolicità.

III. I primi trattati sulla Chiesa: secoli XIV e XV

Nel 1378 John Wyclif, docente a Oxford, scrive il suo *Tractatus de Ecclesia*, il primo con questo titolo, che presenta la Chiesa come un tema teologico a se stante, tuttavia il contenuto è assai più limitato di quanto suggerisca il titolo. Anche se presenta la Chiesa come comprendente tre parti, trionfante in cielo, militante sulla terra e dormiente nel purgatorio, nondimeno la sua attenzione si concentra sulla Chiesa militante. Definisce la Chiesa come *congregatio omnium praedestinatorum*. Perciò essa è invisibile; infatti non si sa chi appartiene veramente ad essa fino al giudizio divino. Gran parte del *de Ecclesia* è dedicato a combattere il clero e gli ordini mendicanti per il possesso di beni terreni¹¹. I suoi errori, ecclesiologici e di altra specie, furono condannati dal Concilio di Costanza¹².

⁸ ENRICO DA CREMONA, *De potestate Papae*, 1300-1301; ANGELO NIGRI, *De potestate Papae*, 1301; EGIDIO ROMANO, *De ecclesiastica potestate*, 1301-1302; GIACOMO DA VITERBO, *De Regimine Christiano*, 1301-1302; GIOVANNI DA PARIGI, *De potestate regia et papali*, 1301-1303.

⁹ Cfr. HERVÉ NATALIS, *De potestate papae*, 1309; GIOVANNI BRANCHEZOLUS, *De principio et origine et potentia imperatoris et papae*, 1312; PIETRO DI PALUDE, *Tractatus de potestate papae*, 1325; AGOSTINO TRIONGO, *Summa de potestate ecclesiastica*, 1320-1326.

¹⁰ GIACOMO DA VITERBO, *De Regimine Christiano*, G. L. PERUGI [ed.], Arti Grafiche Universo, Roma 1915.

¹¹ Cfr. L. CRISTIANI, *Wyclif*, in A. VACANT - E. MANGENOT [ed.], *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV, Letouzey et Ané, Paris 1946, col. 3585-3614.

¹² Cfr. DS 1151-1195.

Un decennio dopo, nel 1389, Matthias de Janov, a Praga, introduce nel libro III della sua opera *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, un *tractatus* che pur non avendo un titolo, di fatto costituisce un piccolo *De Ecclesia*. È diviso in quattro *distinctiones*: nella prima tratta dell'unità e delle divisioni nella Chiesa; nella seconda, dei diversi gradi ecclesiastici nel corpo della Chiesa; nella terza, dei rapporti organici tra i differenti membri della Chiesa; nella quarta, della Chiesa quale comunità universale, strutturata organicamente¹³. Il tono è quello di un'aspra requisitoria contro la decadenza della comunità cristiana bisognosa di riforma. Con un simile spirito di denuncia Giovanni Hus scrive un *De Ecclesia* (1412-1413), dove riproduce letteralmente molti passi dell'omonimo trattato di Wyclif. Anche lui fu condannato dal Concilio di Costanza¹⁴. Gli rispose Stefano da Palec, docente di teologia a Praga, con un *Tractatus de Ecclesia* (1413-1415). Si può ben dire che i trattati *de Ecclesia* sono nati in un clima di forte polemica, con la conseguenza di assumere prospettive troppo parziali e riduttive.

Il grande scisma di Occidente (1378-1417) fece balzare in primo piano il rapporto tra il Concilio generale e il Romano Pontefice e questo si ripercosse su tutta la teologia circa la Chiesa; tuttavia la maggior parte dei teologi non tentarono la stesura di un vero trattato sulla Chiesa, ma circoscrissero la loro attenzione alla questione della soluzione dello scisma. Dopo il Concilio di Costanza, che risolse lo scisma, e nel periodo dei successivi Concili di Basilea e di Ferrara-Firenze, il dibattito sui rapporti tra il papa ed il concilio continuò ad occupare il primo piano.

Le basi per un maggior interessamento alla Chiesa quale tema teologico a sé stante ormai erano poste e alcuni teologi seguirono questa pista. In questo senso va segnalato Niccolò Cusano. Nella sua *Concordantia catholica* (1433)¹⁵ egli si propone come oggetto di trattazione la società dei fedeli, la Chiesa Cattolica, a cui dedica il primo

¹³ Cfr. G. THILS, *Le traité de l'Église au XV^e siècle: A propos de l'hérésie de Jean Hus et Hussiana de P. De Vooght*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 38 (1962), 527-529.

¹⁴ Cfr. DS 1201-1230.

¹⁵ NICOLAUS DE CUSA, *De concordantia catholica*, lib. I-III: *Opera omnia*, XIV, 1-4, G. KALLEN [ed.], F. Meiner, Hamburg 1965-1969.

libro, poi l'anima di essa, il sacro sacerdozio (secondo libro), e infine il corpo, il sacro Impero (terzo libro). Nel primo libro, dedica i capitoli I-VI alla Chiesa considerata in tutta la sua ampiezza: trionfante, dormiente e militante. La Chiesa trionfante è comunione tra Dio, gli angeli e le anime dei santi. La Chiesa militante viene considerata sotto vari aspetti: come Chiesa dei predestinati; come Chiesa degli uomini in questa vita uniti a Dio con la fede e la carità; e come Chiesa degli uomini che sono uniti a Dio con la fede. La Chiesa militante reca l'impronta della Trinità ed è costituita dai sacramenti, dal sacerdozio e dal popolo cattolico. I capitoli VII-XVII del primo libro trattano della gerarchia ecclesiastica. Nel secondo libro tutta la trattazione è dedicata ai concili, mentre il terzo libro tratta dell'Impero germanico, specie dei suoi rapporti col papa. L'insieme risulta tematicamente squilibrato, per la parte preponderante assegnata ai temi che le circostanze storiche mettevano in primo piano. Tuttavia i primi sei capitoli mirano verso un vero trattato *de Ecclesia* e si mettono in continuità ideale con il *De Regimine Christiano* di Giacomo da Viterbo.

Giovanni da Ragusa, maestro di teologia a Parigi, in data incerta tra il 1439 e il 1441 scrisse un *Tractatus de Ecclesia*, diviso in tre parti¹⁶. Nella prima affronta la questione dei membri della Chiesa con una duplice considerazione di questa, sia in quanto è la Chiesa dei predestinati, sia in quanto qui in terra comprende altri che non sono predestinati alla gloria futura. La seconda parte, partendo dalla Chiesa quale corpo mistico, ne esamina l'unità, la santità, la cattolicità e l'apostolicità; entro quest'ultima proprietà sviluppa la tematica riguardante la potestà ecclesiastica ed il primato papale. La terza parte è dedicata alla trattazione dei segni che consentono di individuare la vera Chiesa cattolica, ovvero la Chiesa romana.

Giovanni da Torquemada scrisse, nel 1453, una *Summa de Ecclesia*, divisa in quattro libri¹⁷. Egli stesso ne sottolinea il carattere controversista, poiché la definisce una *Summa* contro gli avversari

¹⁶ IOHANNES DE RAGUSIO, *Tractatus de Ecclesia*, F. SANJEK - A. KRCHNAK - M. BISKUP [ed.], Hrvatska Dominikanska Provincija - Krscanska Sadasnjost, Zagrabiae 1983.

¹⁷ IOANNES DE TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, apud M. Tramezinum, Venetiis 1561.

della Chiesa e del primato dell'apostolo Pietro. Nel primo libro sviluppa una vera visione teologica della Chiesa. Nei primi 30 capitoli ne espone la definizione nominale, che comprende buoni e cattivi, le quattro proprietà (una, santa, cattolica, apostolica), in che modo è oggetto di fede, necessità per la salvezza, antichità e durata (dall'origine del genere umano fino alla consumazione dei secoli). Nei capitoli 31-68 tratta dei nomi biblici della Chiesa, soffermandosi su quelli di sposa, coniuge e madre (cc. 37-41) e soprattutto su quello di corpo mistico (cc. 43-68), di cui tratta la capitalità di Cristo, la diversità di membra e l'unione tra il capo e le membra. Nei capitoli 69-86 tratta della diversità di stati e uffici nella Chiesa, e nei capitoli 87-101, della duplice potestà spirituale e terrena della Chiesa, estendendosi sulla prima, in particolare sulla potestà di ordine e di giurisdizione. Gli altri tre libri si incentrano su questioni, di per sé, più particolari, ma che nelle circostanze del recente scisma d'Occidente e della controversia attorno al Concilio di Basilea acquistavano un notevole rilievo. Infatti il libro secondo è dedicato al primato di Pietro e del Romano Pontefice; il terzo, ai concili universali; il quarto studia lo scisma e l'eresia.

IV. La diffusione dei trattati di stampo apologetico

La riforma protestante del secolo XVI con la negazione del magistero ecclesiastico, del papato, del sacramento dell'ordine e di altre verità della fede concernenti la Chiesa introdusse una nuova situazione nell'ecclesiologia. Da quel momento in poi i teologi cattolici si confrontarono con la nuova visione della Chiesa che sostenevano i riformatori. Gli interessi tematici cambiarono e ordinariamente venivano trattati singolarmente. La corrente di teologi redattori di trattati sulla Chiesa, ancora poco numerosa nei secoli XIV e XV, venne interrotta. Da una parte, la teologia controversista contro i protestanti si concentrò su temi settoriali, anche ecclesiologici¹⁸. D'altra parte, benché la prassi accademica di seguire come

¹⁸ Cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Biblioteca de Autores Cristianos - Estudio Teológico de San Ildefonso, Madrid-Toledo 1986, I, pp. 805-879.

opera di base per l'insegnamento teologico le Sentenze di Pietro Lombardo mutasse notevolmente allorché quell'opera fu sostituita dalla *Summa theologiae* di san Tommaso d'Aquino, tuttavia questo fatto non servì a promuovere la pubblicazione di trattati sulla Chiesa, perché neppure la *Summa* dell'Aquinate contiene una serie ordinata di questioni sulla Chiesa. Difatti molti dei più validi teologi cattolici dei secoli XVI-XVIII pubblicarono commenti alla *Summa theologiae* di san Tommaso, ma non trattati generali sulla Chiesa.

Per quanto attiene all'ecclesiologia presso i teologi controversisti, spicca san Roberto Bellarmino. Nella sua opera più importante *Disputationes de controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-1593) dedica ampio spazio ad una serie di questioni ecclesiologiche non disperse ma ordinate una dopo l'altra. Egli infatti vede gli errori dei riformatori protestanti come riguardanti soprattutto la Chiesa e i sacramenti. Di conseguenza organizza le quindici controversie in questo modo: prima sulla parola di Dio, ovvero sulla sacra Scrittura e la Tradizione; seconda a settima, sulla Chiesa¹⁹; ottava a quindicesima, sui sacramenti. La prima controversia ecclesiologica riguarda Cristo stesso, capo della Chiesa. Le questioni affrontate sono prettamente cristologiche, ma non vi si mette a fuoco la capitalità rispetto alla Chiesa, e questo si ripercuoterà poi nel non trattare della Chiesa quale corpo mistico. Le controversie terza a quinta riguardano la Chiesa militante in terra: la terza, il Sommo Pontefice; la quarta, i concili e poi la natura e proprietà della Chiesa e le note che consentono di discernere la vera Chiesa; la quinta, i membri della Chiesa, successivamente, i chierici, i monaci e i laici. Circa questi ultimi non si considera il loro ruolo attivo rispetto alla missione della Chiesa, ma soltanto i temi concernenti la potestà civile. La controversia sesta riguarda la Chiesa nel purgatorio, e la settima, la Chiesa trionfante, incentrandosi in gran parte sull'invocazione e sulla venerazione dei santi. Siamo dunque ancora lontani da una ecclesiologia completa, poiché rimangono fuori considerazione capitoli importanti, che soprattutto guardano la Chiesa quale mistero sopran-

¹⁹ Queste controversie si trovano nei primi tre volumi delle *Opera omnia*, J. FÈVRE [ed.], L. Vivès, Paris 1870.

naturale: l'origine della Chiesa nella Trinità, la sua missione, le analogie bibliche (popolo di Dio, corpo e sposa di Cristo, tempio e famiglia di Dio), la Chiesa quale mistero di comunione, le Chiese particolari, i soggetti della missione della Chiesa, Maria e la Chiesa, ecc.

Nei secoli XVII e XVIII in termini generali si può dire che non c'è un trattato autonomo sulla Chiesa nell'insieme della teologia. Alcuni autori includono la maggior parte delle questioni ecclesiologiche entro il *De Religione*, con una prospettiva apologetica, altri nel trattato *De fide*, accentuando la funzione magisteriale della Chiesa, altri abbinandole al *De locis theologicis*, in funzione propedeutica rispetto alla teologia dogmatica²⁰. Tuttavia ci furono alcuni trattati sulla Chiesa, ad esempio, quelli di H. Tournely²¹, di L. Bailly²² e di C. Regnier²³. I temi sviluppati continuano ad essere quasi gli stessi delle Controversie del Bellarmino. Il Regnier, ad esempio, mantiene la metodologia controversistica: comincia ogni tema presentando gli errori, per poi rifiutarli sistematicamente. Tale metodologia si manifesta anche nel fatto che la prima delle sette sezioni in cui divide il trattato ha per oggetto quale sia il giudice delle controversie dottrinali, l'autorità della Chiesa. Nella seconda sezione tratta delle quattro note per discernere la vera Chiesa; nelle sezioni terza e quarta, dell'infallibilità della Chiesa; nella quinta, della potestà ecclesiastica, prima sulle cose temporali e, poi, sulle cose spirituali; nella sesta, del Romano Pontefice; e nella settima, sui membri della Chiesa. La controversia riguarda soprattutto le dottrine dei riformatori protestanti, ma anche intende difendere la potestà della Chiesa contro le pretese della potestà civile di sottometterla a sé.

Nei primi decenni del secolo XIX permane la stessa prospettiva apologetica del trattato sulla Chiesa. Emblematica in questo senso è l'opera di Franz Leopold Bruno Liebermann, *Institutiones theologi-*

²⁰ Cfr. A. ANTÓN, o. c., II, pp. 19-22.

²¹ H. TOURNELY, *Praelectiones theologicae de Ecclesia Christi*, I-II, Paris 1726.

²² L. BAILLY, *De Ecclesia Christi*, I-II, Dijon 1780.

²³ C. REGNIER, *Tractatus de Ecclesia Christi*, la prima edizione apparve a Parigi nel 1789, e fu poi rieditato nel *Theologiae cursus completus*, IV, MIGNE [ed.], Paris 1838, coll. 51-1140.

cae, pubblicata in quattro volumi tra il 1819 e il 1827. I due primi volumi comprendono ciò che egli chiama *Theologia dogmatica generalis*: il primo dedicato a dimostrare che la religione cristiana è quella vera; e il secondo, che tra le religioni cristiane, solo la cattolica è quella vera, e in questo fa consistere la trattazione sulla Chiesa; come egli chiarisce, non vi considera la Chiesa nella sua parte interna, ma soltanto la Chiesa esterna e visibile²⁴. Quando poi sviluppa la *Theologia dogmatica specialis*, non vi include nessuno studio circa la «parte interna» della Chiesa. Tutto il *De Ecclesia* resta limitato all'apologetica.

V. Verso un trattato dogmatico sulla Chiesa: secolo XIX

Per un cambiamento di prospettiva nella ecclesiologia un influsso importante è da attribuire a Johann Adam Möhler, soprattutto con due sue opere: la prima venne pubblicata nel 1825, quando l'autore aveva ventinove anni, col titolo *L'unità nella Chiesa cioè il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*; la seconda, nel 1832 col titolo *Simbolica o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*. Non sono manuali o trattati di ecclesiologia, tuttavia la nuova impostazione dello studio della Chiesa, che vi si trova, contribuì non poco al rinnovamento dell'ecclesiologia. L'impostazione della prima opera (*L'unità nella Chiesa*) è spiccatamente pneumatocentrica: l'unità viene dallo Spirito Santo e si manifesta nello spirito della Chiesa (prima parte) e nel corpo della Chiesa (seconda parte). L'idea dello spirito della Chiesa è un'applicazione all'ecclesiologia del concetto romantico dello spirito del popolo. Tale unità di spirito si traduce in unità mistica, unità di pensiero e unità nella molteplicità: sono questi i punti sviluppati nella prima parte. L'unità del corpo della Chiesa viene vista successivamente nel vescovo, nel metropolitano, nel collegio episcopale e nel primato: sono i quattro capitoli della seconda parte.

²⁴ Cfr. F. L. B. LIEBERMANN, *Institutiones theologicae*, II, Kirchheim-Schott-Thielmann, Mainz 1836⁴, p. 41.

L'impostazione di *L'unità nella Chiesa* lasciava troppo in ombra il cristocentrismo della Chiesa. Questo difetto fu corretto da Möhler nella *Simbolica*. In essa, per presentare la comprensione cattolica della Chiesa, nel capitolo su di essa, egli parte da Cristo: la Chiesa continua le attività di Cristo durante la sua vita terrena²⁵. Essa è visibile, percepibile con gli occhi degli uomini, e il motivo della sua visibilità sta nell'incarnazione del Verbo divino. Possiede perciò un lato divino e un lato umano. L'unione dell'intimo dell'uomo con Cristo si verifica solo sotto condizioni esterne e in comunione con la comunità dei suoi. Poi il Möhler presenta la Chiesa soprattutto nella sua attività magisteriale, incentrandosi sui temi riguardanti l'interpretazione della Sacra Scrittura, la tradizione e il magistero. Infine tratta della gerarchia. Nel capitolo successivo l'esposizione riguarda la Chiesa dell'aldilà (cielo e purgatorio) e il suo legame con quella sulla terra.

L'influsso del Möhler fu importante nel mettere in primo piano alcuni temi trascurati nei trattati teologici sulla Chiesa: la continuità della Chiesa rispetto all'opera di Cristo, l'analogia tra il carattere divino-umano di Cristo e i versanti visibile ed invisibile della Chiesa, l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa. Tutto questo conduceva ad una ecclesiologia più dogmatica, meno esclusivamente apologetica. Tuttavia queste nuove tematiche ecclesiologiche non furono subito accolte nei trattati sulla Chiesa. Essi, ancora per parecchio tempo, continuarono ad avere un'impostazione apologetica. Come un loro campione nel secondo terzo del secolo XIX si può far riferimento a quelli di Klee, in Germania, e di Perrone, a Roma.

Heinrich Klee pubblicò la sua *Katholische Dogmatik* nel 1835. Nel 1861 era già alla quarta edizione²⁶. Con lo stesso criterio seguito da Liebermann, vi include il trattato sulla Chiesa come seconda parte della Dogmatica generale. La prima parte tratta della religione,

²⁵ «Per Chiesa in terra i cattolici intendono la comunità visibile di tutti i credenti fondata da Cristo, in cui, sotto la direzione del suo Spirito e per mezzo di un apostolato da lui stabilito e ininterrottamente prolungatosi, vengono continuate sino alla fine del mondo le attività da lui esplicate durante la vita terrena per liberare l'umanità dal peccato e santificarla e tutti i popoli vengono ricondotti a Dio nel corso del tempo» (J.A. MÖHLER, *Simbolica o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e portestanti secondi i loro scritti confessionali pubblici*, R. GEISELMANN [ed.], Jaca Book, Milano 1984, p. 279).

della rivelazione e del cristianesimo. Quest'ultimo è visto come la perfezione della rivelazione nel tempo, e la Chiesa come il cristianesimo nella sua permanente e viva espressione esterna pure nel tempo. La trattazione sulla Chiesa si snoda dapprima seguendo i temi che mostrano quello che essa è (unità, cattolicità, apostolicità, santità, il suo fine, vitalità, indefettibilità, infallibilità, necessità, visibilità e carattere comunitario); poi vi si studia l'autorità, la gerarchia e il primato; e infine la sacra Scrittura, la tradizione orale e i dogmi. La Chiesa viene vista soprattutto in funzione della rivelazione, dunque nella sua missione dottrinale. Gli altri aspetti della missione della Chiesa rimangono in ombra. Nella seconda parte dell'opera, la Dogmatica speciale, non si includono temi ecclesiologici: la Chiesa continua ad essere considerata soltanto negli aspetti esterni, con una metodologia apologetica.

Giovanni Perrone pubblicò per la prima volta il suo trattato sulla Chiesa entro il *De locis theologicis*, che apparve nel 1843 come appendice alle *Praelectiones theologicae* da lui tenute nel Collegio Romano. In edizioni posteriori inserì il *De Ecclesia* nelle *Praelectiones*, come seconda parte del primo dei trattati in cui è divisa l'intera opera, quello *De vera religione*. L'impostazione e la metodologia sono completamente apologetiche. La prima parte del *De vera religione* è intitolata *Adversus Incredulos* e tratta della rivelazione divina. La seconda, intitolata *Adversus Heterodoxos*, riguarda la Chiesa. L'approccio è mostrare che la rivelazione richiede un'autorità istituita infallibile che custodisca e proponga la rivelazione; essa è la Chiesa cattolica, una, visibile e perpetua²⁷. Vi si aggiungono i temi sull'appartenenza alla Chiesa e sulla sua necessità per la salvezza. Ancora non si può parlare di un trattato dogmatico *De Ecclesia*.

Negli anni '60 del secolo XIX due autori tedeschi offrirono apprezzabili contributi per un arricchimento del trattato sulla Chiesa. Il primo è stato Friedrich Pilgram, convertito dal luterane-

²⁶ Faccio riferimento a questa edizione: H. KLEE, *Katholische Dogmatik*, Franz Kirchheim, Mainz 1961⁴; la *Ekklesastiki* comprende le pp. 49-236.

²⁷ Faccio riferimento all'edizione del 1884: G. PERRONE, *Praelectiones theologicae*, I, A. Roger et F. Chernoviz-Gaume et C^{ie}, Paris 1884; le pagine sulla Chiesa sono le 123-223.

simo alla Chiesa cattolica alla fine del 1846, quando stava per compiere i ventotto anni. Nel 1860 pubblicò l'opera *Physiologie der Kirche* (*Fisiologia della Chiesa*), con l'intento non di offrire un trattato, bensì una ricerca²⁸. Il metodo non è propriamente teologico, ma piuttosto di riflessione filosofica sulla Chiesa. Pertanto il suo apporto al trattato teologico sulla Chiesa non consiste nella metodologia e nello schema, ma nei temi affrontati, che diventavano quindi una proposta ai teologi perché li incorporassero al trattato. Egli esordisce con un tentativo di definizione reale della Chiesa, in questi termini: «La comunità dei fedeli con Dio in Gesù Cristo, quale capo dell'umanità unita a Dio, e quindi la comunità, restaurata in Cristo, degli uomini tra loro»²⁹. La preistoria della Chiesa è la comunità originale degli uomini con Dio, prima del peccato, la quale costituisce il fondamento e l'essenza generale della Chiesa. Tale comunità, infranta dal peccato, è stata poi restaurata da Cristo con la sua incarnazione e la sua espiazione. La Chiesa continua Cristo, lo rappresenta, fa le sue veci. L'approccio alla Chiesa è dunque fatto nell'ottica della storia della salvezza, anche se ancora manca un adeguato esame della preparazione veterotestamentaria.

In seguito Pilgram introduce lo studio sul primato, sull'episcopato e sul sacerdozio. Coincide con i manuali nell'includere la trattazione della santità, unità, universalità, apostolicità e autorità della Chiesa, nonché la visibilità e invisibilità. Un apporto all'ecclesiologia è costituito dallo studio dell'attività della Chiesa. L'autore vi considera la preghiera, l'insegnamento, l'offerta del sacrificio, i sacramentali, le indulgenze, e il governo pastorale. In questo modo si additava la strada per introdurre il capitolo sulla missione della Chiesa nella ecclesiologia; ma occorrerà attendere ancora un secolo perché diventi realtà. Anche le due ultime parti dell'opera, dove si esaminano le relazioni della Chiesa con il regno di Dio, con il mondo e con l'uomo, il quale è nella Chiesa e per mezzo di essa entra in comunione con Dio, aprivano nuove tematiche al trattato *De Ecclesia*. Pil-

²⁸ Seguo l'edizione curata da Getzeny: F. PILGRAM, *Physiologie der Kirche: Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht*, H. GETZENY [ed.], Matthias Grünewald, Mainz 1931.

²⁹ *Ibidem*, p. 15.

gram, purtroppo, fu poco preso in considerazione dai suoi contemporanei teologi e fino al secolo seguente questi temi restarono fuori dei trattati ecclesiologici.

L'altro autore è stato Matthias Joseph Scheeben. Nel 1865 pubblicò la prima edizione della sua opera *I Misteri del Cristianesimo*³⁰. Forse il suo apporto principale all'ecclesiologia è stata la considerazione della Chiesa quale mistero soprannaturale, in senso stretto. Dopo aver trattato nel capitolo quinto del mistero dell'Uomo-Dio (Cristo) e della sua economia, e nel capitolo sesto del mistero dell'Eucaristia, dedica il capitolo settimo al mistero della Chiesa e dei suoi sacramenti. La trattazione sulla Chiesa è breve (4 paragrafi, e il libro ne ha 110), ma densa di contenuto. Nel primo paragrafo si spiega come essa è mistero, in continuità col mistero di Cristo, Uomo-Dio: come lui, essa è visibile ed invisibile. «La Chiesa è la società più intima e più reale degli uomini con l'Uomo-Dio, che riceve la sua più reale e completa espressione nell'Eucaristia»³¹. Il secondo paragrafo presenta la Chiesa quale corpo e sposa di Cristo e tempio dello Spirito Santo. Il terzo paragrafo, la maternità della Chiesa nel suo sacerdozio, visto correlativamente al mistero della maternità divina di Maria. Nel quarto paragrafo si mette a fuoco il tema dei poteri di ordine e di giurisdizione nonché il primato papale, con la prerogativa dell'infalibilità. La morte prematura impedì a Scheeben di costruire il trattato dogmatico sulla Chiesa che raccogliesse armonicamente tutti questi elementi di comprensione della Chiesa come mistero strettamente soprannaturale³².

Le nuove tematiche ecclesiologiche, di carattere più dogmatico che apologetico, sviluppate da Möhler, Pilgram e Scheeben, benché dapprima poco accolte nei trattati sulla Chiesa, nondimeno a poco a poco guadagnavano l'interesse dei teologi. Non è facile verificare

³⁰ Scheeben morì nel 1888, quando ancora era impegnato nel lavoro di correzione del libro in vista della seconda edizione. Si conserva il manoscritto corretto dei primi otto capitoli, su un totale di undici. La nuova edizione dell'opera in base a questo manoscritto è stata pubblicata nel 1941. La traduzione italiana è curata da I. Gorlani: *I Misteri del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1949.

³¹ *Ibidem*, p. 398.

degli influssi diretti, ma il progressivo diffondersi di questo interesse appare evidente in diversi trattati *De Ecclesia* della seconda metà del secolo XIX. In questo senso c'è da segnalare quello di Camillo Mazzella, *De religione et Ecclesia praelectiones scholastico-dogmaticae*, la cui prima edizione risale agli anni '70 di quel secolo³³. Coincide con l'impostazione della dogmatica generale di Liebermann e di Klee: prima tratta della religione e della rivelazione soprannaturale, sia in generale sia cristiana, e poi sulla Chiesa, con una trattazione ampia³⁴.

Il *De Ecclesia* del Mazzella è diviso in tre parti: 1) istituzione e costituzione della Chiesa; 2) le sue proprietà e doti; 3) il capo visibile della Chiesa. Pur chiarendo all'inizio che in senso molto ampio essa può intendersi come comprendente tutti i fedeli, sia in terra che nel purgatorio e nel cielo, compresi gli angeli, e in senso meno ampio, la Chiesa di tutti i fedeli *viatores* dall'inizio del mondo, in senso stretto la intende, in tutto il trattato, come comprendente i fedeli *viatores* nel Nuovo Testamento. Il primo punto discusso è quello della sua definizione. In seguito l'autore la vede come invisibile e visibile, società essenzialmente soprannaturale, tempio di Dio, sposa dello Spirito Santo e corpo di Cristo. La trattazione è breve — poche pagine —, tuttavia manifesta il superamento di una visione esclusivamente apologetica. In seguito l'autore tratta l'istituzione della Chiesa da parte di Cristo in forma di una vera società. La successiva questione comporta anche un arricchimento del trattato, poiché riguarda il fine della Chiesa: prolungare la missione di Cristo in terra. Non vi si sviluppa come sia realizzata la missione, ma il fatto di introdurre il tema è già un passo importante. I temi successivi riguardano la necessità morale di aderire alla Chiesa, la divisione strutturale in chierici e laici, il suo regime monarchico, la sua qualità di società perfetta e i rapporti con

³² Nel suo *Handbuch der katholischen Dogmatik (Manuale di dogmatica cattolica)*, Scheeben aveva previsto un trattato sulla Chiesa e sui sacramenti dopo la cristologia e prima del trattato sulla grazia (cfr. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, ristampa della prima edizione, Herder, Freiburg im Br. 1933, p. 462). Poi anticipò il trattato sulla grazia, che riuscì a pubblicare entro il terzo volume, ma non poté scrivere il trattato sulla Chiesa e gli altri che dovevano formare il quarto volume.

³³ Faccio riferimento alla sesta edizione del 1905, pubblicata da Giachetti e Figli, a Prato.

³⁴ Cfr. pp. 331-875 dell'edizione riferita nella nota precedente.

la società civile. L'ultimo tema della prima parte riguarda la determinazione dei membri della Chiesa. Nella seconda parte si considerano quattro note (unità, santità, cattolicità e apostolicità) e tre doti (infettibilità, autorità e infallibilità). La terza parte, proporzionalmente assai estesa — oltre il 40% del trattato —, è tutta dedicata al primato del Romano Pontefice.

Nel 1887 fu pubblicato il trattato sulla Chiesa di Giovanni Battista Franzelin³⁵, come opera postuma, poiché era morto nel 1886. Non era riuscito a finirlo, perciò non scrisse l'introduzione in cui spiegasse come esso sarebbe configurato nella sua compiutezza. Comunque ciò che lasciò scritto era già un'opera abbastanza corposa di 450 pagine, divisa in quattro sezioni. La prima introduce il trattato a partire dalla terminologia *ecclesia*: in senso assai largo si identifica con la comunione dei santi sotto Cristo capo, compresi gli angeli e i santi in paradiso. La Chiesa in terra si è sviluppata in diversi stati: il primo, la Chiesa dei patriarchi, da Adamo; il secondo, la Chiesa del popolo di Israele; il terzo, lo stato perfetto della Chiesa del Nuovo Testamento. A questo punto si spezza il filo del discorso e l'autore esamina la distinzione della potestà della Chiesa in potestà di ordine, di giurisdizione e di magistero. La seconda sezione è caratterizzata da un ampio studio dell'istituzione della Chiesa da parte di Cristo, specie per quanto attiene alla sua costituzione gerarchica: il primato di Pietro, a cui succedono i Romani Pontefici; la potestà degli Apostoli, che permane nella gerarchia della Chiesa. La terza sezione recepisce diversi temi dogmatici già enunciati da Möhler e da Scheeben, visti come rapporto della Chiesa con Cristo: egli ne è la causa efficiente e meritoria; la causa formale della Chiesa è da individuare nell'essere sposa e corpo mistico di Cristo; egli ne è pure la causa esemplare, nei suoi elementi visibili e invisibili; e la causa finale è la gloria di Cristo. Nella quarta sezione si tratta la contemporanea visibilità e invisibilità della Chiesa, nonché il tema dell'appartenenza alla Chiesa, necessaria per la salvezza.

³⁵ Faccio riferimento all'edizione del 1907: I. B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi: opus posthumum*, Typographia Polyglotta, S. Congr. de Propaganda Fide, Roma 1907².

I tentativi di Mazzella e di Franzelin mostrano che la parte apologetica del trattato sulla Chiesa comincia ad essere ridimensionata a favore di temi più dogmatici, nei quali la Chiesa viene vista più come realtà soprannaturale, benché pure visibile, come Cristo. Questo fa sì che gli schemi saltino e che il filo conduttore del trattato sia spezzato: spesso ci si trova davanti a un semplice accostamento di questioni. Dovrà giungere un giorno in cui si metta a fuoco la sistematica del trattato.

Un altro esempio di arricchimento del trattato con nuove tematiche e di perdita, al contempo, di ordine sistematico l'abbiamo nel trattato di Adrien Gréa, pubblicato nel 1885³⁶. Dopo un'introduzione, esso è diviso in tre parti. L'introduzione tratta successivamente il posto della Chiesa nel piano divino, che l'ordine della santa Trinità si comunica e si estende misteriosamente alla Chiesa, i legami della Chiesa col mondo angelico e con l'umanità, discendente da Adamo, che si mostra nello Stato, nella famiglia e nell'individuo. La prima parte studia la gerarchia della Chiesa e i suoi poteri, partendo dall'ordine della Trinità e della capitalità di Cristo sulla Chiesa. La seconda parte considera la Chiesa universale con a capo Cristo, il cui vicario è il Romano Pontefice, e sulla quale esercita il suo potere, sotto Pietro, il collegio episcopale. La terza parte costituisce una novità nei trattati ecclesiologici, poiché studia la Chiesa particolare. Questa novità porta l'autore a sviluppare molte questioni storiche attorno all'organizzazione delle Chiese particolari. Tutto questo arricchisce il trattato. Occorre però aggiungere che esso per altri versi appare impoverito, poiché tralascia molti temi importanti, presenti nelle opere ecclesiologiche di altri autori del secolo XIX.

VI. Si affermano i trattati pienamente dogmatici: prima metà del secolo XX

Il passaggio al secolo XX vede una maggiore diversificazione dei trattati sulla Chiesa. Da una parte ci sono dei trattati di taglio preva-

³⁶ A. GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution*, Société Générale de Librairie Catholique, Paris-Bruxelles-Genève 1885.

lentemente apologetico. Emblematico è il *De Ecclesia Christi* di Adolphe Tanquerey, incluso nel primo volume della sua *Synopsis Theologiae dogmaticae*, la cui prima edizione risale al 1896 e che poi conobbe molte riedizioni³⁷. Questo primo volume comprende la dogmatica fondamentale e include il trattato sulla Chiesa tra il *De Vera Religione* ed il *De Fontibus theologicis*. Siamo quindi nella stessa logica delle dogmatiche generali di Liebermann e di Klee e delle *Praelectiones* di Perrone. Il *De Ecclesia* è diviso in due capitoli. Il primo tenta di mostrare che la Chiesa cattolica romana è la vera Chiesa; a questo scopo vi si esamina la natura della Chiesa così come è stata istituita da Cristo, ma solo in quanto essa è visibile, e poi le note della Chiesa e la sua necessità per la salvezza. Il secondo capitolo ne espone la costituzione gerarchica, poi quali siano i membri della Chiesa e infine le relazioni della Chiesa con lo Stato. La stessa impostazione per quanto attiene alla struttura, i temi e la metodologia, tranne differenze di poco rilievo, si trova nel trattato quasi contemporaneo di Louis Billot³⁸ e in quelli di Jean-Marie Hervé, del 1924³⁹, Ludwig Lercher, del 1927⁴⁰, e di Valentín Zubizarreta, del 1929⁴¹.

Il quarto volume del *Manuale di dogmatica cattolica* che M.J. Scheeben non era riuscito a scrivere a causa della sua morte, fu

³⁷ Faccio riferimento alla sesta edizione: AD. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, I: *Synopsis Theologiae Dogmaticae Fundamentalibus: de Vera Religione, de Ecclesia, de Fontibus theologicis*, Desclée, Lefebvre & Soc., Tournai-Lille 1903⁶, pp. 287-536.

³⁸ La prima edizione è del 1898; qui faccio riferimento alla quinta: L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*, I-II, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1927⁵-1929⁵.

³⁹ Faccio riferimento alla terza edizione: J.-M. HERVÉ, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, I: *De Vera Religione - De Ecclesia Christi - De Fontibus Revelationis*, Baston, Berche et Pagis, Paris 1927³; la parte *De Ecclesia* comprende le pp. 277-504.

⁴⁰ L. LERCHER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, I: *De vera religione, De Ecclesia Christi, De traditione et Scriptura*, F. Rauch, Innsbruck 1927; il *De Ecclesia* comprende le pp. 263-538. È da segnalare che entro il tema della costituzione della Chiesa, l'autore va oltre gli elementi di società visibile e dedica 20 pagine (386-405) ad esporre il fine della Chiesa, il suo essere corpo e sposa di Cristo ed il suo rapporto alle Persone divine e alla Madre di Dio.

⁴¹ Faccio riferimento alla quarta edizione: V. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis*, I: *Theologia fundamentalis*, Eléxpuru, Bilbao 1948⁴; il trattato *De Ecclesia Christi* comprende le pp. 266-462

redatto da Leonardo Atzberger, che lo pubblicò nel 1903⁴². Il titolo del trattato⁴³ suggeriva un'impostazione ispirata dall'ecclesiologia di Scheeben, espressa nel suo *I Misteri del Cristianesimo*, ma poi i contenuti e la struttura corrispondeva ai trattati di taglio apologetico⁴⁴.

Un tentativo di trattazione strettamente dogmatica, distinta dall'apologetica, è rappresentato dal *De Ecclesia* di Ermanno Dieckmann, pubblicato nel 1925, in due volumi⁴⁵. Quasi tutta l'opera è concepita come teologia fondamentale da svolgere col metodo storico, mentre la parte dogmatica è un'appendice: le ultime 82 pagine, su un totale di 861. La parte fondamentale è divisa in tre trattati storici: il primo sul regno di Dio, con una trattazione ampia di temi, includente i rapporti con l'Antico Testamento e l'universalità del regno, che altri autori in decenni posteriori studieranno con metodologia propriamente teologica; il secondo, sull'istituzione della Chiesa da parte di Cristo e la costituzione nell'epoca apostolica nel periodo postapostolico, nonché le note che la distinguono; il terzo sul magistero della Chiesa. L'appendice dogmatica esamina dapprima il rapporto della Chiesa con Cristo: essa ne continua la missione secondo i tre uffici, sacerdotale, dottrinale e di governo; ha in Cristo il suo autore, il suo capo, essendone il corpo, ed il suo sposo. Poi vi si esamina il rapporto della Chiesa con la Trinità. Infine vi si studia la natura e le proprietà della Chiesa, secondo lo schema delle cause: efficiente, esemplare, formale, materiale e finale, come faceva Franzelin. Ancora siamo lontani da un vero trattato dogmatico sulla

⁴² L. ATZBERGER, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, IV (i volumi I-III sono di M.-J. Scheeben), Herder, Freiburg im Br. 1933 (ristampa), pp. xvi+943 (pp. 279-458, trattato sulla Chiesa).

⁴³ «Die fortdauernde Ausführung des Erlösungswerkes durch den in der Kirche als seinem mystischen Leibe dynamisch und substantiell fortlebenden Christus» (La continua attuazione dell'opera della salvezza da parte di Cristo, che continua dinamicamente e sostanzialmente a vivere nella Chiesa quale suo corpo mistico) (*ibidem*, p. 279).

⁴⁴ Il trattato è diviso in quattro parti: nella prima si studia il concetto di Chiesa, la sua istituzione quale società perfetta, il suo fine e la sua necessità per la salvezza; nella seconda, le proprietà e le note; nella terza, la costituzione della Chiesa, che si manifesta nei suoi poteri, nella distinzione tra clero e laicato, e nella gerarchia; la quarta studia il capo visibile della Chiesa.

⁴⁵ H. DIECKMANN, *Theologia Fundamentalis: De Ecclesia tractatus historico-dogmatici*, I-II, Herder, Freiburg im Br. 1925.

Chiesa. Sotto questo profilo i trattati di Mazzella e di Franzelin, del secolo XIX, erano più riusciti.

Una trattazione specificamente dogmatica sulla Chiesa viene offerta da Bernhard Bartmann, nel suo *Manuale di Dogmatica*, pubblicato nel 1911⁴⁶. Anche se oltre un decennio anteriore a quello di Dieckmann, merita di essere incluso in una tappa più in avanti nel cammino verso un riuscito *De Ecclesia* veramente teologico. Bartmann studia la Chiesa dopo i trattati di cristologia e soteriologia e sulla grazia, e intende costruire un vero trattato dogmatico, distinto dall'apologetica⁴⁷. Lo divide in due parti: nella prima vede la Chiesa quale istituto di salvezza in senso obiettivo; nella seconda la vede quale comunione dei santi in senso soggettivo. La prima è divisa in tre capitoli: nel primo studia il concetto, l'origine divina, il fine e la necessità della Chiesa; nel secondo la potestà della Chiesa, in due versanti, di insegnamento e di governo, e qui inserisce il tema del primato; nel terzo capitolo esamina le proprietà e le note della Chiesa. La seconda parte è molto breve e l'autore vi include il tema della venerazione dei santi, delle reliquie e delle immagini. Il merito di Bartmann è stato quello di tentare un trattato veramente dogmatico, a differenza del tentativo di Atzberger, ma il risultato non è soddisfacente.

Michel d'Herbigny tentò col suo trattato in due volumi, pubblicato negli anni 1920 e 1921, la via della fusione totale delle parti apologetica e dogmatica⁴⁸. Nel primo volume la Chiesa è considerata nella sua origine, comprendente il tempo apostolico: se ne esamina l'istituzione da parte di Cristo, la finalità, le caratteristiche derivanti dall'istituzione (società perpetua, visibile, corpo mistico di Cristo capo, perfetta, necessaria alla salvezza), l'autorità esistente in essa (la missione apostolica e, in speciale, la missione di Pietro). Nel secondo volume la Chiesa è considerata nella sua vita posteriore fino

⁴⁶ B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Br. 1911², pp. 522-625; anche se figura come seconda edizione, la prima era soltanto stampata *pro manuscripto* ad uso degli studenti (cfr. p. v).

⁴⁷ Cfr. *ibidem*. p. 523.

⁴⁸ M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, I-II, Beauchesne, Paris 1920-1921.

al tempo presente. È diviso in tre sezioni. Le due prime sono apologetiche (riconoscibilità della Chiesa e note che la distinguono); la terza considera la Chiesa come realtà organica (membri, episcopato e papato, infallibilità). Il tentativo di d'Herbigny non lo si può giudicare come ben riuscito sotto il profilo dogmatico, poiché lasciava troppi temi fuori considerazione.

Se si confrontano tra loro i tentativi di Mazzella, Franzelin, Gréa, Bartmann, d'Herbigny e Dieckmann, c'è da concludere che i teologi non erano ancora riusciti a scoprire un conveniente filo conduttore del trattato dogmatico sulla Chiesa e neppure a determinarne i contenuti. Infatti non soltanto questi variano da un autore all'altro, ma anche non pochi temi considerati da Möhler, Pilgram e Scheeben non vi trovano posto. Tuttavia la marcia verso un trattato dogmatico sulla Chiesa, almeno accettabile sotto il profilo contenutistico, era ormai avviata. Un'accelerazione avverrà con la pubblicazione di una serie di opere, le quali, pur non appartenendo al genere dei manuali o trattati, ma piuttosto a quello delle monografie e dei saggi, sottoporranno alla considerazione dei teologi delle tematiche ecclesiologiche non recepite, completamente o in gran parte, nei trattati *De Ecclesia*.

Tra il 1908 ed il 1911 Juan González Arintero pubblicò i quattro volumi della sua opera *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. Nel primo volume, pubblicato nel 1911, dedicava due lunghi capitoli a considerare una serie di temi sulla natura, finalità e costituzione della Chiesa, che costituivano un arricchimento delle tematiche ecclesiologiche⁴⁹. Vi esaminava un gran numero di simboli biblici e patristici riferiti alla Chiesa; specialmente vi emergeva la Chiesa quale sposa e corpo di Cristo, e veniva dato particolare rilievo al rapporto tra Maria e la Chiesa. Nel considerare la struttura della Chiesa, dedicava un paragrafo alla Chiesa particolare, seguendo il solco tracciato da Gréa. C'è però da segnalare che l'o-

⁴⁹ Faccio riferimento all'edizione più recente curata da Alonso Lobo: J. GONZÁLEZ ARINTERO, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, I: *Evolución orgánica*, A. ALONSO LOBO [ed.], Fundación Universitaria Española, Seminario Suárez, Madrid 1974, pp. 149-423.

pera di González Arintero rimase poco nota fra i teologi della prima metà del secolo XX, per cui il suo influsso sull'ecclesiologia restò allora assai limitato.

Una grande diffusione ebbe l'opera di Karl Adam, *L'essenza del Cattolicesimo*. La prima edizione originale in tedesco è del 1924⁵⁰. La Chiesa viene vista soprattutto nella sua realtà soprannaturale, benché l'autore lasci ben chiaro che essa è al contempo visibile ed invisibile. Egli sviluppa specialmente la presenza di Cristo nella Chiesa e che questa ne è il suo corpo, di cui sottolinea l'organicità e la comunione di vita di tutti i membri. Erano temi di cui la teologia dogmatica doveva farsi pienamente carico.

Negli anni '30 e oltre del secolo XX si moltiplicarono gli studi sul Corpo mistico di Cristo. Un ruolo importante vi svolsero gli studi di teologia biblica, che vivificarono non soltanto questo capitolo sulla Chiesa, ma tutta l'ecclesiologia⁵¹. Anche gli studi patristici contribuirono ad accrescere l'interesse per l'approfondimento della teologia del Corpo mistico⁵². Inoltre si pubblicarono degli studi sistematici di notevole ampiezza⁵³. L'enciclica *Mystici Corporis*, 29

⁵⁰ Faccio riferimento all'edizione del 1946: K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Patmos, Düsseldorf 1946¹¹ (traduzione italiana: *L'essenza del Cattolicesimo*, Morcelliana, Milano 1938³).

⁵¹ In ordine cronologico c'è da segnalare dapprima l'opera di F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, soprattutto il secondo volume dove offre una visione sistematica dei diversi argomenti; a partire dalla sesta edizione del 1922 esso fu completamente rielaborato; il capitolo sulla Chiesa ne mette a fuoco gli elementi che la caratterizzano come mistero soprannaturale, tra l'altro l'essere corpo mistico di Cristo (cfr. dodicesima edizione, Beauchesne, Paris 1925, pp. 331-373). Più specificamente sul Corpo mistico, emerge la monografia di A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Aschendorff, Münster i. W. 1937. Un notevole studio biblico e di teologia storica, dall'età patristica fino all'anno di edizione è l'opera di E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ: Études de Théologie historique*, I-II, Desclée de Brouwer - L'Édition Universelle, Paris-Bruxelles 1933; la seconda edizione riveduta e aumentata apparve nel 1936. Va pure segnalata l'opera di L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1942.

⁵² Nella nota precedente ho riferito del libro di Mersch. Una rassegna bibliografica al riguardo, fino a metà degli anni '40 si trova in S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I: *Introductio generalis*, Universitas Gregoriana, Roma 1946², pp. 219-221.

⁵³ Cfr. J. ANGER, *La Doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après les Principes de la Théologie de Saint-Thomas*, Beauchesne, Paris 1929; E. MURA, *Le Corps mystique du Christ: sa nature et sa vie divine. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique*, I-

giugno 1943, di Pio XII confermò il valore di questi studi, avvertendo al contempo degli errori di una considerazione unilaterale della Chiesa o solo visibile o solo invisibile, e della contrapposizione tra Chiesa giuridica e Chiesa della carità, nonché dell'intendere che la Chiesa è corpo di Cristo in senso troppo fisico, che annullerebbe la personalità dei membri, o soltanto morale ignorando che lo Spirito Santo ne è come l'anima.

I trattati sistematici sulla Chiesa beneficiarono di questo crescente interesse teologico sulla realtà intima della Chiesa, sulla sua natura soprannaturale in stretto rapporto a Cristo. Nel 1934 Carl Feckes pubblicò *Il mistero della santa Chiesa*⁵⁴, nel quale sviluppa una trattazione dogmatica sulla Chiesa, considerata come mistero soprannaturale. La divide in due parti. Nella prima getta le fondamenta di una dogmatica sulla Chiesa, incentrando l'attenzione sull'opera di salvezza di Cristo: capitalità; mediazione; l'umanità di Cristo quale luogo di pienezza di grazia e di merito e quale sacramento originale della nostra salvezza; il triplice ufficio di mediazione di Cristo; la necessità di essere membra di Cristo. La seconda parte tratta direttamente il senso e l'essenza della Chiesa: essa è luogo di salvezza, corpo mistico di Cristo; definizione della Chiesa; le sue proprietà essenziali; lo Spirito Santo quale anima della Chiesa; Maria quale modello, madre e cuore della Chiesa; la struttura sociale della Chiesa e le problematiche circa le dualità Chiesa spirituale-Chiesa funzionale, Chiesa giuridica-Chiesa dell'amore, comunitarismo-personalismo. Il trattato aveva degli indiscutibili pregi, soprattutto il suo cristocentrismo, ma molti temi dogmatici venivano tralasciati.

II, André Blot, Paris 1934; F. J. SHEEN, *The Mystical Body of Christ*, Sheed & Ward, London 1935; S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I: *Introductio generalis*, Universitas Gregoriana, Roma 1946², la prima edizione è del 1937, vi offre una proposta di struttura di tutto il trattato sulla Chiesa, che unisce i profili apologetico e dogmatico (cfr. pp. 17-25), ma poi non lo sviluppò nei volumi successivi *De Christo Capite Mystici Corporis* e *De Spiritu Christi Anima*, pubblicati nel 1960; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, I-II, Desclée de Brouwer - L'Édition Universelle, Paris-Bruxelles 1946² (opera postuma sistematica che completa l'opera di teologia biblica e storica segnalata sopra; la prima edizione apparve nel 1943).

⁵⁴ C. FECKES, *Das Mystorium der heiligen Kirche: Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche*, Ferdinand Schöning, Paderborn 1934.

Nel 1939 Anselm Stolz pubblicò un fascicolo *De Ecclesia*⁵⁵ come parte del Manuale di teologia dogmatica di cui era autore assieme a Hermann Keller. Il trattato è assai breve, di sole 60 pagine, e, nelle intenzioni dell'autore, prettamente dogmatico, non apologetico. È diviso in cinque capitoli: 1) il Regno di Dio e la Chiesa di Cristo; 2) la natura della Chiesa; 3) membri e gerarchia della Chiesa; 4) la Chiesa, maestra di fede; 5) la cattolicità della Chiesa e i rapporti con la società civile. Si continuava ad essere lontani da un valido trattato sulla Chiesa.

Due trattati sulla Chiesa, di Schmaus e di Journet, segnarono i primi anni '40. Il trattato di Michael Schmaus faceva parte della sua *Dogmatica cattolica*⁵⁶. Esso era messo in continuità con la cristologia e l'autore ne seguiva la stessa struttura descrittiva dividendolo in tre capitoli: 1) la gloria divina della Chiesa; 2) la sua manifestazione in forma umana; 3) la sua missione. La gloria divina della Chiesa deriva dalla sua origine nella Trinità; la sua fondazione è stata fatta da Cristo e ad essa appartiene anche la missione dello Spirito Santo, il quale è l'anima della Chiesa. Cristo è il fondamento dell'esistenza della Chiesa, e qui viene sviluppato il tema della Chiesa corpo di Cristo. Con la Chiesa sposa di Cristo si conclude il primo capitolo. Il secondo capitolo espone dapprima la visibilità della Chiesa, poi la sua costituzione, al contempo, divina e giuridica, e qui viene inserito il tema della struttura gerarchica: papato, vescovi e preti. In seguito si tratta la storicità della Chiesa, e il capitolo si conclude con lo studio della sua unità. Il terzo capitolo presenta la Chiesa quale comunità di culto e di salvezza, e quindi la sua necessità; infine si espongono i rapporti tra la Chiesa e il Regno di Dio.

Il parallelismo strutturale, cercato da Schmaus, fra la cristologia e l'ecclesiologia restava una bella intuizione, ma il risultato non era soddisfacente, perché il trattato risultava poco organizzato, senza un chiaro filo conduttore e ancora non appariva completo. Nondimeno per alcuni versi esso costituiva un indubbio progresso, e in questo

⁵⁵ A. STOLZ, *De Ecclesia*, Herder, Freiburg im Br. 1939.

⁵⁶ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III/1: *Die Kirche und das göttliche Leben*, Max Hueber, München 1940, pp. 1-183.

senso sono da segnalare la fondazione trinitaria, lo spazio dato alla Chiesa quale sposa di Cristo e il rilievo col quale si esponeva la missione della Chiesa.

Schmaus non rimase soddisfatto del suo trattato del 1940 e nel 1958 pubblicò una nuova edizione (3^a a 5^a) completamente rielaborata (839 pagine di testo, a parte la bibliografia), che si può giustamente considerare un altro trattato⁵⁷. Come il precedente è diviso in tre parti, ma le due prime non coincidono con quelle della prima edizione. La prima parte esamina l'origine della Chiesa: la sua derivazione dalla Trinità (causalità teologica), vi si considera anche la Chiesa celeste; la sua preparazione storica (causalità economico-salvifica); la sua fondazione ad opera di Gesù Cristo (causalità cristologica). La seconda parte esamina le caratteristiche umano-divine della Chiesa: popolo di Dio; corpo di Cristo; sposa di Cristo; lo Spirito Santo e la Chiesa; visibilità; struttura giuridica, e qui si include lo studio del primato papale e del ministero ecclesiastico; proprietà essenziali della Chiesa (unità, cattolicità, apostolicità e santità). La terza parte esamina la missione della Chiesa in due sezioni: nella prima si studia il suo compito di glorificazione di Dio ed il suo rapporto con il Regno di Dio; nella seconda si studia la sua mediazione di salvezza considerando, successivamente, la Chiesa come comunità e istituzione di salvezza, i soggetti dell'attività salvifica della Chiesa (potestà di ordine e di giurisdizione, i laici), le funzioni salvifiche della Chiesa (attività sacramentale e parola), l'infallibilità pontificia, la necessità della Chiesa per la salvezza.

Questa seconda ecclesiologia dello Schmaus costituiva un indubbio progresso sotto il profilo sia strutturale che contenutistico. Infatti era un progresso collocare, nella prima parte, il mistero della Chiesa in una cornice storico-salvifica; come anche il rilievo dato alla missione della Chiesa, sebbene l'articolazione della terza parte non appaia organicamente ben riuscita, poiché il filo conduttore appare spezzato. Il contenuto è alquanto più ricco degli altri trattati precedenti, anche se ancora rimangono fuori considerazione diversi temi

⁵⁷ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III/1: *Die Lehre von der Kirche*, dritte bis fünfte, völlig umgearbeitete Auflage, Max Hueber, München 1958.

importanti: la Chiesa quale mistero di comunione, la sua natura sacramentale, la teologia della Chiesa particolare, la Chiesa e le religioni, la Chiesa pellegrinante in rapporto al mondo, la sua realizzazione escatologica, Maria in rapporto alla Chiesa. Sono temi che entreranno nei trattati di ecclesiologia come frutto del Concilio Vaticano II.

Charles Journet pubblicò nel 1941 il primo volume di un grande trattato teologico sulla Chiesa⁵⁸. Egli intendeva studiarla seguendo lo schema delle quattro cause, e nel primo volume considera la causa efficiente immediata, che è la gerarchia apostolica, essendo Dio stesso per mezzo della santa umanità di Cristo la causa ultima. Dapprima vi espone brevemente le fasi dell'atto generatore della Chiesa, ovvero i diversi regimi successivi della Chiesa: lo stato di innocenza originale, anteriore alla Chiesa; il primo regime di redenzione della legge della natura e della legge mosaica; il regime attuale della Chiesa, sorto dalla mediazione dell'incarnazione redentrice di Cristo e caratterizzato dalla mediazione subordinata della gerarchia. È su quest'ultima mediazione che s'incentra il libro. Prima ne studia il potere di ordine e poi, con notevole ampiezza, il potere di giurisdizione, e qui inserisce anche il tema dei rapporti col potere politico. Include nel potere di giurisdizione la funzione magisteriale della gerarchia. L'ultimo capitolo è dedicato all'apostolicità della Chiesa.

Nel 1951 Journet pubblicò il secondo volume, nel quale considera la Chiesa sotto il profilo delle cause materiale e formale⁵⁹. Dapprima esamina in generale l'essenza della Chiesa, come formata immediatamente di un corpo visibile e di una anima creata. In questo è simile a Cristo e da lui dipende; perciò la questione seguente riguarda la capitalità di Cristo sulla Chiesa e in connessione con essa segue un capitolo sulla Vergine Maria al cuore della Chiesa e poi un altro sullo Spirito Santo, anima increata della Chiesa. Su questi pre-

⁵⁸ C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*, I: *La Hiérarchie apostolique*, Desclée de Brouwer, Paris 1941. Questo primo volume è di xviii+734 pagine.

⁵⁹ Porta il sottotitolo *Sa structure interne et son unité catholique*, e consta di xlviii+1393 pagine.

supposti l'autore studia in seguito la causa formale intrinseca della Chiesa, la sua anima creata, che egli identifica nella carità, in quanto culturale e sacramentale; e aggiunge poi lo studio dell'infedeltà, dell'eresia, dello scisma e della scomunica. Il capitolo seguente è dedicato alla causa materiale, il corpo della Chiesa, che ne rende visibile l'anima, quindi la condotta esteriore degli uomini in quanto informati e vivificati dall'anima della Chiesa. L'autore ne distingue tre aspetti: culturale, profetico e di santità. Continuando con l'esame del corpo della Chiesa, egli ne esamina la struttura organica e differenziata (chierici e laici; stati di vita), nonché il tema dei membri della Chiesa. L'ultima parte del volume è dedicato allo studio dell'unità della Chiesa.

Il terzo volume, nelle intenzioni dell'autore, doveva trattare della causa finale immanente della Chiesa, vale a dire della sua santità; ma egli non l'ha scritto. Come terzo volume pubblicò, nel 1969, quello che, nel disegno integrale dell'opera, sarebbe stato il quarto⁶⁰, con lo scopo di contemplare la Chiesa nell'insieme della storia della salvezza. Dopo una questione generale sulla storia della salvezza, l'autore studia, successivamente, l'universo della creazione degli angeli e dell'uomo e l'universo della redenzione, secondo tre fasi: l'attesa di Cristo, la presenza temporale di Cristo, l'età dello Spirito Santo.

Nel 1958, Journet pubblicò una *Teologia della Chiesa*⁶¹, che costituisce un riassunto dei due primi volumi della sua grande opera ecclesiologica, ma secondo un altro ordine, che si scosta dallo schema delle quattro cause. Dopo una prima presentazione di natura introduttiva sul carattere visibile e invisibile della Chiesa e sui diversi stati lungo il tempo, struttura il trattato con questa sequenza di capitoli: il Cristo capo della Chiesa, lo Spirito Santo nella Chiesa, la Vergine nella Chiesa, la gerarchia apostolica, l'anima creata della Chiesa, la santità della Chiesa, il corpo della Chiesa, l'appartenenza alla Chiesa, l'unità cattolica, definizioni della Chiesa.

⁶⁰ Porta il titolo *Essai de théologie de l'histoire du salut*, con un totale di 721 pagine.

⁶¹ C. JOURNET, *Théologie de l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1958. È assai più breve dell'altra sua grande opera: 444 pagine, nella seconda edizione di 1960.

La grande opera ecclesiologica di Journet costituì un apporto di grande rilievo alla trattazione teologica d'insieme sulla Chiesa. Lo schema delle quattro cause gli consentì di arricchirla con una struttura organica chiara, anche se a scapito di un'adeguata visione della Chiesa nella storia della salvezza. Questa visione viene offerta nel terzo volume, che appare, però, giustapposto e non integrato rispetto agli altri due volumi. Sotto il profilo contenutistico, era un gran passo in avanti, ma rimanevano ancora fuori considerazione alcuni temi rilevanti. Innanzi tutto, la missione della Chiesa risulta poco sviluppata; forse la trattazione, mai scritta, della causa finale della Chiesa avrebbe colmato questa lacuna. Risulta anche mancante lo studio teologico della Chiesa particolare e dei suoi rapporti con la Chiesa universale. Il ruolo attivo del laicato non trova una trattazione adeguata; lo si spiega per la considerazione della gerarchia sotto il profilo della causa efficiente, sebbene ministeriale, perché così facendo l'edificazione della Chiesa tende ad apparire come opera esclusiva sua, che lascia in disparte i fedeli non ordinati.

Accanto ai trattati pienamente inseriti nell'ambito della teologia dogmatica, organicamente strutturati e, in una certa misura, completi, continuavano ad essere pubblicati altri trattati in gran parte apologetici, con una aggiunta strettamente dogmatica di minore estensione. In questa linea c'è da menzionare il *De Ecclesia Christi*, in due volumi, di Timoteo Zapelena, la cui prima edizione è del 1940⁶². Soltanto la seconda metà del secondo volume costituisce un trattato dogmatico sulla Chiesa Corpo mistico di Cristo⁶³. Al centro si considerano le questioni concernenti Cristo capo della Chiesa, e si aggiungono i temi controversi sulla condizione degli eretici, scismatici, scomunicati e peccatori, nonché sull'anima del Corpo mistico.

⁶² Faccio riferimento alle posteriori edizioni rivedute: T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I-II, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1955⁶, 1954².

⁶³ Il primo volume è apologetico e si colloca in continuità col trattato sulla vera religione. Vi si espongono l'istituzione della Chiesa da parte di Cristo, la sua natura gerarchica e le note che consentono di individuarla. La prima metà del secondo volume è apologetico-dogmatica e comprende le questioni relative all'episcopato, il magistero della Chiesa, la Tradizione, il fine di rendere perenne l'opera della redenzione e la necessità per la salvezza.

Non si può dunque parlare di un vero trattato dogmatico sulla Chiesa. Una simile logica si trova nei trattati *De Ecclesia*, inclusi entro la Teologia fondamentale, di Pietro Parente, pubblicato nel 1947⁶⁴ e di Joaquín Salaverri, del 1954⁶⁵. Al contrario altri autori, come Albert Lang, sostenevano la convenienza di mantenere ben distinta la trattazione apologetica della Chiesa, entro la teologia fondamentale, dalla trattazione dogmatica⁶⁶.

Vi erano pure dei trattati sulla Chiesa, inseriti entro i manuali di dogmatica, ma che rinunciavano ad una trattazione completa, considerando che gran parte della materia spettava all'apologetica fondamentale. È il caso, ad esempio, del manuale di Matthias Premm, la cui prima edizione risale al 1952⁶⁷. Il filo conduttore è la considerazione della Chiesa quale Corpo di Cristo e il tutto viene svolto in tre parti: 1) la Chiesa è il Corpo di Cristo, secondo la Rivelazione; 2) lo Spirito Santo, anima della Chiesa (lato invisibile della Chiesa); 3) il lato visibile del Corpo di Cristo. In questa terza parte si considerano,

⁶⁴ Faccio riferimento alla terza edizione: P. PARENTE, *Theologia fundamentalis: Apologetica - De Ecclesia*, («Collectio theologica Romana ad usum seminariorum», 1), Marietti, Casale 1950³. Il *De Ecclesia* è diviso in due sezioni: la prima (ecclesiologia storica) continua ad essere apologetica; la seconda è intitolata *Ecclesiologia dogmatica*. Questa sezione è divisa in cinque capitoli: conferma dogmatica del fatto che la Chiesa cattolica è quella vera; la Chiesa quale Corpo mistico di Cristo; la sua struttura gerarchica e giuridica; la sua preminenza sullo Stato e il suo dinamismo espansivo; il mistero della Chiesa (sposa, madre vergine, sacerdotale, con un triplice stato).

⁶⁵ Faccio riferimento alla quarta edizione: J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, in M. NICOLAU - J. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, I: *Theologia fundamentalis*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958⁴, pp. 501-993. Nelle due prime parti, rispettivamente, sulla costituzione gerarchica della Chiesa e sul magistero ecclesiastico, l'autore segue un metodo misto, apologetico e dogmatico. Nella terza parte, sulla natura soprannaturale e sulle proprietà della Chiesa, espone, con metodologia prettamente dogmatica, i seguenti temi: il fine soprannaturale della Chiesa, la sua qualità di società perfetta, la Chiesa Corpo mistico di Cristo, i suoi membri e la sua necessità per la salvezza, le proprietà e note, la triplice potestà di magistero, di governo e di santificazione.

⁶⁶ Cfr. A. LANG, *Fundamentaltheologie*, II: *Der Auftrag der Kirche*, Max Hueber, München 1968⁴, pp. 16-19 (la prima edizione è del 1954). Egli sostiene che la fusione dei trattati apologetico e dogmatico, pur avendo il vantaggio di evitare la ripetizione di temi e di accentuare l'unità di contenuto, provoca una confusione metodologica assai negativa. Di conseguenza costruisce il secondo volume della sua teologia fondamentale, dedicato interamente alla *demonstratio catholica*, col metodo strettamente apologetico.

⁶⁷ Faccio riferimento alla terza edizione: M. PREMM, *Katbolische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*, II: *Christus, Maria, Kirche*, Herder, Wien 1959³, pp. 432-565.

successivamente, la visibilità della Chiesa in generale, il capo visibile (gerarchia), i membri visibili.

Il Compendio di teologia dogmatica di Ludwig Ott⁶⁸ introduceva la parte sulla Chiesa senza rinunce tematiche da lasciare all'apologetica, ma di fatto risultava un trattato ancora incompleto, che non beneficiava convenientemente degli sviluppi ormai raggiunti dall'ecclesiologia⁶⁹. Anche il compendio di ecclesiologia de Pierre-André Liégé⁷⁰ offriva una trattazione piuttosto dogmatica della Chiesa, ma pure incompleta, anche per l'ecclesiologia di quell'epoca⁷¹.

VII. I trattati sulla Chiesa in prossimità del Concilio Vaticano II

Nei decenni attorno alla metà del secolo XX i saggi sui temi ecclesiologici si moltiplicavano, facendo emergere temi ancora poco considerati nei trattati sulla Chiesa: ad esempio, la sacramentalità della Chiesa⁷², la Chiesa come comunione⁷³, la Chiesa e l'Eucaristia⁷⁴, la Chiesa particolare⁷⁵, i laici⁷⁶. Specialmente l'annuncio, il 25

⁶⁸ L. OTT, *Grundriss der Dogmatik*, Herder, Freiburg im Br. 1954.

⁶⁹ La parte sulla Chiesa è divisa in sei capitoli: 1) origine divina della Chiesa; 2) la costituzione della Chiesa; 3) le potenze informanti interne della Chiesa (Cristo e lo Spirito Santo); le proprietà e le particolarità essenziali della Chiesa; 5) la necessità della Chiesa; 6) la comunione dei santi.

⁷⁰ P.-A. LIÉGÉ, *Le Mystère de l'Église*, in *Initiation théologique*, par un groupe de théologiens, IV: *L'économie du salut*, Cerf, Paris 1954, pp. 313-412.

⁷¹ La trattazione è divisa in tre parti: 1) il mistero della Chiesa in prospettiva di eternità; 2) la Chiesa pellegrinante (la sua condizione visibile e invisibile, i ministeri ecclesiastici, le proprietà e note, i membri della Chiesa); 3) problemi di Chiesa (l'Azione cattolica, la missione e le missioni, la riunione delle Chiese).

⁷² Cfr. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1953.

⁷³ Cfr. J. HAMER, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris 1962.

⁷⁴ Cfr. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Éditions Montaigne, Paris 1953², pp. 107-137.

⁷⁵ Cfr. Y.-M.-J. CONGAR, *Théologie de l'Église particulière*, in A.-M. HENRY ETC., *Mission sans frontières*, Paris 1960, pp. 17-52; B. BAZATOLE, *L'évêque et la vie chrétienne au sein de l'Église locale*, in Y. CONGAR, B.-D. DUPUY [ed.], *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Cerf, Paris 1962, pp. 329-360.

⁷⁶ Cfr. P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*, Bloud et Gay-Duculot, Paris-Gembloux 1941; ID., *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne*

gennaio 1959, della celebrazione del Concilio Vaticano II e i lavori per la sua preparazione stimolarono i teologi all'approfondimento di diversi temi ecclesologici, poiché subito apparve chiaro che la Chiesa sarebbe stato uno dei temi centrali del Concilio, come di fatto accadde. In questa linea c'è da segnalare l'opera collettiva *Mysterium Kirche*, curata da Ferdinand Holböck e Thomas Sartory, apparsa nel 1962⁷⁷, che era intesa come l'apporto degli autori di lingua tedesca alla teologia della Chiesa in vista del Concilio. Per un certo verso costituiva anche una proposta di strutturazione del trattato sulla Chiesa. Infatti, dopo avere studiato, nel primo capitolo, come la rivelazione si trovi e si trasmetta nella Chiesa, quale tema della teologia fondamentale, la trattazione passa in seguito a considerare il mistero della Chiesa nell'ottica della teologia biblica (Antico e Nuovo Testamento) e nell'ottica della teologia dogmatica. In questo capitolo, Holböck svolge la trattazione seguendo, punto per punto, la sua definizione del mistero della Chiesa: comunità cristomorfica e universale, ordinata gerarchicamente, la quale vive ed agisce mediante, con e in Cristo, nell'unità dello Spirito Santo, per la glorificazione di Dio e la salvezza degli uomini⁷⁸. Questi temi erano già presenti nei più sviluppati trattati dogmatici. Temi nuovi invece venivano suggeriti da alcuni capitoli successivi: la Chiesa e la storia, la Chiesa ed il mondo, il culto della Chiesa⁷⁹.

Già iniziato il Concilio Vaticano II, Palémon Glorieux pubblica, nel 1963, il libro *Nature et Mission de l'Église*, che, sebbene non costituisca propriamente un trattato di ecclesiologia, tuttavia si presenta come una guida per lo studio della Chiesa⁸⁰. Divide l'opera

et moderne, Desclée de Brouwer - Éd. Universelle, Paris-Bruxelles 1950; R. M. SPIAZZI, *La missione dei laici*, Ed. di Presenza, Roma 1951; Y.-M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Cerf, Paris 1953; G. PHILIPS, *Le rôle du laïc* dans l'Église, Casterman, Tournai-Paris 1954.

⁷⁷ F. HOLBÖCK - T. SARTORY [ed.], *Mysterium Kirche: in der Sicht der theologischen Disziplinen*, I-II, Otto Müller Verlag, Salzburg 1962.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*, p. 224.

⁷⁹ Gli autori di questi contributi erano, rispettivamente Josef Wodka, Alfons Auer e Raphael Schulte.

⁸⁰ P. GLORIEUX, *Nature et Mission de l'Église: Une guide pour l'étude de l'Église*, Desclée, Tournai 1963.

in tre parti: 1) mistero e natura della Chiesa; 2) missione della Chiesa; 3) la Chiesa e le sue relazioni (alle chiese cristiane, alle religioni non cristiane, alla società civile, alla cultura ed il progresso). Un apporto positivo del libro è il rilievo dato alla missione della Chiesa. L'autore vi include ciò che altri trattati, sotto la considerazione della struttura della Chiesa, includevano piuttosto entro la natura della Chiesa, vale a dire, la struttura gerarchica e i poteri di insegnamento, di santificazione e di giurisdizione. Vi include inoltre la considerazione generale della missione e lo studio dei soggetti che la svolgono. Invece la trattazione della natura della Chiesa risulta alquanto ridotta; essa è chiaramente cristocentrica, considera la Chiesa quale Corpo di Cristo, ma tralascia praticamente la sua condizione di sposa di Cristo e di popolo di Dio, nonché lo Spirito Santo quale anima della Chiesa.

Nello stesso anno 1963 Ángel Alcalá pubblicò un trattato sulla Chiesa⁸¹, la cui maggiore originalità consiste nel sistematico ricorso alla liturgia per sviluppare la trattazione sulla Chiesa. Egli parte dalla considerazione della Chiesa nella storia della salvezza, concretamente, della Chiesa comunità di salvezza, nuovo popolo di Dio, preparato dal popolo di Dio veterotestamentario. In seguito, per studiare il mistero della Chiesa, analizza le immagini con le quali la Chiesa è descritta nella liturgia. Tutte sono considerate metafore, anche i concetti di tempio, regno, corpo, sposa; in questo modo il discorso rischia di essere evanescente. Nella parte successiva l'autore considera la Chiesa quale comunità di culto; qui introduce lo studio della gerarchia e del laicato. L'ultima parte è dedicata alle proprietà della Chiesa, a cui aggiunge lo studio della maternità della Chiesa e dei rapporti con Santa Maria.

La teologia giungeva al Concilio Vaticano II con una gran varietà di proposte ecclesiologiche. Il panorama dei trattati sulla Chiesa era assai vario. Non si era giunti a un consenso rispetto alla struttura ed ai contenuti, e neppure rispetto alla metodologia. Ovviamente molte verità di fede sulla Chiesa erano ben determinate e chiaramente for-

⁸¹ A. ALCALÁ GALVE, *La Iglesia: Misterio y misión*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1963.

multate; in questo senso l'opera chiarificatrice del Concilio Vaticano I costituiva una luce sicura. Tuttavia non c'era un trattato sulla Chiesa consolidato, bensì tante proposte quanti erano gli autori che avevano intrapreso l'ardua opera di scrivere un *De Ecclesia*.

VIII. I trattati dei primi venticinque anni dopo il Concilio

Il Concilio Vaticano II, coi suoi lavori sia di preparazione sia propriamente sinodali, che coinvolsero non solo i padri conciliari, ma anche un notevole numero di esperti, e, più ancora, coi documenti promulgati, costituì, nella storia della Chiesa, un momento unico di riflessione teologica su se stessa. Al centro vi fu la costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa, ma anche altri documenti fornirono un copioso insegnamento su temi di notevole rilievo ecclesiologicalo: il rapporto della Chiesa col mondo (costituzione pastorale *Gaudium et spes*), la liturgia quale culmine e fonte della vita della Chiesa (costituzione *Sacrosanctum Concilium*), il ministero ecclesiastico (decreti *Christus Dominus* e *Presbyterorum Ordinis*), l'apostolato dei laici (decreto *Apostolicam actuositatem*), l'attività missionaria della Chiesa (decreto *Ad gentes*), la vita religiosa (decreto *Perfectae caritatis*), l'ecumenismo (decreto *Unitatis redintegratio*), il rapporto della Chiesa con le religioni non-cristiane (dichiarazione *Nostra aetate*). Naturalmente tutto questo cumulo di dottrina avrebbe determinato l'orientamento dei trattati postconciliari di ecclesiologia. Si era arrivati al Concilio in una situazione di grande dispersione teoretica. Che cosa sarebbe accaduto dopo? Si sarebbe giunti ad un momento di convergenza?

I primi trattati di ecclesiologia dopo il Concilio⁸², pur nella dispersione strutturale e di contenuto, presentano alcuni punti di con-

⁸² H. KÜNG, *Die Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1967 (traduzione italiana: *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969); P. FAYNEL, *L'Église*, I-II, («Le Mystère Chrétien», 15-16), Desclée, Paris 1970; M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Handbuch katholischer Dogmatik*, II, Max Hueber, München 1970, pp. 1-529 (*Die Kirche*); L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, Cerf, Paris 1970 (traduzione italiana: *La Chiesa di Dio: Corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Cittadella, Assisi 1971); B. GHERARDINI, *La Chiesa Arca dell'Alleanza: la sua genesi il suo paradosso i suoi poteri il suo servizio*, Pontificia Università Lateranense - Città Nuova Editrice, Roma

vergenza. Prima caratteristica comune è l'inserimento della Chiesa entro la storia della salvezza, con uno studio biblico della Chiesa nell'Antico e nel Nuovo Testamento, che precede la trattazione sistematica⁸³. Anche prima della parte sistematica gli autori inseriscono una storia dell'ecclesiologia⁸⁴.

L'organizzazione della parte sistematica è notevolmente diversificata. Coincidono, però, nel cominciare con lo studio del mistero della Chiesa in se stesso: alla trattazione della Chiesa quale corpo di Cristo, si aggiunge quella di popolo di Dio⁸⁵; alcuni sviluppano pure gli aspetti pneumatologici (Küng, Faynel, Schmaus) e sponsali della Chiesa sposa di Cristo (Faynel, Schmaus, Collantes)⁸⁶. Gherardini sceglie altri temi: dopo lo studio della Chiesa in quanto mistero, ne considera la sacramentalità e la comunione⁸⁷.

Nello studio della struttura organica della Chiesa, la considerazione del sacerdozio comune dei fedeli⁸⁸ e del ruolo attivo dei laici acquista maggior peso che nei trattati anteriori al Concilio, però l'in-

1971; J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra*, I-II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972; J. FEINER - M. LÖHRER [ed.], *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*: 4/1-2: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972-1973 (traduzione italiana: *Mysterium Salutis: Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, 7-8: *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1972-1975; l'opera è collettiva e per ogni capitolo, e alle volte sezione, l'autore è diverso).

⁸³ Louis Bouyer non contiene lo studio biblico specifico, neppure Hans Küng e Michael Schmaus, per quanto riguarda l'Antico Testamento.

⁸⁴ Fa eccezione Gherardini, ma poi nell'altro manuale da lui pubblicato nel 1988 (*La Chiesa: Mistero e Servizio*, Associazione Apollinare Studi, Roma 1988) include una breve storia dell'ecclesiologia. Schmaus inserisce questa storia, alquanto breve, dopo lo studio del mistero della Chiesa, nelle sue dimensioni cristologiche e pneumatologiche, e prima della considerazione della sua struttura organica.

⁸⁵ Nel *Mysterium Salutis* la trattazione del mistero della Chiesa si incentra sulla Chiesa come sacramento universale di salvezza.

⁸⁶ Bouyer tratta la sponsalità della Chiesa nel penultimo dei dodici capitoli.

⁸⁷ Gherardini nel surriferito manuale del 1988 include i temi della Chiesa popolo di Dio e Corpo Mistico, nonché Maria e la Chiesa.

⁸⁸ Riguardo al libro di Hans Küng, la Congregazione per la Dottrina della Fede, in una Dichiarazione del 15 febbraio 1975 (cfr. AAS 67 [1975], 203-204), avvertì di alcuni errori presenti in esso, concretamente sulla possibilità di un battezzato non ordinato di consacrare l'Eucaristia in casi di necessità, e circa il magistero della Chiesa e la sua infallibilità. In un'altra Dichiarazione del 15 dicembre 1979 (AAS 72 [1980], 90-92), la stessa Congregazione avvertì che l'autore continuava a diffondere gli stessi errori, specie sull'infalibilità, in opere pubblicate successivamente.

serimento di questi temi nell'architettura del trattato risulta molto diversificato, a seconda degli autori.

Faynel e Collantes assegnano un grande spazio — il secondo volume dei loro trattati — al tema della missione della Chiesa. Faynel divide questa parte in quattro capitoli: 1) la missione cattolica della Chiesa (caratteristiche, responsabili, tappe essenziali, indefettibilità della Chiesa, attributi e note della Chiesa); 2) la Chiesa, sacramento unico di salvezza (necessità, gradi di appartenenza alla Chiesa, l'ecumenismo); 3) la triplice funzione e il triplice potere della Chiesa; 4) la missione in rapporto ai valori e alle istituzioni temporali. Collantes segue un altro schema: missione della Chiesa di continuare l'opera di Cristo, vocazione universale alla santità, necessità della Chiesa per la salvezza, la funzione di servizio della gerarchia, il magistero della Chiesa, la missione della Chiesa di servizio al mondo, la missione specifica del laico, Maria prototipo e modello della Chiesa. Non sembrano tentativi ben riusciti, anzi si è ancora lontani da uno schema adeguato di trattazione di questo tema; nondimeno il fatto di dedicargli un ampio spazio è già un gran passo in avanti, perché consente di studiare la Chiesa sotto il profilo della causa finale, mettendo a fuoco la sua attività e concedendo spazio al rapporto della Chiesa con il mondo.

Due trattati includono lo studio dei sacramenti entro l'ecclesiologia, quello di Schmaus ed il *Mysterium Salutis*. Schmaus lo fa nell'ultimo capitolo, che per estensione occupa la metà del trattato ed è intitolato «La sacramentalità della Chiesa». Prima considera la sacramentalità in generale, Cristo come sacramento fondamentale, la Chiesa quale comunione efficace di salvezza, la sua attività di salvezza nella parola, per poi presentare i sette sacramenti come forme di espressione della sacramentalità complessiva della Chiesa. Invece il *Mysterium Salutis*, dopo i capitoli biblici e storici, assume il concetto di sacramentalità della Chiesa come chiave dello studio del suo mistero. Più avanti, già nel secondo volume dell'ecclesiologia, studia i sacramenti come articolazioni del sacramento radicale, ovvero della Chiesa. Con l'inserimento dei sacramenti entro l'ecclesiologia, questa risulta ingigantita, con evidenti difficoltà per l'organizzazione degli studi teologici. Difatti è una proposta che ha avuto poco seguito.

Nella seconda metà degli anni '70 sono da segnalare quattro trattati. In due di essi gli autori costruiscono la loro sintesi ecclesiologicala attorno ad un'idea: Severino Dianich sceglie quella della Chiesa concepita come l'evento che si compie quando viene proclamato l'annuncio di Cristo e da esso nasce una comunione di fede⁸⁹; Vittorio Mondello presenta la Chiesa alla luce del mistero della Trinità⁹⁰. Per Dianich la comunione acquista un rilievo di primo piano⁹¹, invece i temi della Chiesa corpo e sposa di Cristo, tempio e famiglia di Dio quasi scompaiono, come anche la Chiesa e le religioni, e la realizzazione escatologica della Chiesa. Mondello divide i diversi temi ecclesiologicali fra le tre parti in cui egli struttura il trattato: la Chiesa del Padre, la Chiesa del Verbo incarnato, la Chiesa dello Spirito Santo. Questo schema mette bene in rilievo l'origine trinitaria della Chiesa, ma può indurre il lettore a pensare che le opere della Trinità riguardo alla Chiesa siano divise fra le tre Persone divine, e quindi a cadere nell'errore di non considerare comuni le opere *ad extra* della Trinità. L'autore aggiunge una quarta parte su Maria Madre di Dio e della Chiesa.

I trattati di Arialdo Beni⁹² e di Juan José Hernández Alonso⁹³ si trovano più nella linea degli altri trattati di quel decennio. Quello di Beni emerge soprattutto perché risulta abbastanza completo, per quanto attiene ai temi considerati: dedica infatti sufficiente spazio

⁸⁹ Cfr. S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Genova 1987³, p. 7 (la prima edizione è del 1975). Non è un trattato né un manuale in senso proprio, ma piuttosto un saggio rivolto a un pubblico più ampio dei cultori e degli studenti di teologia.

⁹⁰ V. MONDELLO, *La Chiesa del Deo Trino*, Dehoniane, Napoli 1978.

⁹¹ Egli divide il suo saggio in quattro parti: 1) l'evento (l'annuncio; l'ambito dell'annuncio, il Regno di Dio; i precedenti dell'annuncio, storia del popolo di Dio; il frutto dell'annuncio, la comunione); 2) gli strumenti dell'evento (lo strumento dell'oggettivo, la Sacra Scrittura; lo strumento della comunione, il sacramento; lo strumento dell'interpersonale, ministero e carismi); 3) le dimensioni strutturali dell'evento (cattolicità, apostolicità, unità); 4) la Chiesa e il mondo (la Chiesa oltre il mondo; la Chiesa nel mondo).

⁹² A. BENI, *La nostra Chiesa*, 5ª edizione riveduta, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1982. A partire dalla quarta edizione, nel 1977, l'autore abbandonò la distinzione in due parti, apologetica e dogmatica, rifondendo il libro in un'unica trattazione del mistero della Chiesa e della sua missione e raccogliendo il magistero del Concilio Vaticano II.

⁹³ J. J. HERNÁNDEZ ALONSO, *La nueva creación: Teología de la iglesia del Señor*, Sigüeme, Salamanca 1976

alla Chiesa sposa e madre, sacramento e comunione; anche alla missione della Chiesa e alla teologia della Chiesa particolare, nonché ai laici; include pure una sezione sulla Chiesa e le religioni non cristiane. Il libro di Hernández Alonso manca di completezza di contenuti; praticamente vi sono tralasciati temi in quegli anni ormai acquisiti nell'ecclesiologia: sacramentalità della Chiesa, la Chiesa quale comunione, la missione della Chiesa, la Chiesa e Maria.

Negli anni '80 del secolo XX i trattati di ecclesiologia mostrano nei loro autori una continuità col decennio precedente per quanto attiene alla consapevolezza di dovere includervi le nuove tematiche che, pur accennate prima del Vaticano II, solo dopo il Concilio apparivano sempre più ineludibili e, al contempo, di cercare — solo alcuni autori — un concetto chiave attorno al quale costruire la trattazione sistematica sulla Chiesa. Il numero di trattati non è elevato⁹⁴: si possono segnalare quelli di Johann Auer⁹⁵, di Hoffmann-Légrand-Tillard⁹⁶, di Jean-Hervé Nicolas⁹⁷, di Robert Kress⁹⁸, di Battista

⁹⁴ Le monografie sono numerose e andrebbero esaminate in una storia dell'ecclesiologia, anche per quanto concerne il loro influsso sui trattati *De Ecclesia*; tuttavia, poiché non sono dei veri trattati, non le includo in questa rassegna, che diventerebbe in questo modo un'altra monografia. Alcune, di primo acchito, visto il loro spessore e la centralità tematica, potrebbero sembrare dei trattati, ma ad un esame più attento rivelano il loro carattere monografico. Per fare un esempio, si veda il libro di J.-M.-R. TILLARD, *Église d'églises: L'ecclesiologie de communion*, Cerf, Paris 1987. Come studio della comunione è abbastanza completo, ma se fosse proposto come trattato gli sarebbe addebitata la mancanza di molti temi fondamentali, come la preparazione veterotestamentaria, lo Spirito Santo nella Chiesa, la Chiesa quale tempio e famiglia di Dio e sposa di Cristo, i laici, la missione della Chiesa, le proprietà della Chiesa, la Chiesa e le religioni non cristiane, ecc. Trattati e monografie hanno metodologie ed esigenze ben diverse.

⁹⁵ J. AUER, *Die Kirche: Das allgemeine Heilssakrament*, («Kleine katholische Dogmatik», 8), Pustet, Regensburg 1983 (traduzione italiana: *La Chiesa*, [«Piccola dogmatica cattolica», 8], Cittadella Editrice, Assisi 1988).

⁹⁶ J. HOFFMANN - H. LEGRAND - J.-M.-R. TILLARD, *Ecclesiologie*, in B. LAURET - F. REPOULÉ [ed.], *Initiation à la pratique de la théologie*, III: *Dogmatique 2*, Cerf, Paris 1983, pp. 53-466.

⁹⁷ J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique: de la Trinité à la Trinité*, Éditions Universitaires - Beauchesne, Fribourg-Paris 1985, pp. 625-791 (L'Église).

⁹⁸ R. KRESS, *The Church: Communion, Sacrament, Communication*, Paulist Press, New York-Mahwah 1985.

Mondin⁹⁹ e di Miguel Garijo-Guembe¹⁰⁰, nonché il manualetto di Carlo Porro¹⁰¹.

I nuovi temi non sono sempre presenti in ogni trattato. Gli aspetti sponsali del mistero della Chiesa praticamente mancano in Auer e Garijo-Guembe, quelli pneumatologici pure in Auer, come anche la missione della Chiesa non trova spazio adeguato nei trattati di Hoffmann-Legrand-Tillard e di Nicolas, e quest'ultimo sviluppa troppo poco la struttura gerarchica della Chiesa, che viene rimandata alla sezione sul sacramento dell'ordine. Garijo-Guembe non considera gli aspetti mariologici della Chiesa e neppure offre un capitolo storico sull'ecclesiologia, ma in un certo qual modo questo viene compensato da una particolare attenzione alle istanze della teologia degli autori ortodossi e protestanti. Inoltre c'è da encomiare che abbia dedicato una sezione a «Chiesa ed Eucaristia», allorché tratta l'essenza della Chiesa; è questo un punto purtroppo assente in quasi tutti i trattati.

I trattati di Nicolas e di Hoffmann-Legrand-Tillard sono costruiti attorno ad un'idea, coincidendo in questo metodologicamente con quelli di Dianich e di Mondello. L'idea chiave di Nicolas è la sacramentalità della Chiesa. Invece l'altro trattato è incentrato sulla Chiesa locale, che diventa decisiva per capire la struttura della Chiesa e la stessa Chiesa universale quale comunione delle Chiese locali. Un'altra caratteristica comune a questi due trattati è l'inserimento dello studio dei sacramenti nell'ecclesiologia, come facevano Schmaus ed il *Mysterium salutis*.

Il trattato di Mondin è abbastanza completo, per quanto riguarda i temi considerati, ma non appare chiaro un filo conduttore. Difatti nel 1993 ha pubblicato un altro trattato¹⁰², nel quale

⁹⁹ B. MONDIN, *La Chiesa, primizia del Regno: Trattato di ecclesiologia*, («Corso di teologia sistematica», 7), Dehoniane, Bologna 1986.

¹⁰⁰ M. M. GARIJO-GUEMBE, *Gemeinschaft der Heiligen: Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1988.

¹⁰¹ C. PORRO, *La Chiesa: Introduzione teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1985. La prima metà è uno studio biblico e storico dell'ecclesiologia. La seconda metà è la parte sistematica, ma risulta troppo breve: molti temi sono poco più che enunciati.

¹⁰² B. MONDIN, *La Chiesa sacramento d'amore: Trattato di ecclesiologia*, («Nuovo Corso di Teologia Dogmatica», 4), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993.

assume il concetto della Chiesa quale sacramento di amore come chiave di lettura della parte sistematica, dopo la parte biblico-storica. La Chiesa quindi viene vista, successivamente, come Famiglia di Dio (se ne esamina la natura e le proprietà), come Corpo di Cristo (vi si considerano i membri della Chiesa e la sua struttura gerarchia e sacramentale), e come Tempio dello Spirito (carismi e funzioni della Chiesa). Un'ultima sezione sulle nuove sfide e i nuovi compiti per la Chiesa (nuova evangelizzazione e inculturazione) conclude il libro.

Il manuale di Kress si colloca su una linea metodologica abbastanza divergente da quella degli altri manuali di quel decennio. Non contiene una prima parte biblico-storica. Dopo un primo capitolo introduttorio su Dio e la religione, divide la trattazione sulla Chiesa in tre capitoli. Nel primo la considera come comunione e ne studia l'origine trinitaria, la fondazione ad opera di Cristo, l'essere popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo, sposa, memoria e tradizione di Cristo, convocazione del Signore (Chiesa locale, Chiesa universale, Chiesa regionale). Nel secondo capitolo l'autore considera la Chiesa come sacramento e studia soprattutto i sacramenti in generale. Nel terzo capitolo considera la Chiesa quale sistema di comunicazione e vi studia il discepolato rispetto a Cristo, la comunicazione di doni, l'autorità nella Chiesa, il sacerdozio ordinato e la santità. Non sembra un tentativo riuscito perché troppi temi ne restano fuori: le proprietà della Chiesa, la sua missione, la necessità per la salvezza, il rapporto con le religioni non cristiane, la Chiesa e la Vergine Maria, gli aspetti escatologici della Chiesa.

IX. Il boom dei trattati di ecclesiologia nell'ultimo decennio del secolo XX

Negli ultimi dieci anni del millennio il numero dei trattati di ecclesiologia è stato sorprendentemente elevato. Nei due primi anni del decennio si pubblicarono le ecclesiologie di Cettina Militello¹⁰³,

¹⁰³ C. MILITELLO, *Ecclesiologia*, («Manuali di base», 24), Piemme, Casale Monferrato 1991.

di Siegfried Wiedenhofer¹⁰⁴ e di Medard Kehl¹⁰⁵. La prima è un manuale abbastanza ridotto che non offre particolarità di rilievo rispetto ai trattati fino ad allora pubblicati¹⁰⁶. Neppure la seconda presenta molti elementi di novità¹⁰⁷, tranne l'ultimo capitolo, nel quale si esaminano le forme fondamentali della Chiesa: Chiesa locale episcopale e Chiesa universale, ma anche altri tipi di comunità (domestica, personale e di base, e parrocchiale). Il discorso teologico sulla Chiesa particolare era ormai presente in diversi trattati ecclesiologici, molto di meno quello sulle comunità ecclesiali minori, e qui sta l'elemento di novità di contenuto.

L'ecclesiologia di Kehl appare costruita attorno ad un concetto chiave, quello di comunione. L'autore si discosta dagli altri ecclesiologi soprattutto riguardo alla metodologia, che nei suoi intenti è una fenomenologia teologica, la quale determina le parti del trattato. Prima egli presenta la sua precomprensione teologica della Chiesa, che costituisce l'orizzonte ermeneutico di intelligenza delle successive indagini fenomenologiche. Tale precomprensione è la teologia della comunione del Concilio Vaticano II. Successivamente presenta le indagini fenomenologiche sulla Chiesa secondo le modalità,

¹⁰⁴ S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis: Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1992 (traduzione italiana: *La Chiesa: Lineamenti fondamentali di ecclesiologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994). Nello stesso anno l'autore pubblicò una versione più ridotta del manuale, con gli stessi contenuti e struttura, entro l'opera collettiva: T. SCHNEIDER [ed.], *Handbuch der Dogmatik*, 2, Patmos, Düsseldorf 1992, pp. 47-154 (*Ekklesiologie*).

¹⁰⁵ M. KEHL, *Die Kirche: Eine katholische Ekklesiologie*, Echter, Würzburg 1992 (traduzione italiana: *La Chiesa: Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995).

¹⁰⁶ Non contiene una parte biblico-storica. È diviso in tre parti: 1) l'essere della Chiesa (popolo di Dio, corpo e sposa di Cristo, sacramento e proprietà); 2) lo Spirito tra l'essere e l'agire della Chiesa; 3) l'agire della Chiesa (sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale).

¹⁰⁷ Wiedenhofer segue il criterio molto condiviso di strutturare il trattato in due parti: la prima, biblico-storica; la seconda, sistematica. Nella seconda, studia dapprima l'essenza della Chiesa (comunione, comunità dei credenti, popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo, sacramento di salvezza), poi l'agire fondamentale della Chiesa, strutturato secondo una triplice modalità: annuncio e testimonianza (*martyria*); culto sacramenti e preghiera (*leitourgia*); servizio della carità (*diakonia*). La terza sezione considera le quattro proprietà della Chiesa, e la quarta sezione, le forme fondamentali della Chiesa.

rispettivamente, della filosofia sociale, della sociologia della religione, della teologia biblica, della storia dei dogmi e della teologia sistematica. Le tre ultime modalità potrebbero far pensare a una coincidenza con gli altri manuali; ma non è così, perché il metodo fenomenologico determina una notevole differenza da essi e c'è da dubitare che sia veramente adatto alla dogmatica.

Anche attorno a un concetto chiave è costruita la parte sistematica del manuale, pubblicato nel 1993, di Pietro Fietta¹⁰⁸: il concetto di salvezza. Il momento sistematico è preceduto da una storia dell'ecclesiologia e da uno studio della Chiesa nella Bibbia ed è diviso in tre sezioni: la prima considera brevemente il mistero stesso della salvezza; la seconda, quella più consistente, vede la Chiesa come diakonia della salvezza e ne studia l'origine nelle missioni trinitarie, la natura, quale comunione e popolo di Dio, la struttura (Chiesa universale e Chiesa particolare; Chiesa cattolica e apostolica) e la missione; la terza sezione considera la necessità della Chiesa per la salvezza; alla fine Maria viene vista in rapporto alla Chiesa.

Nel 1994 sono da segnalare due trattati, di Manuel Sánchez Monge¹⁰⁹ e di Jürgen Werbick¹¹⁰, e una introduzione all'ecclesiologia di Salvador Pié-Ninot¹¹¹. I due trattati sono rappresentativi di due linee metodologiche che, a poco a poco, si affermano tra gli autori dei trattati ecclesiologici. Sánchez Monge può essere assegnato alla serie di quegli autori che cercano soprattutto la compiutezza nella trattazione, con una struttura generale, non determinata da un'idea che funge da chiave di lettura, ma che in sostanza, dopo i capitoli iniziali biblico-storici, risponde alle domande sull'origine trinitaria, la natura, le proprietà, la struttura ministeriale e la missione della

¹⁰⁸ P. FIETTA, *Chiesa diakonia della salvezza: Lineamenti di Ecclesiologia*, Messaggero, Padova 1993.

¹⁰⁹ M. SÁNCHEZ MONGE, *Ecclesiología: La Iglesia, misterio de comunión y misión*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994.

¹¹⁰ J. WERBICK, *Kirche: Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Herder, Freiburg im Breisgau 1994 (traduzione italiana: *La Chiesa: Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brascia 1998).

¹¹¹ S. PIÉ-NINOT, *Introduzione alla ecclesiologia*, Piemme, Casale Monferrato 1994.

Chiesa. L'introduzione di Pié-Ninot, che consiste in una breve introduzione dei temi fondamentali dell'ecclesiologia, si colloca pure in questa linea.

Werbick, invece, si colloca nella linea degli autori che tentano di costruire l'ecclesiologia attorno a un concetto chiave; nel suo caso, quello delle tensioni fondamentali dell'essere Chiesa. Per portarle ad espressione egli si avvale, nei successivi capitoli, di quelle che considera metafore ecclesiologiche fondamentali: popolo di Dio, cristianità, popolo in cammino, tempio dello Spirito Santo, casa e famiglia di Dio, casta meretrice, sposa verginale e madre dei credenti, corpo di Cristo, comunione e gerarchia, sacramento fondamentale.

Nel 1995 tre trattati si sono fatti presenti agli studiosi di ecclesiologia: gli autori sono Gerhard Ludwig Müller¹¹², Peter Neuner¹¹³ e Bruno Forte¹¹⁴. I due primi sono parti di manuali complessivi di teologia dogmatica, il terzo ha le caratteristiche di un trattato, pur senza la tipicità pedagogica del manuale. L'ecclesiologia di Müller è alquanto breve: prima fa una rassegna delle affermazioni dottrinali essenziali, poi offre una trattazione biblico-storica e, infine, la parte sistematica sulla Chiesa, dove ne studia l'origine trinitaria, le attuazioni fondamentali (*martyria, leiturgia, diakonia*), la costituzione sacramentale-carismatica e il compimento escatologico. Neuner divide la sua trattazione in tre parti: 1) la fondazione della Chiesa; 2) le sue forme di realizzazione dall'epoca apostolica fino al Concilio Vaticano II, quindi con una metodologia prevalentemente storica; 3) uffici e stati nella Chiesa, senza ordine sistematico: i laici, l'episcopato, il sacerdote, il diaconato, l'assistente pastorale (*Pastoralreferent*), il papato.

¹¹² G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik: Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder; Freiburg-Basel-Wien 1995, pp. 569-626 (traduzione italiana: *Dogmatica cattolica: Per lo studio e la prassi della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 691-760).

¹¹³ P. NEUNER, *Ekklesiologie - Die Lehre von der Kirche*, in W. BEINERT [ed.], *Glaubenszugänge: Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, 2, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, pp. 399-578.

¹¹⁴ B. FORTE, *La Chiesa della Trinità: Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

Bruno Forte, come aveva fatto Mondello, costruisce il trattato attorno all'idea chiave del mistero trinitario. La trattazione è, dall'inizio, sistematica, senza premettere uno studio biblico-storico, come altri trattati. Nella prima parte l'autore esamina l'origine trinitaria della Chiesa (Popolo di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito Santo), e in questo coincide con altri autori. Nella seconda parte considera la forma trinitaria della Chiesa, che si può riassumere nella comunione, e vi include lo studio della Chiesa particolare e della Chiesa universale nonché dei ministeri di unità (papato ed episcopato). La terza parte, nella prospettiva della destinazione trinitaria della Chiesa, tratta la missione della Chiesa, includendo il suo rapporto al mondo, con la considerazione inoltre della sua indole escatologica, della vocazione universale alla santità e di Maria come icona della Chiesa.

Agli inizi del 1997 Marcello Semeraro pubblica il suo manuale di ecclesiologia¹¹⁵, con una impostazione chiaramente trinitaria, coincidente in gran parte con quella di Bruno Forte, benché non sembra conoscerne il trattato appena presentato. Anche lui non premette uno studio biblico-storico e costruisce sistematicamente il trattato dal primo capitolo. Nel considerare la Chiesa in cammino verso la Trinità, concede poco spazio alla sua missione e mette a fuoco tre temi: la sacramentalità, la necessità per la salvezza, e la mariologia ecclesiologica.

Due manuali sono da segnalare tra le pubblicazioni ecclesiologiche del 1998, rispettivamente di Eloy Bueno de la Fuente¹¹⁶ e di Umberto Casale¹¹⁷. Bueno, dopo una breve storia dell'ecclesiologia, sceglie come architettura del manuale gli elementi dell'articolo del Simbolo di Nicea-Costantinopoli: «Credo la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica». Di conseguenza divide il trattato in cinque parti: 1) Credo la Chiesa (Popolo di Dio, Corpo di Cristo, tempio dello

¹¹⁵ M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione: Manuale di ecclesiologia*, EDB, Bologna 1997.

¹¹⁶ E. BUENO DE LA FUENTE, *Ecclesiología*, («Sapientia Fidei: Serie de Manuales de Teología», 12), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998.

¹¹⁷ U. CASALE, *Il mistero della Chiesa: Saggio di ecclesiologia*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1998.

Spirito Santo, comunione e sacramento); 2) la Chiesa una (comunione di Chiese, altre realizzazioni della Chiesa quali sono la parrocchia, la famiglia, le comunità di base e i nuovi movimenti, l'ecumenismo); 3) la Chiesa apostolica (la Chiesa quale comunità; le forme di esistenza ecclesiale: laici, vita consacrata e ministero ordinato; l'episcopato; il primato, l'infallibilità); 4) la Chiesa cattolica (la missione, la Chiesa nel mondo e tra le religioni del mondo); 5) la Chiesa santa (vi include il rapporto a Maria). In questo modo l'origine della Chiesa in Cristo risulta poco tematizzata (praticamente un accenno). Inoltre, tra le analogie bibliche della Chiesa non si studiano quelle di sposa di Cristo e famiglia di Dio. C'è da aggiungere — e l'osservazione non riguarda soltanto Bueno — che ormai è largamente condiviso il bisogno di includere una sezione mariologica nell'ecclesiologia, ma l'accordo scompare allorché si tratta di assegnarle una collocazione nell'insieme del trattato.

Casale segue l'opzione di far precedere alla trattazione sistematica un approccio biblico, di modeste dimensioni, e una storia dell'ecclesiologia, relativamente estesa. Nella parte sistematica, prima tenta di determinare la natura della Chiesa attraverso lo studio successivo dell'origine, nomi e figure, e la sua qualità di popolo messianico di Dio e di sacramento di salvezza. In seguito considera le quattro proprietà essenziali e il servizio della comunione, dove include il sacerdozio universale dei fedeli, il ministero ecclesiastico e i carismi. Seguono la trattazione della Chiesa locale, del rapporto Chiesa-mondo e l'indole escatologica della Chiesa, dove dedica una sezione a Maria. La missione della Chiesa risulta poco tematizzata.

La rassegna dei trattati di ecclesiologia ne conosce tre nel 1999, rispettivamente di José Antonio Sayés¹¹⁸, di Claudio García Extreño¹¹⁹ e di Casiano Floristán¹²⁰. Il trattato di Sayés è un manuale di studio. Senza premettere una storia dell'ecclesiologia passa direttamente a considerare, nella prima parte, le origini della Chiesa (origine trinitaria, preparazione nell'Antico Testamento, Gesù e la

¹¹⁸ J. A. SAYÉS, *La Iglesia de Cristo: Curso de Ecclesiología*, Palabra, Madrid 1999.

¹¹⁹ C. GARCÍA EXTREÑO, *Ecclesiología: Comunión de vida y misión al mundo*, San Esteban - Edibesa, Salamanca-Madrid 1999.

¹²⁰ C. FLORISTÁN, *La Iglesia, comunidad de creyentes*, Sígueme, Salamanca 1999.

Chiesa, la successione apostolica). La seconda parte contiene una descrizione teologica della Chiesa (corpo di Cristo, popolo di Dio, sacramento di Cristo, comunione, note) e lo studio della struttura gerarchica, seguito da quello sui laici e sui religiosi. La terza parte esamina la missione della Chiesa, inserendo alla fine una sezione mariologica. Chiude il trattato un'appendice sulla Chiesa e il potere temporale. Come struttura del trattato non offre elementi di novità. Neppure offre elementi di novità, per quanto attiene all'impostazione e alla struttura, il libro di García Extremeño¹²¹.

Il libro di Floristán, negli intenti dell'autore, è un trattato di ecclesiologia, ma non ha le caratteristiche del manuale di studio, per una certa mancanza di sistematicità. Difatti l'autore avvisa il lettore che non intende fare un'ecclesiologia dogmatica¹²². Ha un concetto chiave di comprensione, quello di comunità, ed è diviso in cinque parti. La prima parte espone l'origine e l'evoluzione della Chiesa fino al Concilio Vaticano II. La seconda è dedicata alla dottrina ecclesiologica del Concilio. Nella terza parte si considerano i tratti essenziali della Chiesa: comunione, popolo di Dio, sacramento di salvezza, unità della Chiesa, collegialità. Nella quarta parte se ne studia la dimensione comunitaria. La quinta parte è dedicata ad alcune questioni dibattute: le conferenze episcopali, la famiglia quale «Chiesa domestica», la Chiesa e il potere, le sette, le sfide alla Chiesa. Pur essendo un trattato alquanto esteso, restano fuori diversi temi importanti: la Chiesa corpo e sposa di Cristo, tempio e famiglia di Dio; le proprietà della Chiesa, tranne l'unità; il primato papale, la missione della Chiesa.

Nell'ultimo anno del secolo XX è apparso il trattato di Gianfranco Calabrese¹²³. Egli, nel titolo, definisce la sua ecclesiologia

¹²¹ Dopo una breve trattazione biblica e storica, l'autore passa a considerare la Chiesa come mistero e, quindi, popolo di Dio, corpo di Cristo, Chiesa dello Spirito, sacramento universale di salvezza. In seguito considera la Chiesa nel suo rapporto al mondo e nel suo essere mistero di comunione, dove include il ministero gerarchico. Gli ultimi tre capitoli trattano delle proprietà essenziali della Chiesa, della sua missione e della sua indole escatologica, dove si include la mariologia ecclesiologica.

¹²² Cfr. C. FLORISTÁN, o. c., p. 10.

¹²³ G. CALABRESE, *Per un'ecclesiologia trinitaria: il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, EDB, Bologna, 2000.

come trinitaria, ma la struttura del trattato si discosta parecchio da quelle di Mondello e di Forte. La prima parte studia la Chiesa nel mistero trinitario; la seconda, il modello conciliare della Chiesa; la terza, il rapporto tra fede e cultura nell'ecclesiologia di comunione; la quarta, la missione della Chiesa; la quinta, il rapporto col regno di Dio; la sesta, Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Se si confronta con i trattati precedenti, non si vede un guadagno per quanto concerne la struttura e la completezza dei contenuti.

X. Riflessioni conclusive

Giunti alla fine di questa panoramica storica, si può ben concludere che, dopo il Concilio Vaticano II, l'interesse per la costruzione di un trattato di ecclesiologia è continuamente cresciuto. Questo è da valutare positivamente; tuttavia la notevole dispersione di struttura e contenuti manifesta che non si è arrivati ancora ad una soluzione soddisfacente; anzi il confronto fra i trattati degli ultimi decenni mostra che tutti, o quasi, sono lacunosi, e questo non è di aiuto agli studiosi dell'ecclesiologia, specie a coloro che si accostano ad essa a livello degli studi istituzionali. Mi è parso pertanto utile incentrare su questo punto le mie riflessioni finali.

La spinta teologica per una trattazione dogmatica della Chiesa, nel secolo XIX, data da Möhler, Pilgram e Scheeben, permise, come primo frutto, il recupero della dimensione cristologica della Chiesa, già presente, benché in forma embrionale, presso Juan de Torquemada, quattro secoli prima. Mazzella e Franzelin possono essere riconosciuti pionieri nell'opera di traduzione di tale dimensione nel trattato di ecclesiologia. Essa sarà continuata da diversi autori nei primi decenni del secolo XX, fino a costituire un'acquisizione ben consolidata, soprattutto a partire dallo sviluppo della teologia del Corpo mistico; sviluppo che mise pure in luce la dimensione pneumatologica della Chiesa, già sottolineata precedentemente da Möhler, Scheeben e Mazzella, e che è diventata anch'essa un'acquisizione indiscutibile dell'ecclesiologia.

Franzelin inoltre introdusse l'approccio alla Chiesa nell'ottica della storia della salvezza, suggerito da Pilgram. Questo approccio,

assieme all'esplicitazione della dimensione cristologica, aprì la strada ad una considerazione propriamente teologica di diversi temi caratteristici della cosiddetta *demonstratio catholica*: l'appartenenza alla Chiesa, le note distintive di questa, la gerarchia ecclesiastica e la sua potestà. Questa ottica storico-salvifica ha trovato, negli anni postconciliari, un notevole sviluppo col terzo volume dell'ecclesiologia di Journet e con la fondazione trinitaria della Chiesa, ben presente nella dogmatica di Schmaus, dalla sua prima edizione, e poi presso molti autori dopo il Concilio, ma non tutti l'hanno accolta. Lo stesso è accaduto con molti altri temi ecclesiologici, che si sono imposti in modo crescente all'attenzione degli autori, ma non tutti li hanno recepiti nei loro trattati. Si pensi, ad esempio, alla dimensione mariologica della Chiesa, suggerita dallo Scheeben, già presente in diversi trattati della prima metà del secolo XX (Lercher, Feckes, Journet), e accolta nella maggior parte di quelli dopo il Concilio, ma non da tutti, e inoltre con una pressoché completa discordanza per quanto attiene al suo posto nell'architettura del trattato.

La missione della Chiesa costituisce, indubbiamente, uno dei grandi temi ecclesiologici. Lo studio del fine della Chiesa da parte di Mazzella servì ad introdurlo. Dieckmann lo raccolse esaminandone la realizzazione secondo i tre uffici, sacerdotale, dottrinale e di governo, in un'ottica, pertanto, ancora riduttiva, poiché limitata alla gerarchia. Soprattutto Schmaus assegnò a questo studio un luogo di spicco, come pure Glorieux. Dopo il Concilio, che ha offerto un ampio insegnamento sulla missione della Chiesa, mettendola inoltre in stretto rapporto col servizio della Chiesa al mondo, la maggior parte dei trattati studiano il tema, ma risulta ancora trascurato da una consistente minoranza di autori. Migliore ricezione, in questo ambito ecclesiologico, ha avuto la tematica della chiamata universale alla santità e a prendere parte attiva alla missione della Chiesa, con un particolare interessamento al ruolo dei laici, ma la sua articolazione nell'insieme del trattato rimane ancora poco definita.

La concordanza rispetto allo studio della Chiesa particolare o locale nei trattati di ecclesiologia non raggiunge il cinquanta per cento. Gréa lo aveva incluso nella sua opera, ma ebbe molto poco seguito fino a dopo il Concilio, e in questo periodo più della metà

degli autori non gli concede attenzione. Altri sì, e il trattato di Hoffmann-Legrand-Tillard perfino in modo preponderante. Anche la condizione sponsale della Chiesa rispetto a Cristo viene trascurata da una buona parte dei trattati dopo il Concilio.

Non è affatto facile formulare una diagnosi eziologica delle importanti lacune che si riscontrano in un'alta percentuale dei trattati sulla Chiesa. Il fenomeno sembra legato alla gran diversità che si riscontra nella strutturazione del trattato. I tentativi di costruirlo attorno ad un concetto chiave rischiano di condurre a importanti omissioni se il preteso concetto chiave in realtà chiave non è. Ma anche altri trattati non costruiti in base ad una idea generatrice ignorano spesso rilevanti capitoli ecclesiologici. La storia fin qui ripercorsa ci suggerisce un criterio da seguire: finché non si sarà giunti ad una struttura del trattato largamente condivisa, occorre badare particolarmente alla completezza tematica. La sostanza si è andata arricchendo notevolmente per oltre un secolo, ma la ricezione di questi apporti spesso è stata ritardata da una prevalenza della struttura sul contenuto. Occorrerebbe invece privilegiare quest'ultimo, affinché gli ecclesiologi svolgano la loro imprescindibile parte nel compito della Chiesa di tendere incessantemente alla pienezza della verità divina¹²⁴.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

¹²⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 8/3.

Pagina bianca

CARITÀ E IDENTITÀ CRISTIANA¹

Antonio ARANDA

Sommario: *I. Fondamenti biblici della questione - II. La carità come oggetto di pensiero e di prassi cristiana:* 1. Il termine “caritas”. 2. Proposte teologiche recenti sulla carità. 3. I segni inattesi del volontariato. 4. Il determinante influsso di Giovanni Paolo II - *III. Sulla nozione d'identità cristiana:* 1. L'identità dottrinale del cristianesimo. 2. L'identità del cristiano come “alter Christus” - *IV. Identità cristiana: pensare e agire nella carità:* 1. Inserimento nel dinamismo della carità di Cristo. 2. Carità e verità.

I. Fondamenti biblici della questione

Alcuni anni fa, nella presentazione, scritta da Luigi Sartori, del volume degli Atti di un convegno su ecclesiologia e carità, ho letto una frase che ha captato immediatamente la mia attenzione. Diceva così: “Perché mai la carità sembra confinata ancora alla periferia della teologia e della Chiesa? Perché mai essa appare ancora un settore di ‘delega’, che riguarda solo alcuni? Si tratta dunque di riportare la carità dalla periferia al centro, da specialità di delegati, farla considerare impegno fondamentale di tutti. Dunque, carità come principio determinato dell’essere cristiano, dell’essere Chiesa”². Carità come principio dell’essere cristiano, carità, possiamo aggiungere noi, come forma e radice dell’identità cristiana. Ecco la tema-

¹ Testo della relazione presentata dall’Autore al Convegno di Studi “Volontariato sociale e missione della Chiesa”, organizzato dalla facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce (Roma), 29-30 marzo 2001.

² L. SARTORI, *Presentazione*, in “*De Caritate Ecclesia*”. *Il principio “amore” e la Chiesa*, Atti dell’XI Congresso Nazionale dell’ATI (Trento, 9-13 settembre 1985), Padova, Edizioni Messaggero, 1987, 7-8.

tica di grande interesse teoretico e pratico, su cui vogliamo riflettere adesso, riprendendo in qualche modo argomenti di cui ci siamo già occupati in altri contesti³.

Il pensiero cristiano sulla carità è stato da sempre segnato da due grandi principi neotestamentari: a) il duplice comandamento dell'amore proclamato da Cristo (Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-27), e generalmente ritenuto come l'espressione più caratteristica del suo insegnamento morale⁴; e b) la celebre asserzione-definizione di Giovanni su Dio: *ho Theos agapè estin*, "Dio è amore" (1 Gv 4,8)⁵. A queste due fonti di luce se ne può aggiungere ancora un'altra, non meno luminosa, che offre alla nostra questione un immediato fondamento rivelato: "Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri" (Gv 13,34-35). Queste parole di Gesù sul comandamento dell'amore e la condizione di discepolo, propongono una solida base scritturistica per lo studio dei rapporti tra carità e identità cristiana, e suggeriscono anche, in un certo senso, la sostanza della questione⁶.

Ma Gesù, nello stesso contesto, ha voluto anche far conoscere le dimensioni profonde del 'comandamento nuovo', mettendolo in relazione, sia col suo amore ai discepoli: dimensione cristologica "Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati" (Gv 15,12) —, sia col suo amore al Padre, di cui l'amore ai suoi

³ A. ARANDA, *L'intelligenza cristiana come questione teologica*, in "Annales Theologici" 10 (1996) 417-447.

⁴ Cfr., per esempio, J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Paideia, Brescia 1993, 306-312. G. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento. Problemi e storia*, Queriniana, Brescia 1989, 234.236. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento, I, Da Gesù alla Chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989, 108. G. BORNKAMM, *Das Doppelgebot der Liebe*, in "Gesammelte Aufsätze III", München 1968, 38 (cit. da Schnackenburg, 115). M. HENGEL, *Jesus und die Tora*, in "Theol. Beiträge" (Wuppertal) 9 (1978) 170 (cit. da Schnackenburg, 114).

⁵ La bibliografia su questo passo è abbondantissima. Si può vedere, per esempio, il testo ormai classico di C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, vol. III, Paris 1959, 343s.

⁶ Sul comandamento della carità fraterna dei discepoli, cfr. anche 1 Gv 3,11; 3,23; 4,7a; 4,11;4,21.

è conseguenza ed espressione: dimensione trinitaria — “Come il Padre ha amato me, così anch’io ho amato voi” (Gv 15,9) —. In realtà bisognerebbe dire, nonostante non possiamo fermarci a provarlo, che l’amore di Gesù per il Padre, e il reciproco amore del Padre per Gesù, costituisce nella dottrina evangelica l’inquadramento teologico nonché il nucleo vitale della carità cristiana, in tutta la sua estensione: come amore fraterno tra i discepoli e come amore che si estende a qualsiasi uomo. Questo amarsi gli uni gli altri, infatti, questo amare “il fratello”, si deve intendere come primariamente rapportato ai membri della comunità dei credenti, ma non si deve escludere un senso più ampio, poichè “fratello”, come mettono in risalto diversi esegeti, è in alcuni brani equivalente a “prossimo” (cfr. per esempio, 1 Gv 2,9-11; 3,14-15)⁷.

La carità cristiana dunque non è soltanto amore fraterno tra i discepoli, ma più basilamente amore di sostanza e radice trinitaria, amore filiale a Dio, partecipazione all’amore di Cristo per il Padre, che si allarga fraternamente al prossimo, cioè a tutti gli uomini. In questo senso, il precetto di 1 Gv 4,20-21 (“Chi non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello”), si deve leggere come una risonanza del duplice comandamento dell’amore dei Sinottici (cfr. Lc 10,25-37). Il discepolo di Gesù, per diventare figlio del Padre celeste (per arrivare ad essere dinamicamente, attraverso l’esercizio della virtù, quello che già è per il battesimo), deve amare con amore di carità non solo i fratelli ma tutti: buoni e malvagi, amici e persecutori, giusti e ingiusti (cfr. Mt 5,45). Coloro che sono figli del Padre devono anche manifestarlo attivamente, coi fatti, nella loro condotta: “Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste” (Mt 5,48)⁸.

La carità, quindi, intesa come l’amore mutuo tra i cristiani e come l’amore cristiano per tutti gli uomini, è legge fondamentale

⁷ Cfr. V.M. CAPDEVILA, *Liberación y divinización del hombre*, vol I, Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario, 1984, I, 301ss.

⁸ Cfr. CAPDEVILA, o.c., II, 303-306.

della comunità dei discepoli, manifestativa addirittura di questa loro condizione. Da tale prospettiva il nostro tema di riflessione può essere concepito come un tentativo di ripensare l'identità cristiana alla luce della partecipazione alla carità di Cristo, vale a dire all'amore di Cristo nello Spirito Santo verso il Padre e verso tutti gli uomini, suoi fratelli, chiave ultima dell'essere e dell'agire del Maestro. Questo l'assunto che cercheremo di sviluppare, dopo aver precisato bene le frontiere del nostro lavoro, attraverso una delimitazione del campo semantico, filosofico e teologico su cui vogliamo muoverci.

II. La carità come oggetto di pensiero e di prassi cristiana

1. Il termine "caritas"

Il vocabolario cristiano per esprimere le luci neotestamentarie appena evocate — il comandamento dell'amore — è composto fin dall'inizio da diversi termini presi dal linguaggio greco o latino (*agapao*, *agape*, *amare*, *amor*, *caritas*, *diligere*, *dilectio*). Dall'uso biblico di *agape*, usuale nel linguaggio greco classico per esprimere gli affetti, si può dedurre che il vocabolo abbia acquisito nel linguaggio cristiano, fin dall'inizio, un significato nuovo: quello appunto dell'amore *in Christo* per Dio e per gli uomini.

Il lemma latino *caritas*, adoperato da s. Girolamo nella Volgata, diventerà il termine cristiano più abituale per tradurre *agape*, insieme con *dilectio* (vocabolo cristiano originale, introdotto nella letteratura patristica nel sec. II ad Alessandria), e *amor* (frequente in sant'Agostino). *Caritas* è stato oggetto di diversi studi filologici e storici, come quelli di Hélène Petre, Christine Mohrmann, Ceslas Spicq ed altri autori, a cui ci atteniamo⁹.

⁹ H. PETRE, *Caritas: étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1948. CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des Chrétiens*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 3 vol., 1958-1979, *passim*. G. KITTEL, Voce: *agapáo*, *agápe*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I, Brescia, Paideia, 1965, 57-146. C. SPICQ, *Léxique théologique du Nouveau Testament: réédition en un volume des Notes de lexicographie neo-testamentaire*, Fribourg (CH), Éditions universitaires de Fribourg ; Paris, Cerf, 1991.

Anche l'itinerario teologico del termine, e quindi lo svolgimento storico della nozione teologica di *caritas*, è stato oggetto di numerosi studi e analisi¹⁰. Nell'ambito della teologia patristica e medievale, sul fondamento del significato neotestamentario coi suoi diversi accenti, la carità è stata pensata principalmente come virtù teologale e come forma delle altre virtù, sostanza dunque e perfezione della vita cristiana. Il suo campo "naturale" di sviluppo è stato in modo principale quello della teologia morale e della spiritualità, interessate alla riflessione sull'agire virtuoso e meritorio. La santità cristiana, traguardo finale di questo agire, viene appunto identificata dalla tradizione dottrinale e teologica, fino ai nostri giorni, come "la perfezione della carità", come si legge, per citare un esempio significativo, in alcuni testi conciliari¹¹.

L'accezione più abituale del nostro termine nel linguaggio usuale, predominante anche come tema di riflessione, resta però collegata a un'attività di eccezionale importanza nell'agire cristiano individuale e collettivo: quella del servizio all'uomo bisognoso, del venire incontro alla povertà in tutte le sue manifestazioni passate o presenti. La forza testimoniale di questo atteggiamento dei discepoli di Cristo è così evidente, che il significato della carità come esercizio delle opere di aiuto, di servizio, di misericordia in nome di una motivazione cristiana, ha praticamente occupato — per i non cristiani, ma anche per la maggioranza dei cristiani — tutto il campo seman-

¹⁰ Cfr. per esempio, G. COMBÈS, *La charité d'après saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934. A.J. FALANGA, *Charity the form of the virtues according to saint Thomas*, Washington (DC), The Catholic University of America Press, 1948. R. BALDUCCELLI, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor. XIII*, Roma, Officium libri catholici, 1951. R. VÖLKL, *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, Freiburg i.B., Lambertus, 1963. L. CACCIABUE, *La carità soprannaturale come amicizia con Dio: studio storico sui commentatori di s. Tommaso dal Gaetano ai Salmanticesi*, Brescia, Morcelliana, 1972. J.M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme*, Paris, G. Beauchesne, 1976.

¹¹ Per esempio, *Lumen gentium*, n. 40, nel contesto della vocazione universale alla santità: "Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità". Cfr. L. RAVETTI, *La santità nella "Lumen gentium"*, Roma, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1980.

tico del termine. Questa diaconia cristiana della carità è stata anche soggetto del più vasto sviluppo bibliografico¹².

Negli ultimi anni del sec. XX e in questi primi passi del XXI sono state scritte molte cose interessanti sulla carità, e si sono sviluppate abbondanti e pregevoli iniziative pratiche. Questo trapasso di millennio, contrassegnato da diverse accentuazioni a seconda delle prospettive, può anche considerarsi dal punto di vista del pensiero e della prassi caritatevole cristiana come un periodo di crescita nella comprensione del ruolo ispiratore e direttivo dell'amore per Dio e per gli altri. "Il vero discepolo di Cristo — insegna il Concilio Vaticano II — si caratterizza dalla carità sia verso Dio che verso il prossimo"¹³. E questa caratteristica va intesa non solo come apporto di stampo religioso, ma, più ampiamente, come contributo di indole culturale — contributo dunque creativo, poetico — dei cristiani alla società.

2. *Proposte teologiche recenti sulla carità*

Nel processo di intensificazione appena menzionato, cioè nel positivo andamento nell'intellezione del ruolo della carità, come fonte e radice dell'identità cristiana, si deve fare menzione, se non altro bibliografica, di alcuni nomi più significativi. Sono, infatti, non poche le proposte teologiche interessanti sulla carità avanzate negli ultimi anni, a partire da quella ormai classica di Gérard Gilleman, nel suo volume sul primato della carità nella teologia morale¹⁴, e dal lavoro più recente di René Coste sulla teologia della carità intesa come "l'amore che cambia il mondo"¹⁵.

Alcune delle proposte teologiche più interessanti sono nate nella cerchia di organismi collegati con l'attività caritatevole della

¹² Cfr. per esempio, una interessante raccolta analitica in B. SEVESO, *Letteratura teologica e carità*, in, "La Scuola Cattolica" 117 (1989) 563-602.

¹³ Cfr. *Lumen gentium*, n. 42.

¹⁴ G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en théologie morale: essai méthodologique*, Bruxelles; Bruges, Desclée de Brouwer, 1954 (2^a ed.).

¹⁵ R. COSTE, *L'amour qui change le monde: théologie de la charité*, Paris, SOS, 1981 (tr. it. *L'amore che cambia il mondo. Per una teologia della carità*, Roma, Città Nuova, 1983).

Chiesa, interessati anche a promuovere la riflessione su questo argomento, come, per esempio, la "Caritas" italiana. Vengono in mente a questo riguardo diversi volumi dai titoli significativi, pubblicati in questi ultimi decenni, come: *Diaconia della carità nella pastorale della chiesa locale*, *La carità: teologia e pastorale alla luce del Dio-Agape*, *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società*, ecc.¹⁶. Sempre nel contesto italiano, alcune di queste proposte e iniziative devono mettersi in relazione a un importante documento della CEI: "*Evan-gelizzazione e testimonianza della carità. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per gli anni '90*"¹⁷, che ha suscitato grande attenzione.

Altre proposte molto valide hanno visto la luce in riviste scientifiche e pubblicazioni a carattere più direttamente teologico. Molti sarebbero i nomi da mettere in risalto¹⁸. In linea di massima, cercando di individuare le più significative tra le diverse posizioni teologiche sulla carità, si avvertono tre principali vie di approfondimento: a) la prospettiva più propriamente trinitaria-cristologica, che la contempla a partire dell'amore del Padre rivelato in Cristo, tematica in cui bisogna menzionare, tra gli altri, il nome di Bruno Forte¹⁹;

¹⁶ Cfr. P. DONI (a cura di), *Diaconia della carità nella pastorale della chiesa locale*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1986. A. MONTAN (a cura di), *La carità: teologia e pastorale alla luce del Dio-Agape*, Bologna, EDB, 1988. ID., *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società*, Bologna, EDB, 1994. L. BARONIO (a cura di), *La carità*, Casale Monferato, Piemme, 1996. Da una prospettiva canonica, cfr.: B. ROMA, *La carità, anima del diritto nella Chiesa, uno strumento per la sua realizzazione: la Caritas: studio teologico-giuridico delle odierne espressioni della Caritas: italiana, diocesana, parrocchiale, internationalis*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1991.

¹⁷ Documento del 8 dicembre 1990; cfr. ECEI 4/2716-2792.

¹⁸ Alcuni di essi si possono vedere nell'articolo di Bruno Seveso citato sopra; si può anche cfr. G. TRENTIN, *La carità nella riflessione teologica attuale*, in "Credere oggi" 57 (1990) 87-101. Il menzionato fascicolo della rivista "Credere oggi" è interamente dedicato alla carità; sul piano bibliografico, è interessante anche l'ampia rassegna firmata da A. MODA, *Invito alla lettura, ib.*, 111-121. Cfr. anche: P. CODA, *L'agape come grazia e libertà: alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Roma, Città nuova, 1994. R. CASERI, *Il principio della carità in teologia morale: dal contributo di G. Gilleman a una via di riproposta*, Milano, Glossa; Pontificio seminario lombardo, Roma, 1995. P.J. CORDES, *Ci ha amati per primo: le radici dimenticate della carità*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999.

¹⁹ Cfr. per esempio, B. FORTE, *La Trinità fonte e paradigma della carità*, in ATI, *De caritate Ecclesia. Il principio "amore" e la chiesa*, o.c., 111-142.

b) la prospettiva più ecclesiologica, che cerca di meditare il rapporto tra carità e mistero della Chiesa, di cui la prima è considerata dimensione costitutiva, campo in cui è doverosa la citazione di Severino Dianich²⁰; c) la prospettiva più antropologico-esistenziale, interessata alle dimensioni morali e spirituali della carità, tanto sul piano del singolo come nei profili politici e sociali²¹.

In tutti questi campi esiste oggi un pensiero teologico valido e fecondo, convinto che: “una teologia della carità non sarebbe autentica se non contribuisse a scoprire bisogni nuovi, a orientare la Chiesa verso l’avvenire dell’umanità e l’avvenire assoluto del Regno di Dio, a infondere dinamismo nella sua pratica della carità”²²

3. I segni inattesi del volontariato

La realtà socio-culturale del volontariato, come fenomeno di solidarietà umana nato da diverse origini e fortemente stabilito nelle nostre società, costituisce uno dei fatti più caratteristici del tempo odierno in relazione con il nostro tema. Su di esso si sono scritte molte pagine in questi ultimi anni, i cui contenuti però finiscono per essere superati con prontezza dalla vitalità del fenomeno, che si estende senza sosta per tutta la società, superando le frontiere generazionali, religiose o politiche. Sicuramente in questi giorni avremo l’opportunità di conoscere dati aggiornati.

Per quanto si riferisce alla prospettiva cristiana e più specificamente ecclesiale della questione, cioè dai punti di vista teologico e pastorale, si sono realizzate e sono in corso numerose iniziative ricche di creatività, e si sono pubblicati lavori molto validi di analisi e progettazione²³. Continua però ad esistere una grande sproporzione

²⁰ Particolarmente valide le pagine scritte da S. DIANICH, “*De Caritate Ecclesia*”. *Introduzione ad un tema inconsueto*, in ATI, *De caritate Ecclesia. Il principio “amore” e la chiesa*, o.c., 27-110.

²¹ Cfr. F. MARTINELLI - L. BARONIO (a cura di), *Carità e politica: la dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, Bologna, EDB, 1990. E. COLOM, *Santità cristiana e carità politica*, San Gabriele (TE), Editoriale Eco, 1999.

²² R. COSTE, *L’amore che cambia il mondo*, o.c., 21.

²³ Cfr., per esempio: G. MATTEUZZI (ed.), *Il volontariato. Nuove prospettive*, Milano, Opera Regalità, 1982. A. SCARIN, *Volontariato internazionale. Una teologia, una spiritua-*

tra la considerazione teologica del tema, e quelle realizzate da altri punti di vista (sociologico, culturale, economico, politico, ecc.)²⁴. Su questo fenomeno sociale, nato da radici culturali indubbiamente cristiane, benché sviluppatosi a partire da apporti culturali diversi, risulta evidente un certo ritardo del pensiero teologico. Non così, invece, per quanto riguarda gli orientamenti pastorali della Chiesa²⁵.

Le riflessioni sullo statuto teologico del volontariato sono ancora in fase di avviamento e svolgimento²⁶. Esistono tuttavia diverse proposte promettenti, costruite nel quadro di prospettive teologiche preve, come la teologia del Regno di Dio, la teologia dei segni dei tempi, la teologia della solidarietà, la teologia della *pro-esistenza* di Cristo, la teologia della diaconia cristiana, ecc.²⁷. Tutti questi ambiti di riferimento costituiscono tappe della riflessione teolo-

lità, Bologna, EMI, 1986. R. RUSSO, *Sul volontariato*, Napoli: D'Auria, 1986. A. DOMINGO, *Etica y voluntariado: una solidaridad sin fronteras*, Madrid, Promoción Popular Cristiana, 1997. A. LOPEZ QUINTAS, *Manual de formación ética del voluntario*, Madrid, Rialp, 1998.

²⁴ Cfr., per esempio, i numerosi volumi pubblicati dalla "Fondazione italiana per il volontariato", tra i quali: R. FRANZONI (a cura di), *Volontariato ed economia: tra profitto e solidarietà: lo sviluppo possibile*, Roma, Fondazione italiana per il volontariato, 1994. ID., *Volontariato e sistemi di valori: come possono convivere la cultura della competitività e quella della solidarietà?*, Roma, Fondazione italiana per il volontariato, 1994. E. FONTI BELLATI (et al.), *Perché volontari: ricerca sulle motivazioni alle attività di volontariato*, Roma, Fondazione italiana per il volontariato, 1995. R. BEMI, *L'attività sociale delle imprese: l'esperienza anglosassone*, Roma, Fondazione italiana per il volontariato, 1996. V. PINTO (a cura di), *Volontariato e fisco*, Roma, Fondazione italiana per il volontariato, 1996. C. COPPOLA, *Volontariato e giustizia*, Roma, Fondazione italiana per il volontariato, 1996. A. IPPOLITO - L. TAVAZZA (a cura di), *Volontariato e solidarietà*, Torino, SEI, Banco di Santo Spirito, 1991. Altri testi sull'argomento, AA.VV., *Il volontariato nel quadro dei servizi sociali sul territorio*, Padova, Fondazione Zancan, 1981. ID., *Protezione civile e volontariato*, Padova, Fondazione Zancan, 1982. I. COLOZZI, *Volontariato e servizi sanitari*, Bologna, Dehoniane, 1987. G. FIORENTINI, *Organizzazioni non-profit e di volontariato: direzione, marketing e raccolta fondi*, Milano, Etas libri, 1992.

²⁵ Cfr. per esempio, GIOVANNI PAOLO II, *Il volontariato è segno della carità evangelica*, Discorso ai partecipanti all'Assemblea della FOCSIV (Federazioni Organismi Cristiani di Servizio Internazionale Volontario), 31 gennaio 1981, in *L'Osservatore Romano*, 2.II.1981. ID. *Servire all'uomo*, Discorso ai partecipanti all'Assemblea della FOCSIV, 26 febbraio 1984, in *L'Osservatore Romano*, 26.II.1984. CARITAS ITALIANA (ed.), *Volontariato di ispirazione cristiana*, Bologna, Dehoniane, 1980.

²⁶ Un testo interessante è quello firmato da A. MASTANTUONO, *Volontariato e teologia*, in, "Rassegna di Teologia" 30 (1989) 440-459.

²⁷ Cfr. A. MASTANTUONO, o.c., 453 ss.

gica sul volontariato di ispirazione cristiana, fondate sulla sua vera fonte, che è la teologia della carità.

4. *Il determinante influsso di Giovanni Paolo II*

Nell'ambito della teologia e della pastorale della carità, deve essere anche messa in particolare risalto l'influenza intellettuale di Giovanni Paolo II, e sottolineata la rilevanza universale del suo ministero pastorale. L'opera di servizio realizzata dal Papa, nel corso di questi intensi 23 anni di pontificato, dotata di un profondo dinamismo di rinnovamento ecclesiale e di un vivido senso di missione evangelizzatrice, ha trovato ampia ripercussione nell'intero popolo di Dio e gode di una positiva accoglienza nei settori sociali e culturali più diversi.

Al centro del suo messaggio dottrinale si trova anzitutto, come sappiamo, l'annuncio della misericordia paterna di Dio, pienamente manifestata nell'Incarnazione redentrice del Figlio e nel Dono santificante dello Spirito Santo. Tutto il suo insegnamento ruota attorno all'Amore intratrinitario, generosamente, incommensurabilmente riversato su di noi. Ed è quindi la rivelazione dell'amore divino in Cristo la luce che illumina le sue riflessioni sul mistero della Chiesa e dell'essere cristiano. Il centro è sempre l'amore di Dio in Cristo, che si diffonde senza misura sopra tutti gli uomini e si deve realizzare, come amore cristiano, secondo le forme illimitate della carità.

I testi pontifici da rileggere e ripensare sotto questa prospettiva fondamentale, costituiscono un esteso patrimonio, articolato principalmente, a mio parere, intorno a quei tre grandi documenti, in qualche modo programmatici, che sono le encicliche *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et vivificantem*²⁸. Con questa trilogia trinitaria Giovanni Paolo II ha consegnato alla Chiesa la sostanza di una profonda contemplazione del mistero della Redenzione e del Redentore, su cui ritorna sempre il suo insegnamento, e in modo particolare quello di contenuto più antropologico. Ritengo

²⁸ Si trovano rispettivamente in AAS 71 (1979) 257-324; 72 (1980) 1177-1232; 78 (1986) 809-900.

corretto l'affermare, con realismo e consapevolezza, che il Santo Padre ha focalizzato il suo sguardo e il suo servizio magisteriale sul mistero di Cristo in quanto rivelatore "del mistero del Padre e del suo amore", come asserisce la nota espressione conciliare, da lui tanto frequentata²⁹.

In conformità con questo principio ispiratore centrale, Giovanni Paolo II ha sviluppato un ministero dottrinale e pastorale che si potrebbe descrivere, in estrema sintesi, come un attrarre e portare la Chiesa verso una rinnovata contemplazione dell'amore di Cristo. E quindi, inseparabilmente, come manifestano in modo privilegiato le sue encicliche sociali, verso una rinnovata comprensione del duplice precetto della carità come essenza dell'identità cristiana e radice del servizio cristiano a tutti gli uomini. Questo vigoroso impulso dottrinale e pratico, che sta fecondando senza sosta da un quarto di secolo la Chiesa e l'intera umanità, sta anche riuscendo a far sì che la Chiesa mostri sempre più visibilmente la propria misteriosa fisionomia cristologica, la propria reale condizione di sacramento universale di salvezza, cioè, in altri termini, il suo essere sulla terra insieme a Cristo sacramento dell'amore al Padre e a tutti gli uomini.

Non ci è possibile soffermarci ulteriormente su questo punto — che avrebbe potuto anche essere l'unico argomento della nostra relazione —, ma si possono almeno suggerire due linee per una eventuale riflessione teologica su di esso³⁰. Una prima linea di riflessione sarebbe quella di analizzare la costante presenza, implicita o esplicita, nel ministero dottrinale e pastorale di Giovanni Paolo II, fin dall'inizio del pontificato, di questa profonda convinzione: "Ogni uomo, in tutta la sua irripetibile realtà dell'essere e dell'agire, del-

²⁹ "In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione" (*Gaudium et spes*, n. 22).

³⁰ Tra i tanti studi interessanti su questo argomento, si possono trovare suggerimenti utili, connessi con alcuni spunti che svilupperemo più avanti, nel recente volume: E. BONNEFOUS - P. VALDRINI (sous la direction de), *La société dans les Encycliques de Jean Paul II*, Paris, Les Éditions du Cerf, Fondation Singer-Polignac, 2000.

l'intelletto e della volontà, della coscienza e del cuore [...]. L'uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale, nell'ambito della propria famiglia, nell'ambito di società e di contesti tanto diversi, nell'ambito della propria nazione, o popolo (e, forse, ancora solo del clan, o tribù), nell'ambito di tutta l'umanità, quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: egli è la prima fondamentale via della Chiesa, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione"³¹.

Il contenuto di queste parole ed ancor più, com'è logico, lo spirito con cui sono state scritte, ha fortemente contribuito a suscitare un rinnovato senso della centralità della persona, di ogni persona, come obiettivo della missione pastorale della Chiesa. Esso ha dato anche luogo a un rinvigorismento della dottrina sociale cristiana, all'illuminante proclamazione dell'amore preferenziale per i poveri e, infine, per sintetizzare, ad una intensa attività in difesa della vita umana.

La seconda linea di riflessione che vogliamo suggerire, in continuazione con la precedente, consiste in quella che possiamo chiamare la premessa cristocentrica della carità cristiana nel magistero di Giovanni Paolo II, e cioè la "istintiva" tendenza del Papa a sottolineare, quando tratta della carità e delle sue forme, i presupposti cristologici. Il suo discorso su questo argomento è in fondo un discorso fatto alla luce del mistero di Cristo. Per illustrare quello che diciamo è sufficiente riportare una citazione — riprese da un capitoletto intitolato: "*Scommettere sulla carità*" — di un recente documento pontificio, la Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*: "Se siamo ripartiti davvero dalla contemplazione di Cristo, dovremo saperlo scorgere soprattutto nel volto di coloro con i quali egli stesso ha voluto identificarsi: "Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi" (Mt 25,35-36). Questa pagina non è un semplice

³¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 14.

invito alla carità: è una pagina di cristologia, che proietta un fascio di luce sul mistero di Cristo. Su questa pagina, non meno che sul versante dell'ortodossia, la Chiesa misura la sua fedeltà di Sposa di Cristo.

Certo, non va dimenticato che nessuno può essere escluso dal nostro amore, dal momento che “con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo” (*Gaudium et spes*, n. 22). Ma stando alle inequivocabili parole del Vangelo, nella persona dei poveri c'è una sua presenza speciale, che impone alla Chiesa un'opzione preferenziale per loro. Attraverso tale opzione, si testimonia lo stile dell'amore di Dio, la sua provvidenza, la sua misericordia, e in qualche modo si seminano ancora nella storia quei semi del Regno di Dio che Gesù stesso pose nella sua vita terrena venendo incontro a quanti ricorrevano a lui per tutte le necessità spirituali e materiali³².

Sotto tutti questi aspetti dottrinali e pratici si nasconde, come risulta evidente, la forza di un pensiero incentrato sul dinamismo dell'amore di Cristo, anzi dell'amore rivelato dalla Croce, che diventa sempre per l'intelligenza cristiana il terreno fermo su cui poggiare per pensare teologicamente la carità e, più ancora, per riuscire a pensare e a vivere non soltanto della carità, ma più precisamente *nella carità*.

III. Sulla nozione d'identità cristiana

Il campo semantico e teologico dove situare e analizzare la nozione d'identità cristiana, seconda grande nozione del nostro tema, mostra almeno due grosse vie di approccio storico e teologico. Una di esse, che possiamo denominare la via dell'identità dottrinale del cristianesimo, appartiene all'ambito della filosofia e della storia comparata delle religioni, e si trova particolarmente associata nei nostri giorni al dialogo interreligioso. L'altra via, collegata in qualche modo come la precedente alla classica questione dell'essenza del cristianesimo, sarebbe quella interessata a esaminare le chiavi antropo-

³² GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, (6 gennaio 2001), n. 49.

logiche e spirituali dell'esistenza e della coscienza cristiana, cioè dell'essere (e del sapersi) personalmente un cristiano. Evidentemente non si tratta di vie indipendenti e incomunicabili tra di loro, ma noi dovremo qui trattarle separatamente e in modo sintetico.

1. *L'identità dottrinale del cristianesimo*

La prima delle vie menzionate, più che all'identità esistenziale della persona cristiana è interessata alla caratterizzazione dell'identità dottrinale del cristianesimo, come religione diversa delle altre, fondata sulla rivelazione del Dio trinitario per mezzo del Figlio incarnato e Redentore universale, Gesù Cristo. La storica e ormai classica questione dell'essenza del cristianesimo, vale a dire la questione della delimitazione e identificazione dei profili dottrinali ed etici essenziali del cristianesimo, costituisce un precedente che ci interessa ricordare per capire meglio gli sviluppi posteriori. Possiede, com'è risaputo, un vasto retroterra di studi e pubblicazioni storiche e teologiche³³.

La questione è emersa storicamente come tema di discussione nella teologia protestante tedesca del XVIII. La prima formulazione è dovuta a Schleiermacher, che, nella sua opera "*Reden über die Religion*"³⁴, sostiene che qualsiasi religione (il culto, la dottrina, i principi morali) si possa compendiare in un unico principio essenziale (l'*Anziehungsprinzip*), e sia quindi riconducibile alla ragione. Nel caso del cristianesimo, questo principio sarebbe la nozione di redenzione, che permette di distinguerlo dalle altre religioni, strutturarne come dottrina e depurarne di aderenze spurie. Il tema sarà più tardi ripreso soprattutto da Harnack, che nel suo "*Das Wesen des Chri-*

³³ Visione d'insieme in H. WAGENHAMMER, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Mainz 1973. S.W. SYKES, *The identity of Christianity: theologians and the essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*, London, SPCK, 1984. G. VILALLONGA, *Algunas respuestas a la pregunta por "la esencia del cristianismo": aproximación histórica a un tema teológico desde su nacimiento hasta el Concilio Vaticano II*, (tesi dottorale) Roma: Pont.Univ. della Santa Croce, 1998.

³⁴ F. SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion* (1799), ed. G.C. B. Pünjer, Brunswick 1879; ed. it.: *Sulla religione: discorso a quegli intellettuali che la disprezzano*, ed. it. a cura di Salvatore Spera, Brescia, Queriniana, 1989.

stentums"³⁵ cercherà di trovare formulata nella Sacra Scrittura l'essenza del cristianesimo e crederà di trovarla nella paternità divina. Karl Adam, nel periodo posteriore alla I^a guerra mondiale, così come Michael Schmaus e Romano Guardini, dopo la II^a, rappresentano — in seguito alle proprie intuizioni e posizioni ecclesiologiche — la derivazione cattolica della questione dell'essenza, orientata adesso verso la persona di Gesù Cristo e la realtà storica della Chiesa: Cristo nella Chiesa, sarebbe la linea comune della loro risposta³⁶.

Questa focalizzazione cristocentrica e, inseparabilmente, ecclesiocentrica dell'identità dottrinale cristiana gode ai nostri giorni di singolare interesse, come è stato messo in evidenza dalla recente pubblicazione della dichiarazione *Dominus Iesus*³⁷, la cui finalità principale è di riesporre la dottrina della fede cattolica riguardo all'unicità e universalità salvifica del mistero di Cristo e della Chiesa, elementi indubbiamente essenziali del messaggio religioso cristiano.

Punti fermi dell'identità cattolica a questo riguardo, centrali quindi anche nella prospettiva dell'annuncio missionario della Chiesa, sono, come viene ricordato dal documento, il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la natura rivelata della fede cristiana, il carattere ispirato dei libri della Sacra Scrittura, l'unità personale tra il Verbo eterno e Gesù, l'unità dell'economia del Verbo incarnato e dello Spirito Santo, l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Cristo, la mediazione salvifica universale della Chiesa, l'inseparabilità, pur nella distinzione concettuale, tra Regno di Dio, Regno di Cristo e Chiesa, la sussistenza nella Chiesa cattolica dell'unica Chiesa di Cristo³⁸. Ognuno di questi temi appar-

³⁵ A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900); ed. it.: *L'essenza del cristianesimo*, traduzione di A. Bongioanni, Torino, Einaudi, 1903.

³⁶ K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus* (1924); ed. it.: *L'essenza del cattolicesimo*, Brescia, Morcelliana, 1940. R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1938; ed. it.: *L'essenza del cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 1950. M. SCHMAUS, *Vom Wesen des Christentums*, Westheim, Wiburada Verlag, 1947.

³⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus*, circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, (6 agosto 2000).

³⁸ Cfr. *Dominus Iesus*, n. 4.

tiene, infatti, ai fondamenti irrinunciabili dell'identità religiosa del cristianesimo, e quindi al suo patrimonio dottrinale e apostolico.

L'identità religiosa cristiana riposa sulla consapevolezza che Cristo ha un significato e un valore per il genere umano e la sua storia, singolare e unico, a lui solo proprio, esclusivo, universale, e assoluto. Da questo punto di vista è logico che i cristiani riaffermino la fede nella pienezza e definitività della rivelazione di Gesù, e ribadiscano l'identità tra il Verbo divino e Gesù Cristo, rifiutando qualsiasi separazione tra l'azione salvifica del Logos in quanto tale e quella del Verbo incarnato³⁹. Gesù è, infatti, il Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza di tutti. Appare quindi essenziale la proclamazione cristiana dell'unicità e dell'universalità salvifica del mistero di Cristo, Figlio di Dio, Signore e unico salvatore, che nell'incarnazione, morte e risurrezione ha portato a compimento la storia della salvezza, che ha in lui la propria pienezza e il proprio centro⁴⁰.

Allo stesso modo, e sempre nella prospettiva dell'identità dottrinale cristiana e delle sue note peculiari, è importante rilevare la natura della Chiesa come sacramento universale di salvezza⁴¹, e la comprensione che ha della propria missione come missione evangelizzatrice, pur nel rispetto di tutte le religioni del mondo e nella piena stima per il dialogo interreligioso. L'annuncio di Cristo "Via, Verità e Vita" (cfr. Gv 14,6), nel quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose, e in cui gli uomini possono trovare la pienezza della vita religiosa, è inteso dalla Chiesa come un'obbligo e una esigenza dell'amore a tutta l'umanità⁴². Queste affermazioni dottrinali potrebbero forse suonare lontane in certa misura dalla nozione di carità cristiana e dalle sue espressioni pratiche, ma non è affatto così. La comprensione della carità come virtù e del suo esercizio attraverso l'attività caritatevole cristiana riposano completamente sulla confessione della dottrina trinitaria e cristologica. La *sequela Christi* esige per essere vera una piena adesione alla regola di fede della Chiesa.

³⁹ Cfr. *ibid.*, n. 10.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, n. 13.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, n. 16.

⁴² Cfr. *ibid.*, n. 22.

2. *L'identità del cristiano come "alter Christus"*

La teologia cattolica contemporanea si è fortemente impegnata a cercare un modello razionale, un nuovo tipo di razionalità che conferisca unità al sapere teologico: una vera intelligenza della fede, intesa come un pensare alla luce della fede e non solo un pensare la fede. Gli apporti di De Lubac e di altri teologi contemporanei per una rinnovata comprensione dei rapporti tra rivelazione e storia, per una nuova nozione di mistero rivelato, per una teologia dove gli aspetti ontologici e quelli storico-salvifici siano coniugati in maniera equilibrata, ecc., hanno fatto evolvere la questione dell'essenza del cristianesimo verso le dimensioni più profonde e impegnative dell'esistenza personale del cristiano⁴³.

Il tema dell'essenza del cristianesimo si è trasformato così ai nostri giorni nella questione dell'esistenza cristiana e della sua specifica configurazione come *sequela Christi*. Non si tratta di scoprire schemi teoretici e d'incarnare più o meno esteriormente principi di comportamento etico, ma di lasciarsi personalmente coinvolgere dal gratuito avvenimento della grazia di Cristo, e di ritrovare se stessi in Lui e nella Chiesa come figli del Padre per lo Spirito Santo. E così, in continuità con gli sviluppi dottrinali e teologici contemporanei, siamo oggi sollecitati a studiare la questione dell'identità cristiana prendendo in esame le chiavi antropologiche e spirituali dell'essere e del sapersi personalmente cristiani.

Quando si parla sul piano filosofico d'identità della persona si è soliti distinguere diverse specie d'identità (in realtà, diversi aspetti o tratti interiori ed esteriori conformanti la persona e la sua propria esistenza), collegate tra di loro. Così si parla, per esempio, di: a)

⁴³ Sulla tematica analizzata in queste pagine, cfr. per esempio: H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1938; ed. it.: *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Milano, Jaca Book, 1979; ID., *La Rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari "Dei Verbum" e "Gaudium et spes"*, Milano, Jaca Book, 1985. H.U. VON BALTHASAR, *Contrassegni del cristianesimo*, in "Verbum Caro", Saggi Teologici I, Brescia, Morcelliana, 1968, 178-199. O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997. R. BLAZQUEZ, *Jesús sí, la Iglesia también*, Bilbao, Ed. EGA, 1995.

identità di classe o di gruppo (quello che distingue le persone quali appartenenti a un gruppo particolare: identità nazionale, identità di gruppo religioso, ecc.); b) identità numerica (stabilita dai criteri che permettono di distinguere le persone a cui si applica una stessa definizione generale); c) identità di riconoscimento o di differenziazione (costituita dai criteri che permettono di identificare l'individuo nei diversi contesti); d) identità essenziale (l'insieme di note che permettono di identificare una persona come quella che è per essenza, nonostante i cambiamenti)⁴⁴.

Queste e altre caratteristiche dell'identità in generale, possono anche essere utili per descrivere l'identità personale del cristiano, intesa come accertamento o constatazione della sua condizione appunto di cristiano, e cioè come la determinazione inequivocabile dell'essere e dell'esistere come discepolo di Cristo nella Chiesa. Identità cristiana significa allora non soltanto adesione intellettuale a Cristo ma imitazione di Cristo; non soltanto uno stile di comportamento etico, ma sincera assunzione della propria responsabilità morale nei confronti della verità; non soltanto passiva appartenenza a una confessione religiosa, ma attiva partecipazione personale alla missione della Chiesa. La condizione teologica e giuridica del cristiano, del *christifidelis*, si acquisisce per mezzo del battesimo, ma cristiano soprattutto si diventa, come direbbe Søren Kierkegaard⁴⁵, attraverso un processo dinamico di configurazione con il Figlio di Dio incarnato, di graduale assimilazione a Lui sotto la guida dello Spirito Santo. Il B. Josemaría Escrivá lo ha descritto, da parte sua, come un processo di identificazione con Cristo per mezzo della grazia e della personale corrispondenza ad essa, fino a diventare, nella

⁴⁴ Cfr. A. RORTY, *The Identities of Persons*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press 1976; cit. da A. MONTEFIORE, *Identité morale-L'identité morale et la personne*, in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, 691-697.

⁴⁵ Søren KIERKEGAARD ha sviluppato il proprio pensiero sulla dinamicità dell'esistenza cristiana in diverse opere, principalmente in *"Indovelse i Cbristendom"* (cfr. *Esercizio del cristianesimo*, introduzione, traduzione e note a cura di Cornelio Fabro, Roma, Studium, 1971). Si può vedere: F. BOUSQUET, *Le devenir chrétien selon Kierkegaard*, in J. DORÉ (dir.), *Sur l'identité chrétienne*, Paris, Desclée, 1990, 105-127.

realtà della quotidiana esistenza “*alter Christus, ipse Christus*”, un altro Cristo, lo stesso Cristo⁴⁶. Ritorniamo su questo punto.

IV. Identità cristiana: pensare e agire nella carità

1. *Inserimento nel dinamismo della carità di Cristo*

Poche settimane fa ho avuto l'occasione di partecipare a un seminario di professori di antropologia ed etica sul tema dell'identità cristiana nella società occidentale, segnata oggi dal pluralismo culturale, religioso ed etnico; parzialmente caratterizzata dall'indifferentismo e da un certo “sradicamento” di molti battezzati nei confronti della Chiesa. Sembra che numerosi cristiani si siano abituati in qualche modo a una sorta di “cristianesimo civile”, inteso come riflesso culturale, come inquadratura sociale di tono umanista e universalista in cui si accetta di vivere, ma secondo una forma di vita senza riferimento a Cristo e alla Chiesa. Vale a dire, senza personale identità di cristiani.

Per identità personale intendo qui — in parte l'ho già indicato —, non solo quello che uno è perché gli viene dato, ma anche quello che uno diventa nell'uso della propria libertà. La mia identità, in questo senso, viene stabilita anche da ciò con cui voglio identificarmi, anzi da coloro con cui mi identifico. Mi è parsa illuminante la frase summenzionata di Giovanni Paolo II, in cui esorta a trovare il volto di Cristo nel volto di coloro con cui egli stesso ha voluto identificarsi, e cita a questo riguardo le parole evangeliche: “Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi”⁴⁷.

L'identità personale di Cristo è certamente quella di essere il Figlio Unigenito del Padre, incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria Vergine. Ma non è anche vero che Lui stesso ha voluto

⁴⁶ Cfr. A. ARANDA, *Il cristiano, “alter Christus, ipse Christus”*, in J.L. ILLANES (et al.), *Santità e mondo*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1994, 101-150.

⁴⁷ Mt 25,35-36.

manifestarla in profondità nel mistero della sua donazione agli altri, e in particolare ai più bisognosi coi quali ha voluto identificarsi? Non è forse vero che Cristo svela la propria identità divina e umana con la carità, manifestata nell'identificazione fino alla morte con la volontà del Padre, che vuole la salvezza di tutti? Infatti, come ha scritto Severino Dianich: "l'incrocio dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo fino all'identificazione del giudice escatologico con il povero da sfamare e da vestire è uno dei pilastri della rivelazione cristiana"⁴⁸.

Se cristiano si diventa, se l'identità personale cristiana si acquista soltanto di giorno in giorno attraverso la volontaria e progressiva identificazione con Cristo, bisogna ricordare che il segno massimo della sua identità rivelata sulla terra è costituito dall'amore efficace, operativo, verso il Padre e gli uomini, fino alla morte. E quindi, bisogna sottolineare che l'identificazione con la carità di Cristo costituisce la via regale dell'identità cristiana personale. Così ci è stato tramandato dalla grande tradizione del pensiero cristiano e, più ancora, dalla esperienza dei santi.

Se si potesse idealmente fissare il pensiero per così dire "essenziale" — il suo contenuto e il suo mettersi in pratica — di tanti grandi cristiani come, per esempio, Paolo, Agostino, Massimo il Confessore, Caterina di Siena, Tommaso d'Aquino, Teresa di Gesù, Newman, Edith Stein, Josemaría Escrivá, ecc., diverrebbe palese ai nostri occhi la forza conformante dell'amore di Cristo. Vedremmo allora con chiarezza che la fonte della loro autoconoscenza e della loro comprensione del mondo; la base ferma delle loro certezze e dei loro lavori; la sostanza del loro pensare, la logica del loro ragionare..., erano non solo la loro fede in Cristo ma anche il sapersi inseriti, incorporati, integrati con Cristo nel dinamismo del suo amore per il Padre e — a causa del Padre — per tutti gli uomini.

Sostengo dunque, e questo sarebbe il compito ultimo della presente relazione, che la chiave di volta dell'intelligenza cristiana, nonché dell'identità cristiana come tale, si trova nella personale parteci-

⁴⁸ S. DIANICH, "De Caritate Ecclesia". *Introduzione ad un tema inconsueto*, in ATI, *De Caritate Ecclesia. Il principio "amore" e la chiesa*, o.c., 81.

pazione al dinamismo della carità di Cristo, costantemente manifestata attraverso le opere, e finalmente rivelata nel mistero della Croce. Da qui l'importanza di riflettere sul potere "modellatore", informante, della carità sull'intelligenza e su tutta la persona, e di meditare sull'intima relazione tra identità cristiana e impegno personale di carità.

La chiave di comprensione della carità di Cristo, del dinamismo e della vitalità, che la caratterizza, risiede però nel capire sempre meglio la sua identificazione con la missione ricevuta dal Padre. Quella identificazione, palesemente manifestata attraverso le opere, rivela l'identità di Gesù come Figlio del Padre, e ci permette anche di conoscere il vero significato della nostra sequela Christi. Le opere di Cristo, infatti, non sono soltanto opere sue ma, come lui stesso rivela (cfr. Gv 14,10-11), sono anche opere del Padre, del Padre che è in lui e che per mezzo di lui manifesta il mistero del suo amore. Questo è un punto teologicamente importante: l'amore di Cristo al Padre, espressione della sua filiazione, si manifesta per mezzo delle sue opere, che sono a loro volta rivelazione del Padre, e quindi manifestazione del mistero della paternità. L'identità filiale di Gesù è stata svelata e realizzata nell'economia della salvezza, attraverso le opere, anzi attraverso il suo amare con le opere, come manifestazione della misericordia paterna di Dio. L'amare coi fatti di Gesù, che ci riconduce alla sua volontà umana di compiere perfettamente la missione ricevuta dal Padre, è chiave necessaria per capire meglio la sua filiazione, e quindi, di conseguenza, la condizione ontologica ed esistenziale del christifidelis.

Alla luce della carità di Cristo e del suo dinamismo, l'esistenza filiale del cristiano comporta la volontà d'identificarsi con la volontà del Padre, vale a dire la volontà di partecipare efficacemente nella Chiesa alla missione di Cristo, e di far conoscere coi fatti l'amore e la misericordia del Padre. La sostanza dell'esistenza cristiana e dell'identità cristiana, consiste, in poche parole, nel manifestare (nel senso di svelare, far vedere, realizzare), operativamente (attraverso le proprie azioni) la misericordia del Padre (il suo amore paterno nei confronti dell'uomo e, con lui, dell'intera creazione). L'impegno personale di carità diventa quindi fonte radicale dell'identità esi-

stenziale del cristiano come “alter Christus”, chiamato e reso capace dalla grazia di imitare l’amore di Cristo al Padre e, per il Padre, a tutti gli uomini.

Essere cristiano presuppone quindi, e questo è il punto che vogliamo sottolineare, l’inserimento soprannaturale dell’uomo nel dinamismo dell’amore di Cristo, rivelato nel perfetto compimento, amando con le opere, della missione salvifica. La nozione di esistenza cristiana richiama perciò quella di missione cristiana, segnata interamente dalla carità come frutto e fermento della Redenzione. “Abbracciare la fede cristiana — scrive il B. Josemaría Escrivá — significa impegnarsi a proseguire in mezzo alle creature la missione di Gesù. Ognuno di noi deve essere alter Christus, ipse Christus, un altro Cristo, lo stesso Cristo. Allora potremo intraprendere l’impresa grande, immensa, illimitata, di santificare dal di dentro tutte le strutture temporali portando in esse il fermento della Redenzione”⁴⁹. Esistenza cristiana, senso di missione filiale e impegno operativo a testimoniare la carità di Cristo sono realtà inseparabili.

2. Carità e verità

Che significato ha l’essere un *alter Christus* sul piano della propria autoconoscenza? Quali sono le chiavi essenziali della coscienza cristiana come coscienza di missione filiale e di inserimento nel dinamismo della carità di Cristo? Coscienza cristiana significa innanzitutto, secondo l’insegnamento paolino (cfr. Rom 8,1ss), esistenza *in Christo*, essendo uno dei suoi, e quindi, successivamente ma inseparabilmente, consapevolezza del fatto che la propria esistenza personale è determinata dalla carità e dalla missione del Figlio incarnato. Significa dunque conoscenza e accettazione di sé stesso sotto l’influsso della carità di Cristo. Questa realtà di essere e di “sapersi” nell’amore di Cristo, questo accoglimento e gradimento della propria identità di cristiano, costituisce l’elemento strutturante dell’intelligenza credente, pietra basilare di una mente cristianamente conformata. Si deve affermare, infatti, che l’intelligenza cristiana è caratte-

⁴⁹ È *Gesù che passa*, n. 183.

rizzata principalmente dall'inserimento nel dinamismo della carità di Cristo, dinamismo dell'amore filiale e del comandamento nuovo.

Consiste dunque essenzialmente nel pensare e nell'agire in conformità con la logica di Cristo, la logica dell'amare con le opere o, in altre parole, la logica dell'unità di vita, espressione che, a mio parere, sintetizza il contenuto della problematica teologica dell'intelligenza cristiana, ovvero la questione dei rapporti tra carità (cioè l'*agape* trinitaria: l'amore di Dio partecipato da noi in Cristo) e intelligenza credente⁵⁰. La carità informa e conforma non solo la volontà ma anche, e forse si dovrebbe dire principalmente, l'intelligenza del cristiano. "È il dono dell'*agape* che muove la volontà dell'uomo verso la verità di Dio, trascinando con sé nello stesso movimento l'intelligenza"⁵¹.

E un'intelligenza conformata dalla fede in Cristo, e sostenuta dalla vitalità della carità — un'intelligenza che agisce *nella carità* —, presenta necessariamente alcuni aspetti specifici: elementi che in un cristiano, e, più in generale, nelle attività svolte dai cristiani, non solo non possono mancare, ma richiedono anzi di acquisire un rilievo di primo piano e di esercitare un influsso determinante sulla società e sul discorso culturale globale, perché "l'amore, oltre che dossologia, è anche una *dynamis* storica che produce processi storici determinati, muovendosi non solo in verticale, ma anche in orizzontale e facendosi governare anche dai criteri di efficienza che regolano la proporzione dei mezzi al fine. Su questo piano il gesto d'amore non è fine a se stesso, ma tende a realizzare uno scopo ulteriore"⁵².

Uno dei primi e principali di quegli aspetti ed elementi immancabili, consiste nell'amare personalmente, coi fatti, la verità in tutte le sue manifestazioni (verità di Dio, dell'uomo e del mondo, verità della propria coscienza). Nell'accettazione infatti di se stesso come cristiano, come un'altro Cristo, chiamato a svolgere nella propria esistenza quotidiana una missione filiale, l'uomo può capire come

⁵⁰ Cfr. A. ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, Pamplona, Eunsu, 2000.

⁵¹ S. DIANICH, o.c., 91.

⁵² *Ibid.*, 80.

identità personale e verità siano nozioni che indicano un'unica realtà e contemporaneamente suggeriscono un'unico impegno verso Dio e verso gli altri.

L'impegno per la verità è una vera sintesi rappresentativa della missione filiale di Cristo e della prassi cristiana. Gesù Cristo ha voluto rivelare la perfetta conformità fra la finalità della propria vita terrena e la manifestazione della verità. "Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità" (Gv 18, 37). Ma ha voluto anche insegnare che per aderire a Lui, per inserirsi nel dinamismo del suo amore è necessario amare la verità e aderirvi interiormente: "Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce" (*ibid.*). La vita cristiana, come vita *in Christo*, richiede che ci sia, anche *in Christo*, docilità alla verità: "essere della verità", avere acquisito l'abitudine di lasciarsi guidare da essa. L'azione autenticamente cristiana, l'agire nella verità, non è realmente possibile se non per colui che "è della verità", che si è lasciato trasformare da essa.

La capacità di conoscere e amare la verità, intesa come capacità di conoscere (e di trascendere) se stessi e di poter arrivare alla conoscenza di Dio, penso sia la traccia più divina nell'uomo. È anche la traccia più radicalmente cristiana del cristiano, come "impronta" del Verbo e dello Spirito Santo in lui. Lì si trova condensato, compendiato, a mio parere, il mistero dell'essere a immagine di Dio in Cristo. Amare la verità e agire nella verità costituisce quindi, in conformità con quanto abbiamo detto, anche uno degli elementi essenziali dell'evangelizzazione cristiana, in quanto manifestazione di quella che abbiamo chiamato la logica dell'intelligenza cristiana. Aprire strade alla verità, aprirle spazi con la propria esistenza, esistere in essa, significa oggi come sempre nella storia del cristianesimo, aiutare a scoprire le dimensioni pratiche dell'amore di Cristo. Tutto ciò che, a partire della prassi esistenziale del cristiano, aiuta gli altri a scoprire l'importanza di mantenere un rapporto positivo con la verità, in tutte le sue manifestazioni (la propria verità, la verità degli altri, la verità del mondo, la verità delle cose) conduce in qualche modo all'incontro con Cristo, e in Lui all'incontro col Padre.

Svegliare, ad esempio, la capacità di donazione delle persone e il senso di solidarietà con gli altri (si pensi alla grande realtà del volontariato) significa anche aiutarli a relazionarsi con la verità degli altri come persone, e persone bisognose di aiuto, a mettersi creativamente in contatto con le loro "povertà". Il senso di solidarietà guida la persona a muoversi nell'ambito della verità degli altri e della verità della propria esistenza. E questa è una via che certamente si orienta verso Cristo.

Lo stesso si potrebbe dire di tante altre realtà, apparentemente lontane dall'essenza della vita cristiana e dal dinamismo della carità di Cristo, che sono invece molto vicine se si sanno guardare dalla prospettiva dell'impegno per la verità. Valga come esempio, per finire, una semplice allusione al valore testimoniale cristiano del lavoro personale ben fatto. Lavorare bene e aiutare gli altri a fare bene, con perfezione umana, il proprio lavoro, significa anche aiutarli a relazionarsi positivamente, creativamente con la verità delle cose, con la verità delle creature, cammino sempre valido verso la conoscenza del loro Signore e Padre. Tutte le vie che avvicinano l'uomo in qualche modo alla verità permettono anche all'intelligenza umana, con l'aiuto della grazia, di poter trovare Cristo e di riuscire così a trovarsi inserita nel dinamismo del suo amore.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

Pagina bianca

LEGÍTIMA DEFENSA: ¿UNA EXCEPCIÓN EN EL QUINTO MANDAMIENTO?

Juan Carlos GARCÍA DE VICENTE

Sommario: I. *Pedro de Palude (1275-1342), precursor de una "nueva moral"*: 1. Personalidad y ubicación histórica. 2. Universidad de París, año 1510. 3. La teología moral de Pedro de Palude: razones de su difusión - II. *Palude y la muerte del inocente: Dios puede dispensar el quinto precepto* - III. *Juan Buridano (1290?-1358?), Rector de la Universidad de París*: 1. Personalidad y ubicación histórica. 2. La licitud del homicidio para defenderse. 3. La intención ordenada al fin, necesaria para la licitud del acto "defenderse". 4. La licitud de la muerte inferida: dos efectos del mismo acto - IV. *Valoración de conjunto*.

“Hay situaciones en las que aparecen como una verdadera paradoja los valores propuestos por la ley de Dios. Es el caso, por ejemplo, de la legítima defensa, en que el derecho a proteger la propia vida y el deber de no dañar la del otro resultan, en concreto, difícilmente conciliables”.¹ Armonizar aquel derecho y este deber no ha sido una tarea teológica fácil tampoco en el acontecer histórico de la *fides quaerens intellectum*. Pero parece que hoy día lo es menos que nunca. En particular por lo que atañe al deber de respetar la vida ajena.

En el debate actual sobre la inviolabilidad de la vida humana la comprensión de la legítima defensa y de la extensión del quinto mandamiento tienen un puesto emblemático. En el mismo número de la Encíclica apenas citado, que se refiere a la legítima defensa, se lee también: “Desde siempre, sin embargo, ante las múltiples y a menudo dramáticas situaciones que la vida individual y social pre-

¹ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 25.III.1995, n. 55.

senta, la reflexión de los creyentes ha tratado de conocer de forma más completa y profunda lo que prohíbe y prescribe el mandamiento de Dios". Las presentes páginas quieren contribuir a esta consideración.

Nuestro estudio afronta la doctrina sobre la legítima defensa tal como la han elaborado dos importantes pensadores que vivieron en el siglo XIV.² Ambos tuvieron un notable influjo en una parte de la teología católica posterior. Nos referimos a Pedro de Palude y Juan Buridano. Esta investigación se ha realizado sobre los textos de estos autores que estaban en circulación en el s. XVI, pero además hemos trabajado sobre dos incunables. Los dos se encuentran en la Biblioteca Angelica de Roma, y pertenecen uno a Palude y el otro a Buridano. Este último no aparece en el repertorio de sus obras realizado por Faral, como haremos notar en su momento.

I. Pedro de Palude (1275-1342), precursor de una "nueva moral"³

Entre los dominicos de la primera mitad del siglo XIV emerge como uno de los más importantes Pedro de Palude.⁴ Hombre de gran talento, teólogo prestigioso y consejero prudente, fue además protagonista de la política eclesiástica y de la política de Occidente durante la primera mitad del siglo XIV. Mediador del rey de Francia, consejero de Papas, organizador de la Cruzada, le encontramos en el año 1317 ocupando el cargo de Vicario General de la Orden y nombrado en 1329 Patriarca de Jerusalén.

² Forma parte de un amplio trabajo de investigación sobre la especificidad del quinto mandamiento, que se está llevando a cabo en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz. Han sido publicadas las siguientes obras: ANTUÑA ANTUÑA, J.M., *Legítima defensa: doctrina teológica desde Abelardo hasta Duns Escoto*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Roma 1996; GARCÍA DE VICENTE, J.C., *Homicidio por necesidad. La legítima defensa en la teología tardomedieval*, Peter Lang, Berne 1999.

³ Usamos esta expresión "nueva moral" en el sentido de que Palude es un innovador de la docencia moral en su época.

⁴ Conocido también por los nombres siguientes: De la Palu, La Palu, De Palude, Pedro Marsh, De La Palud, Paludanus.

Sin duda, aun teniendo una interesante doctrina política, la influencia posterior de Palude se hará sentir más por su doctrina moral. Para ponderar su importancia bastaría decir que Gerson, san Antonino de Florencia, Gabriel Biel, y una pléyade de escritores de teología en el siglo XVI lo citarán frecuentemente entre las autoridades que se deben consultar. Y todavía en el siglo XVIII le seguimos encontrando citado entre las fuentes, esta vez de la mano de san Alfonso María de Liguorio. Curiosamente los historiadores de la moral en el presente le han prestado muy escasa atención.

1. Personalidad y ubicación histórica⁵

Nació en fecha incierta entre los años 1275 y 1280 en la localidad de Varambon en Bresse, Francia. Siendo todavía joven entró en el convento de los Dominicos en Lyon, y completó sus estudios en el célebre convento dominico de Saint Jacques de París. Tras leer las Sentencias en el curso de los años 1309-1310, accede el 13 de junio de 1314 al grado de Maestro en Teología. Inmediatamente empieza a recibir encargos de particular responsabilidad, ocupándose a partir de entonces de diversas tareas teológicas y pastorales.⁶ La muerte le sobreviene en París, el 31 de enero de 1342.

⁵ Cfr.: A. MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, t. II (Paris 1903), p. 522, y t. III (Paris 1905), pp. 131-136; P. FOURNIER, *Pierre de la Palu, Théologien et Canoniste*, en "Histoire Littéraire de la France", t. 37 (Paris 1938), pp. 39-84; P. T. STELLA (editor), *Petrus de Palude, O.P., Tractatus de Potestate Papae*, Pas-Verlag, Zürich 1966; L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori*, Coll. S. Alfonsi de Urbe, Romae 1986; IDEM, *Les éditions des œuvres morales de Pierre de la Palu à Paris au début du XVI siècle*, en "Studia Moralia", 17 (1979), pp. 267-282; R. HEDDE, E. AMANN, *Pierre de la Palu*, en "Dictionnaire de Théologie Catholique", t. XII, (Paris 1935), cols. 2033-2036; A. PIOLANTI, *Pietro della Palude*, en "Enciclopedia Cattolica", vol. IX, (Città del Vaticano 1952), cols. 1442 ss.; R. CHABANNE, *Pierre de La Palu*, en "Dictionnaire de Droit Canonique", t. VI (Paris 1957), cols. 1481-1484; W. ECKERT, *Petrus de Palude*, en "Lexicon für Theologie und Kirche", 8 Bd. (Freiburg 1963), col. 374 ss.; F. ROENSCH, *Early Thomistic School*, Dubuque, Iowa 1964, pp. 124-131.

⁶ En 1317 es nombrado Vicario General de la Orden; en 1318 es comisionado por el Papa Juan XXII para una difícil misión diplomática junto al Conde de Flandes; poco después trabajará junto a Juan de Nápoles para examinar, por encargo pontificio, la doctrina de su correligionario Durando de S. Porciano. También le encontramos en la curia de Aviñón, llamado, junto a otros teólogos, para examinar la doctrina de Juan Pedro Oliví

Su actividad escritora nos ha dejado numerosos Comentarios a la Escritura, textos de *Quaestiones quodlibetales*, diversos tratados polémicos y Sermones (que han dado bastante que hablar acerca de su autenticidad) muchos de los cuales todavía son inéditos. Su obra más conocida, realizada en su juventud, y por la cual ha alcanzado mayor difusión son los Comentarios a las Sentencias. De la misma, los Libros I y II son inéditos en gran parte y han sido estudiados por Koch.⁷

¿A qué es debida la influencia de Palude en la teología moral, y más precisamente en la moral que se enseña a partir del siglo XVI? La respuesta requiere considerar con algo de detenimiento las vicisitudes por las que pasaron sus Comentarios a los Libros III y IV de las Sentencias.

2. Universidad de París, año 1510

Cuando Palude escribe, muy joven, las lecciones de clase comentando las Sentencias de Pedro Lombardo, allá por el año 1315, no podía sospechar siquiera el éxito y difusión que tendrían las páginas dedicadas a los Libros III y IV andando el tiempo. Claro que para ello habrían de pasar casi dos siglos y —lo que resultó decisivo— darse las circunstancias para que el clima de la teología cambiase. En esto tuvieron un papel de primer orden los Maestros Mair y Crockaert.

(muerto en 1298). El Papa Juan XXII volverá a confiar en él al designarlo en el año 1329 Patriarca de Jerusalén “in partibus infidelium”, aunque Palude no llegará a vivir allí. Después de realizar un viaje al Medio Oriente inició laboriosas conversaciones con el Rey de Francia, para convencerlo de emprender una nueva Cruzada en aquellas tierras. Sus esfuerzos fueron inútiles y chocaron con la dura realidad del desgaste de un reino francés empeñado en la guerra de los Cien Años. Por entonces Palude está ocupando el cargo de Administrador de Saint Lizier de Couserans, una pequeña diócesis situada en los Pirineos. Allí será llamado nuevamente por el Pontífice —Benedicto XII en aquel momento— requerido para ser su consejero teológico mientras está componiendo la Constitución *Benedictus Deus*, de fecha 29 de enero de 1336, acerca de la visión beatífica (Cfr. DENZ. - SCHONM., *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1967, 1000-1002).

⁷ Koch hace este estudio en el cuadro de una investigación sobre las controversias entre Durando de S. Porciano y Palude, en la obra J. KOCH, *Durandus de S. Porciano, Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, Munster 1927.

El escocés Juan Mair⁸ empieza a ser profesor en la Universidad de París cuando ya el nominalismo está en franca decadencia dentro de la universidad. Por lo general los maestros nominalistas que siguen afluyendo a las aulas para impartir sus lecciones no tienen más remedio que replegarse hacia posiciones intelectuales de tipo ecléctico. Este proceso lo sufre también Mair, quien, por ejemplo, no tendrá reparos en declarar —en las aulas y por escrito— que desea exponer las doctrinas de las diversas escuelas, eligiendo luego caso por caso aquella que se presente como más razonable para resolver el argumento de que se trate. Entre sus alumnos se encuentra Crockaert cuya formación intelectual en la metrópoli de la cultura filosófica y teológica tiene lugar en este clima.

El belga Pedro Crockaert asimiló rápidamente las voces del humanismo y de reforma de vida religiosa que se hacían sentir en París allá por los albores del siglo XVI, a pesar de los intentos de sofocarlas provenientes de la vida, más bien licenciosa, de los estudiantes de aquella ciudad. El joven estudiante oriundo de Bruselas pudo conocer a Erasmo y a tantos futuros adversarios de Lutero. Cuando empezó a frecuentar el Colegio de Montaigu, Crockaert conoció aquel atrayente nominalismo moderado que enseñaba su maestro Mair.

Queriendo seguir una llamada a buscar la perfección cristiana en los conventos de más estricta observancia, Crockaert y con él otros muchos compatriotas y compañeros, a la edad de 35 años, pidió el ingreso en la Orden de santo Domingo y entró en el célebre convento de Saint-Jacques.⁹ Tras hacer el noviciado fue profesor en

⁸ Conocido también por Maior, Major y Major of Haddington. Vivió entre los años 1469 y 1550. Maestro de la Facultad de Artes en el año 1496, enseñó Filosofía hasta el año 1506 en que obtiene el Doctorado en Teología. Hasta 1518 estará dando clases en Montaigu y en Navarra. Después de una breve estancia en Escocia, regresa a París para enseñar entre los años 1525 y 1531. Vuelto de nuevo a Escocia permanecerá allí hasta su muerte en 1550. Cfr.: T.F. TORRANCE, *La philosophie et la théologie de Jean Mair ou Major de Haddington*, ArchPhil, 32 (1969), pp. 531-547; L. VEREECKE, *De Guillaume...*, (op. cit.), p. 145; C. GIACON, *La seconda scolastica: i grandi commentatori di San Tommaso*, Fr. Bocca Ed., Milano 1944, p. 24.

⁹ Vereecke (*De Guillaume...*, op. cit, p. 134) comentando estos acontecimientos hace notar que Crockaert no sufrió sólo una conversión espiritual, sino más bien, si cabe, una

la Facultad de Artes liberales al tiempo que profundizaba sus estudios sobre el gran doctor de la Orden, santo Tomás.

En los años 1507-1508 Crockaert enseña todavía las Sentencias de Pedro Lombardo, pero —aquí está el punto de inflexión importante— a partir de 1509 y ya hasta su muerte en 1514 enseñará solamente la Suma Teológica de santo Tomás, lo cual supone un hecho esencial en la historia de la docencia teológica y precisamente a favor de la teología moral.¹⁰

Crockaert tenía una personalidad atrayente y era un profesor que entusiasmaba a su auditorio. Alrededor suyo se reunió un nutrido grupo de profesores y también de estudiantes dominicos.¹¹ El ambiente humanista favorecía un aprecio renovado por los escritores antiguos, y ese mismo ambiente era el que existía en el Colegio de Montaigu, donde había influido no poco el talante de Juan Mair.

Bajo este clima, Crockaert lanza a sus discípulos y a sus colegas a la empresa de editar los textos teológicos de los grandes maestros. Es así como en el año 1512 ve la luz en Francia, por vez primera y de la mano de Francisco de Vitoria, la "*Pars Secunda Secundae*" de la Suma Teológica escrita por santo Tomás, parte que era estimada por Crockaert más que ninguna otra en razón de su contenido: la moral.

En el año 1514, en que muere Crockaert, sus alumnos Pedro de Nimega y Vicente de Haarlem coeditan la "*Tertia Pars*" de la Suma

conversión intelectual. Por eso aunque desde 1504 estaba dando clases de lógica, su tarea más querida eran los estudios que realizaba, bajo la dirección del Maestro Gilles Charonelle, de la doctrina tomista.

¹⁰ Se vea cómo han valorado y comentado estos hechos por ejemplo: M.D. CHENU, *L'Humanisme et la Réforme au Collège de Saint-Jacques de Paris*, AHDom, 1(1946), p.147; R.G. VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, O.P. 1507-1522, Roma 1938, pp. 258-270; L. VEREECKE, *De Guillaume...*, (op. cit.), p. 134; C. GIACON, *op. cit.*, p. 30.

¹¹ Son dignos de mencionar entre ellos: Juan de Valenciennes, Pedro de Nimega (muerto en Roma en 1525), Vicente de Haarlem (muerto en Lovaina en 1526), Amadeo de Lion (muerto en Alemania en 1528), Miguel Ramírez de Salamanca (muerto en Burgos en 1534), Jacobo de Enghien o de Bruselas, y el famoso Francisco de Vitoria, futuro profesor de Salamanca muerto el año 1546. Como puede comprobarse son todos ellos nombres ilustres en los anales de la Orden Dominica y en la misma historia de la Escolástica.

Teológica y el “*Supplementum*” de la misma.¹² Fue así como poco a poco Crockaert y sus discípulos pusieron en manos de los teólogos parisinos la parte moral de la Suma de santo Tomás, obra que hasta entonces no pasaba de ser un interesante “libro raro”.¹³

3. *La teología moral de Pedro de Palude: razones de su difusión*

En esta misma corriente de la que venimos hablando se debe inscribir la edición de las obras de Pedro de Palude a inicios del siglo XVI, y más concretamente la publicación de los escritos morales: los Comentarios a los Libros III y IV de las Sentencias. Gracias a ello los dominicos de Saint-Jacques aseguraron, sin pretenderlo, la influencia del autor que nos ocupa en los teólogos del Siglo de Oro español, y en una obra tan decisiva en la historia de la teología moral como lo es las *Instituciones Morales* de Azor.

¹² Las vidas de Vicente de Haarlem y de Pedro de Nimega han corrido paralelas. Ambos eran dominicos originarios de los Países Bajos y frecuentaron las mismas aulas en el convento de Saint-Jacques. Aunque bastaría para hacer perdurar sus nombres el haber llevado a cabo las primeras ediciones de las obras de santo Tomás, son más conocidos todavía por el hecho de editar las obras de Pedro de Palude.

¹³ Cfr. R.G. VILLOSLADA, *op. cit.*, p. 271. Todavía un poco más tarde, en 1519, Vicente de Haarlem llevará a imprenta la edición de los Comentarios del Cardenal Cayetano a la II-IIae de la Suma Teológica de santo Tomás. Es para tener en cuenta que hayan sido especialmente las obras de teología moral escritas por dominicos o, en todo caso “tomistas” —valga ahora la expresión—, las que han atraído el interés de Crockaert y el grupo reunido en torno a él (cfr. *Ibid.*, pp. 271-273). Sobre este particular ha escrito Giacon: “Nel 1512 il Crockaert diveniva dottore in teologia alla Sorbona, e nel suo Convento di S. Giacomo introduceva come testo per le lezioni la Somma di S. Tommaso (...). Innovazione significativa e di importanza notevolissima. Contemporaneamente, insieme al suo discepolo Francesco de Vitoria, (...) curava l'edizione della Secunda secundae di S. Tommaso. (...) La speculazione morale veniva dunque preferita alla speculazione teoretica. Era un segno dei tempi: la metafisica aveva perduto terreno, e aveva lasciato il posto o alla dialettica o alla morale. Il tomismo riprendeva vigore, ma il nominalismo si faceva sentire, se non nelle dottrine, nelle preferenze. E le preferenze del Crockaert determineranno quelle del Vitoria e di molti altri tomisti del secolo XVI. S. Antonino y Crockaert, (...) , prepararono la rinascita del tomismo. Un segno evidente di questa rinascita erano le edizioni delle varie parti della Somma teologica e dei commenti relativi. Nel 1508 il Gaetano iniziava l'edizione del suo monumentale commento, e la compiva nel 1527. Nel 1512 Corrado Kollin pubblicava il suo commento alla Prima Secundae. I discepoli del Crockaert moltiplicavano le edizioni delle varie opere di S. Tommaso”; C. GIACOB, *op. cit.*, p. 30.

La reforma teológica llevada a cabo en el convento de Saint-Jacques fue ante todo una reforma de la teología moral. Por ello los editores eligieron para dar a la imprenta los Libros III y IV —de contenido netamente moral— de los Comentarios a las Sentencias realizados por Pedro de Palude. Para los teólogos de Saint-Jacques, el espíritu del renacimiento humanista con su fuerte llamada a retornar a las fuentes —los grandes autores latinos y griegos— fue una llamada a retornar a Tomás de Aquino y a los antiguos teólogos que habían pasado por Saint-Jacques. Ahora bien, ¿por qué tomarse el trabajo de editar a Palude cuando de todos ellos era bien conocida la superioridad de santo Tomás?

Una de las razones principales era precisamente la fidelidad de Palude a Tomás de Aquino, cuyos textos supo comentar con gran acierto a juicio de todos. Otro motivo era que el propio Palude se había enfrentado abiertamente con las doctrinas de Durando de San Porciano, y había demostrado con destreza su ortodoxia “tomista”. Pero no se piense que Palude fue elegido sólo por haber sido una especie de eco de santo Tomás. Resulta —y esto es decisivo para lo que nos ocupa— que los inicios del siglo XVI señalan el momento en que la moral busca nuevos métodos de exposición y desarrollo.

Como resultado, la teología moral del renacimiento humanista destaca, concretamente, por su gusto por la casuística. Los Maestros de Saint-Jacques proponen a sus estudiantes autores que privilegien esta característica. Y la moral de Palude venía como anillo al dedo, pues es ricamente casuística. Por ejemplo san Antonino de Florencia reconocerá haber quedado seducido por la destreza casuística de Pedro de Palude, y no carece de significado el que los autores que cita Vicente de Haarlem entre las autoridades a favor de Palude sean Gerson y Biel.¹⁴

¹⁴ H.A. OBERMAN, *The harvest of medieval theology, Gabriel Biel and late medieval nominalism*, Cambridge, Mass. 1963, pp. 331,424. Otra característica de la moral de Palude es la de conceder una notable importancia al Derecho. Sobre el particular ha escrito Vereecke: “(...) c’est une morale juridique. On sait l’importance de la loi dans le nominalisme. On sait aussi la place qu’occupe le droit dans les œuvres morales de Jean Gerson, de saint Antonin et de Gabriel Biel. Ces auteurs, comme Pierre de la Palu, ne voient pas dans le droit son aspect exclusivement juridique, pour eux le droit n’est que l’application pra-

En el año 1514 Vicente de Haarlem hace públicos los Comentarios al Libro IV, y tres años después hace lo mismo Pedro de Nimega con el Libro III, única edición que existe del mismo. Sendas ediciones constan de un Prólogo que ha permitido conocer ciertos particulares de la obra de Palude, y de los motivos para editarla.

El Prólogo del Libro IV, debido a Vicente de Haarlem, testimonia cuáles han sido las fuentes usadas por Pedro de Palude.¹⁵ Su gran maestro ha sido santo Tomás, el cual es mencionado en el texto como “nuestro doctor”. Y es que no solamente Palude veneraba a Tomás de Aquino, sino que conocía y exponía sus doctrinas con gran profundidad.¹⁶ Otros teólogos de renombre que hacen frecuente aparición en la obra son Duns Escoto, Pedro Aureolo y Enrique de Gante, para rebatirlos casi siempre, como es fácil suponer.

Puede decirse que la edición de las obras morales de Pedro de Palude por los dominicos de Saint-Jacques obedece, pues, a dos líneas de fuerza. Por un lado el intento de reintegrar en la teología moral las enseñanzas de santo Tomás. Por otro, el deseo de adaptar

tique de la théologie: Vincent de Haarlem soulignera l'intervention du droit dans l'œuvre de Pierre de la Palu. «Ajoutez que l'on ne trouve parmi les théologiens aucun qui soit plus complet, plus solide et plus exact en l'un et l'autre droit». Ailleurs il écrit: «Ainsi cite-t-il le droit souvent et en résumé, mais non moins clairement et limpidement, Pierre de Nimègue dira: «C'est vraiment un homme très profond dans les disciplines canoniques». J. Theiner avait mentionné avec raison «cette inclination de la théologie au début du XVI^e siècle vers la pratique et le droit» (J. THEINER, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Ratisbonne 1970, p. 300). Cette situation se retrouvera dans la scolastique espagnole, héritière de celle de Paris. Mais la subordination du droit à la théologie sera difficile à conserver. Chez de nombreux auteurs du XVI^e siècle l'équilibre sera rompu en faveur du droit au détriment de la morale”; L. VEREECKE, *De Guillaume...*, (op. cit.), p. 148.

¹⁵ Vicente de Haarlem ha tenido buen cuidado de dejar constancia acerca de cuál ha sido su precisa intervención en la obra publicada. En una nota señala que ha completado lo que faltaba a la edición de Venecia de 1493, cotejando dicha edición con el manuscrito. Lo que más trabajoso parece haberle resultado es la indicación de las fuentes; para ello señala en el margen de la obra los autores y las obras donde sostienen determinada opinión, tarea que Palude se había ahorrado.

¹⁶ Escribe Vicente de Haarlem, no falto de entusiasmo, que cuando los textos de santo Tomás eran ambiguos, Palude sabía hacerlos ciertos; cuando eran oscuros, Palude los hacía claros; si presentaban argumentos que habían sido asediados por los golpes y las armas de guerra de los enemigos, Palude sabía cómo liberarlos. A menudo —termina diciendo— responde a los adversarios con golpes tan vigorosos y acerados que si aquellos sobrevivieran ellos mismos se declararían vencidos.

el “tomismo” a tres tendencias que por entonces empezaban a despuntar en la moral teológica: la atención a la casuística, el tratar hechos concretos de la política y la economía del momento, y el hacer un mayor uso de las leyes canónicas y civiles.¹⁷

II. Palude y la muerte del inocente: Dios puede dispensar el quinto precepto

La doctrina de Palude que exponemos a continuación está extraída del Comentario al III Libro de las Sentencias, pues el resto de sus obras no contienen ningún particular de interés por lo que se refiere a nuestro tema.¹⁸ En el Comentario al IV Libro de las Sentencias aparece —único elemento de cierto valor para nuestro tema— el recurrente caso, en aquella época, del uxoricidio como impedimento del matrimonio.¹⁹ Palude lo resuelve casi literalmente

¹⁷ Todo ello va a tener importantes consecuencias para la evolución de la teología moral a lo largo del siglo XVI. No es ahora el lugar para hablar de ellas. Pero sí es interesante, en todo caso, dejar apuntado el papel que ha tenido Pedro de Palude en dicha transformación.

¹⁸ Los Sermones, conservados en la Biblioteca Vallicelliana con el título *Sermones Sive Enarrationes In Evangelia*, están contenidos en tres volúmenes, por tiempos litúrgicos, editados en Lyon entre los años 1575 y 1586. Por su propio género literario están escritos en tono parenético, exhortando a vivir las enseñanzas de Cristo y dando sentido espiritual a los textos de la Escritura sobre los que se realiza el sermón. Incluso cuando el contenido del texto escriturístico podría dar pie a un tratamiento teológico de la cuestión del homicidio y la legítima defensa, los temas son guiados hacia derroteros bien distintos.

¹⁹ Hemos tenido acceso al Incunable del Comentario al Libro IV. Se encuentra en la Biblioteca Angelica, catalogado como Inc. 173, con el título *In Quarto Libro Sententiis* (sic) *Commentaria*, Venetiis 1493. Aunque carece de los índices y de las páginas iniciales y finales, el estado de conservación de sus 240 folios a dos columnas (para un total de 50 distinciones) es magnífico. Llama la atención el orden metódico y de temas muy prácticos y reales (el estilo “casuístico” al que nos hemos referido) de esta obra. Por ejemplo trata de si se puede repetir la confesión, si se puede comulgar varias veces en el mismo día, si el sacerdote en pecado puede absolver, si se necesita contrición para la confesión, del poder de las llaves, de la corrección fraterna, la disparidad de culto en el matrimonio, el divorcio, los sufragios por los difuntos, etc. La temática del IV Libro de las Sentencias son los sacramentos y los novísimos. El sacramento sobre el que Palude más se detiene es el Matrimonio (dedica las distinciones que van desde la 26 —fol. 138rb— hasta la 42 —fol. 195va—). A continuación sigue el de la Penitencia (desde la dist. 14 —fol. 59rb— hasta la dist. 22 —fol. 119ra—). Cuando Palude trata del uxoricidio como impedimento del matrimonio (dist.

al modo en que lo hace Durando de San Porciano: a nadie es lícito tomar la espada *auctoritate propria*, y aunque las leyes permitan este homicidio (de la esposa y de quien con ella yace), no lo permite la ley divina. No nos detendremos en ello, pues no aporta nada a lo escrito por Durando²⁰.

El Libro III está dedicado a la Cristología y a la Soteriología.²¹ A pesar de que va tratando cuestiones que darían pie a afrontar la muerte del agresor, no hace mención alguna a este tema hasta bien avanzada la obra.²² En efecto, habrá que llegar a la distinción final, con el número 40, en la cual trata *De dispensationibus preceptorum*, para dar con sus ideas sobre la licitud del homicidio en algún caso. Estamos ante un autor que ha querido tratar del homicidio no pecaminoso dentro de un estudio sobre dispensa de los mandamientos, cosa no infrecuente entre los Maestros de teología de su época.

En tres largas cuestiones —prolijamente subdivididas en artículos y conclusiones— Palude afrontará sucesivamente *De dispensa-*

37, q. 2) se tiene la impresión de estar leyendo páginas de Durando, ya que usa casi sus mismas palabras. En concreto el “videtur quod non” y el “contra” son idénticos. Ofrece cierta originalidad en una de las respuestas, pero en conjunto la solución es la misma que la que encontramos en Durando. Quizá merece la pena entresacar el siguiente texto: “... non licere interficere uxorem adulterantem, sic nec adulterum, qui iure divino nulli licet gladium accipere propria auctoritate. (...) Occisio uxoris actu deprehense in adulterio si fiat extra iudicium semper est peccatum et iniustum, quia preiudicat persone et reipublice (...) et quamvis lex civilis hoc permittat, non tamen ut licitum...” (fol. 177ra).

²⁰ Durando de San Porciano (+ 1332) trata de esto en su *In Petri Lombardi Sententias theologicas Commentariorum Libri IV*, Lib. IV, dist. 37, q. 2. En la edición de Venecia del 1586 ocupa el fol. 382 ra-b.

²¹ Hemos usado el ejemplar que posee la Biblioteca Apostólica Vaticana, salido de la imprenta de Claude Chevallon y Jehan Gourmont, en París, el 16 de septiembre de 1516, con un total de 242 folios. El ejemplar conservado es de buena calidad, escrito a dos columnas por página y muy abreviado, como corresponde a este tipo de ediciones. Ofrece un índice en las páginas iniciales donde se exponen los títulos de las distinciones y cuestiones tratadas.

²² Por ejemplo, a partir de la dist. 18 procede a estudiar la virtud de la caridad y sus obligaciones. La dist. 20 acomete el estudio del amor a los enemigos. A partir de la dist. 33 estudia las virtudes morales: quién las causa y cómo son causadas, en qué potencia residen, etc. Tampoco estas páginas traen nada de interés para nosotros, ni siquiera en el tratado sobre la justicia. Lo mismo cabe decir de la dist. 37, en la que estudia los preceptos.

tionem iuris (quaestio 1) y *De dispensatione Pape* (quaestio 2).²³ La tercera cuestión anuncia el siguiente tratado: “Tertia questione (sic) de dispensatione habet tres articulos: Primus articulus de dispensatione Dei in preceptis (...). Secundus articulus an Deus possit dispensare in preceptis prime tabule (...). Tertius articulus an Deus possit dispensare in preceptis secunde tabule”.²⁴ Es de esta tercera cuestión de la que nos vamos a ocupar.

Palude afirma que Dios no puede dispensar de aquellos mandamientos en los cuales la *ratio debiti* es intrínseca a los mismos: es decir aquellos en los cuales la licitud o ilicitud es inherente a las materias que los mismos ordenan. Esto ocurre con los preceptos de la primera tabla.²⁵ ¿Y los preceptos negativos de la segunda tabla? Como es fácil suponer Palude razona sirviéndose de esta misma idea de la *ratio debiti*. Todos los preceptos de la segunda tabla pueden ser dispensados por Dios, ya que El puede quitar en los mismos la *ratio debiti*. Con más motivo si se considera que todos los preceptos de la segunda tabla se contienen en el precepto del amor al prójimo, y éste puede ser dispensado.²⁶

²³ Hacemos notar acerca del *De dispensatione Pape* que el argumento tratado era un tema espinoso en esos años; de hecho Palude lo afronta con el estilo de un argumento actual candente. Los artículos son muy concretos: ¿Puede dispensar el Papa de la restitución de lo robado? ¿Qué potestad tiene el Papa sobre los bienes de los clérigos, de los religiosos y de los laicos, respectivamente? ¿De qué preceptos puede dispensar el Papa? ¿Hasta qué punto puede dispensar el Papa de cosas prohibidas en la ley divina —cosanguinidad y afinidad en matrimonios—?, etc.

²⁴ Dicha cuestión 3 se encuentra en fol. 241ra y llega hasta el final del libro, fol. 242rb.

²⁵ “Precepta prime tabule accipiuntur et negative et affirmative: et secundo modo accepta possunt considerari quantum ad hoc quod obligant semper. Item quantum ad hoc quod non obligant ad semper sed loco et tempore. Quantum ad primum ergo dico quod omnia sunt simpliciter indispensabilia: quia omne preceptum quod intrinsece includit rationem illiciti est indispensabile (...). Cum enim per precepta prime tabule homo ordinetur bene ad Deum quantum potest per legem nature omne quod ex nature [¿?] prohibet Deo inferri est per illa precepta prohibitum, sicut (...) odire Deum, ... et omnia huiusmodi constat autem quod ista essentialiter includunt malitiam et rationem indebiti: quia illud semper est indebitum cuius oppositum semper est debitum (...)”; fol. 241ra-241vb. Acto seguido empieza a hablar de los preceptos de la primera tabla tomados afirmativamente, que también son no-dispensables.

²⁶ “... in omnibus (preceptis secundae tabulae) Deus potest dispensare. (...) quia si potest amovere ratio [rationem] debiti a causa potest etiam ab effectu. Est igitur sensus literalis sex preceptorum illorum non nocere proximo animo/lingua/facto in persona

Palude no encuentra razones intrínsecas que hagan inseparable el mal y el acto “matar a un ser humano”. Dios puede hacer lícito “dañar al prójimo” incluso en un caso dado en el cual la ley natural lo prohíbe. Así pues cuando Dios ha dicho “*Non occides*” ha mandado no actuar contra la ley natural que prohíbe matar al inocente. Pero cuando ordena matar al inocente, como ocurrió con Isaac, la dispensa divina hace lícito en este caso el homicidio.²⁷

Cabe ahora preguntarse si Palude, sobre nuestro tema, ha sido tan celoso intérprete de la doctrina de santo Tomás como sus editores pretendían. Un somero estudio de algunas cuestiones de la Suma Teológica pone claramente de manifiesto que para Tomás de Aquino los preceptos morales del Decálogo son no-dispensables (*omnino indispensabilia*, escribe: indispensables absolutamente).²⁸ La fuerza con que obligan —la *ratio debiti*— proviene del dictamen de la *ratio naturalis*. La razón descubre, en el orden creado, que determinadas conductas deben ser hechas o evitadas. Los preceptos morales del Decálogo señalan cuáles son algunas de esas conductas. Y Dios cuando promulga estos preceptos hace que todos conozcan sin error tales comportamientos, en los principios más generales.

Además, no resulta de los textos que Tomás de Aquino considere la posible existencia de un orden real de cosas en el cual la *ratio naturalis* juzgue que una conducta debe ser evitada, y al mismo tiempo que esa conducta prohibida sea mandada por Dios, ni siquiera en algún caso excepcional. La doctrina que elabora santo

coniuncta in substantia sua contra legem nature. Sed Deus potest facere quod liceat nocere in omni casu in quo lex nature prohibet. Ergo Deus potest dispensare in omnibus preceptis negativis secunde tabule”; fol. 242ra.

²⁷ “Quando enim dicit Non Occides contra scilicet legem nature: hoc est insontem manu non interficies. Hoc autem licet Deo dispensante sicut in immolatione Isaac. Item non moechaberis contra legem nec mulieres cognoscendo, quod est habere duas uxores, vel cognoscendo non matrimonialiter iuncta: quia simplex fornicatio est contra legem nature”; *Ibid.*, fol. 242ra. A renglón seguido continúa poniendo algunos ejemplos más de los clásicos: la rapiña de Moisés al salir de Egipto, etc.

²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 99, a. 5, respuesta; q. 100, a. 8, respuesta y también la respuesta al a. 11 de la misma cuestión; q. 104, a. 1, respuesta.

Tomás llega, en efecto, a dar una explicación satisfactoria del sacrificio de Isaac sin tener que recurrir a la dispensa del precepto.²⁹

Palude se suma a la larga tradición de teólogos que interpretan el precepto “*non occides*” como referido exclusivamente al “*innocens*”. Dicho precepto podría ser dispensable en algún caso. Pero en todo caso la muerte del malhechor cae fuera de la prohibición del quinto mandamiento. Es ilícito además, según nuestro autor, que el malhechor sea eliminado a manos de un particular, es decir en razón de una autoridad privada, ni tan siquiera en el caso de un adulterio sorprendido *in fraganti*.

III. Juan Buridano (1290?-1358?), Rector de la Universidad de París

París ha sido considerada no sin fundamento la segunda cuna del nominalismo y el lugar en donde echó raíces más hondas, aventajando incluso a Oxford. En el grupo de los ocamistas parisinos emergen algunas personalidades que, a la par que practican la lógica conforme a los gustos de la “vía moderna” se ocupan también de física experimental y mecánica. Entre ellos resalta con méritos sobrados el Maestro secular Juan Buridano, jefe de filas del ocamismo parisino durante la primera mitad del siglo XIV.

Junto a Buridano, entre estos Maestros filósofos y físicos a un tiempo, pueden ser citados Nicolás Oresme, y dos brillantes alumnos de Buridano: Alberto de Sajonia y Marsilio de Inghen. Buridano

²⁹ Cfr. *Ibid.*, q. 100, a. 8, ad 3. Sin pretender entrar a fondo en la cuestión, podemos decir que, sobre el particular que nos ocupa, Palude sigue a su maestro Tomás de Aquino solamente a la hora de explicitar el lacónico mensaje del quinto precepto. “No matar” es, precisamente, no matar *al inocente*. Pero a partir de ahí ambos doctores se separan en sus razonamientos. Palude, obligado a dar razón de la santidad del acto homicida de Abraham, elige la línea argumentativa de la dispensa. No sabemos por qué, pero haciéndolo así se separa de santo Tomás en un aspecto ni mucho menos periférico de la moral. De hecho acto seguido debe afirmar que Dios puede cancelar momentáneamente —para algún caso— la *ratio debiti* de los preceptos morales del Decálogo, lo cual significa tanto como reconocer (al menos en teoría) una imperfección en la Ley natural. Como se recordará, según santo Tomás Dios no dispensa el precepto a Abraham, sino que le pide ser ejecutor de la decisión de que “todos los hombres han de morir” para un caso concreto, configurándose así un acto moral bien distinto.

es contado por muchos historiadores entre los fundadores de la ciencia experimental moderna.

1. *Personalidad y ubicación histórica*

Juan Buridano nace probablemente en Béthune, al norte de Francia, hacia el año 1290. En París le encontramos en calidad de Rector de la Universidad entre los años 1328 y 1340; allí enseñó durante más de 25 años y murió poco después de 1358.³⁰ Al margen de su vida docente conocemos su nombramiento de capellán de la iglesia de Saint-André-des-Arcs en París que firmó el obispo en el año 1348.

El nominalismo que profesa Buridano es muy mitigado, y no llega a las extravagancias de algunos nominalistas parisinos. De hecho su parte en la condena oficial del ocamismo en la Universidad el año 1340 fue decisiva, pues, entre otras cosas, en calidad de Rector fue quien ratificó con el sello de la Universidad el decreto condenatorio. De todos modos su talante nominalista sale a las claras cuando, por ejemplo, niega toda distinción entre las diversas facultades del alma, aun reconociendo que en la vida moral tiene una precedencia y un puesto preponderante la operación cognoscitiva sobre la volición.

Lo mejor de las investigaciones de Buridano hay que ir a buscarlo en sus escritos sobre la libertad. Aquí también deja ver su afinidad con el nominalismo, desde el momento en que reconoce profesar un determinismo psicológico que no admite la existencia de la

³⁰ Para detalles sobre este autor pueden consultarse las obras que se señalan a continuación, ricas en referencias bibliográficas complementarias: M. DE WULF, *Storia della filosofia medievale*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1952-1957, vol. 3, pp. 125 ss.; E. FARAL, *Jean Buridan: Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages*, en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age", 21(1946), p. 1-53; IDEM, *Jean Buridan, maître des arts de l'Université de Paris*, en "Histoire Littéraire de la France", 38(1949), pp. 462-605; M. PREVOST, *Buridan (Jean)*, en "Dictionnaire de Biographie Française", t. VII, cols. 695-696; H. BASCOUR, *John Buridan*, en "New Catholic Encyclopedia", t. 7, pp. 1037-1038; N. KRETZMAN *et al.* (Edit.), *The Cambridge history of the later medieval philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 865 y 926.

libertad humana.³¹ La historia del asno que muere de hambre ante dos montones de heno de igual calidad y cantidad no se encuentra en ninguno de sus escritos; han sido probablemente algunos contemporáneos quienes la han inventado para ridiculizarlo. O quizá la haya usado el mismo Buridano en sus lecciones orales para mostrar la diferencia entre el hombre y el animal: mientras el animal obedece fatalmente a la inclinación más fuerte, el hombre encuentra en la reflexión el medio para descubrir el bien mejor. Pero una vez juzgado tal, no podrá no quererlo.³²

Entre sus obras pueden recordarse una elaboración de la Lógica de Ockham que lleva el título de *Summulae de dialectica* o *Summa logicae*, y Comentarios a la Física, a la Metafísica, a la Ética y a la Política de Aristóteles. Es precisamente de esta última obra de la que vamos a ocuparnos a continuación.³³

³¹ De esta suerte, afirma que todos queremos necesariamente el bien. Ante el mismo se experimenta una atracción, una *complacentia*. Llegado el momento de elegir, frente a bienes concretos se escoge necesariamente aquel que, comparado con los otros, parece el mejor en razón de la referida *complacentia*. La libertad que Buridano concede a la voluntad es únicamente la de suspender la elección e imponer a la razón un nuevo examen de las alternativas. La determinación que se realice tendrá relevancia moral cuando tome como norma para hacer esta comparación el fin de nuestra naturaleza (*ordinatio finalis*). La voluntad puede multiplicar las dilaciones, pero una vez llegado el momento de decidir, elegirá necesariamente el bien juzgado como mejor.

³² Es interesante añadir que, según nuestro autor, el determinismo no se puede refutar; a lo sumo se podrá objetar contra esta teoría diciendo que se concilia difícilmente con la fe católica: "Et ad huiusmodi... reprobationem ... nullas rationes habemus nisi ex fide nostra catholica et quia sic essemus in omnibus nostris actibus necessarie predeterminedati"; *Quaestiones in Ethica*, X, q. 2. Se deja ver a las claras la inspiración nominalista de esta reserva *ex fide nostra*... Por último téngase en cuenta que el determinismo psicológico no era una novedad absoluta: los inmediatos sucesores de Tomás de Aquino lo conocían bien y buena prueba de ello la tenemos en el Maestro Godofredo de Fontaines.

³³ La lectura del Comentario a la Ética que, a juzgar por los títulos de los epígrafes, parecía ser prometedora de resultados, no resultó de interés para nuestro tema. Concretamente el Libro III, cuestiones 7) (*utrum operationes violentiae sint involuntariae*; 8) *propter metum ... sint*; 10) *propter iram ... sint*; 18) *Utrum fortis magis debeat eligere mori quam fugere*; y 22) *Utrum in aggreduendo sit [maius] fortitudinis quam in expectando*. Conocíamos, del Comentario a la Ética que se conserva en la Biblioteca Apostólica Vaticana, un incunable y una edición impresa en París en 1518 por Petit-Aubry conservada en el fondo Chigi. El estudio lo hemos realizado sobre este último ejemplar.

2. La licitud del homicidio para defenderse

Buridano dedica al problema del homicidio en defensa propia una cuestión completa de su Comentario a la Política de Aristóteles.³⁴ Se encuentra situada en el Libro III, cuestión 15, y lleva por título: *De occisione pro sui defensione*.³⁵ A pesar de que Buridano no hace particulares aportaciones a la reflexión teológica sobre la legítima defensa, su hincapié en el papel de la intención confiere a este autor un interés singular.³⁶ De hecho toda su estrategia para tratar el problema estriba en hablar de la intención del agredido: qué intención hace mala la defensa y qué intención hace malo el homicidio consiguiente.

Buridano desarrolla la cuestión exponiendo algunos argumentos a favor y en contra de la autodefensa, para después brindar su propia explicación. Usa cuatro argumentos en contra de la defensa violenta, algunos de ellos un poco sorprendentes.³⁷ El primero es

³⁴ En esta obra hay otros lugares en los que Buridano trata temáticas afines, pero no arrojan datos de interés para nuestro estudio. En concreto son los siguientes: Libro II: 4) *De punitione ad principem pertinente*; Libro III: 8) *De condemnatis a [ad] morte[-em]*, 11) *De occisione innocentis*, 14) *De casuali occisione*; Libro V: 4) *De vindicta*; Libro VI: 7) *De perplexitate voluntatis*; Libro VII: 13) *De casibus obediendi superioribus*; Libro VIII: 3) *De sociorum defensione*.

³⁵ Hemos trabajado sobre una edición de la obra que no ha sido mencionada por Faral (*Jean Buridan: Notes sur...*, op. cit.), y es anterior a las que él señala. Este Comentario de Buridano lo hemos encontrado en la Biblioteca Angelica y es un incunable catalogado como Inc. 562, que recoge, además, otras obras. Los datos bibliográficos de la que nos ocupamos es: *Quaestiones Super Libros Politicorum Aristotelis*, Wolfgangus Hopyl, Parisiis 1489. Las *Quaestiones* se extienden desde el fol. 267 en adelante, mas como tienen una propia numeración de páginas hemos preferido usar ésta a la hora de citar. Es una obra magníficamente conservada e impresa. Escrita en folio a dos columnas. Inicia con un índice general de los libros, títulos y cuestiones que componen la Política. El título de la *quaestio* 15 tal como aparece en el cuerpo del texto es algo diferente del que se recoge en el índice de la obra, que hemos reportado arriba: "Utrum liceat alicui hominem interficere se defendendo". Ocupa los fol. 41va al 42ra, tres columnas por tanto.

³⁶ Además conoce bien y maneja con soltura lo que han escrito sobre este tipo de homicidio san Agustín y santo Tomás, de ahí que sea interesante ver qué derroteros elige para justificar la autodefensa.

³⁷ Ofrecemos los cuatro en este momento: "Queritur XV. Utrum liceat alicui hominem interficere se defendendo. Et arguitur quod non quia non licet alicui simplicem fornicationem vel adulterium vel quodcumque aliud peccatum pro conservatione vite sue facere. Ergo patet consequentia, quia homicidium est maius peccatum quod simplex fornicatio vel adulterium. (...). Secundo. Defensio est illicita. Ergo videtur quod non est licitum

decir que si para conservar la propia vida no se puede pecar cometiendo, por ejemplo, un adulterio, mucho menos cometiendo un homicidio, que reviste mayor gravedad moral que el adulterio. En el segundo argumento Buridano afirma que la defensa es ilícita, como demuestra aquel consejo de san Pablo a los Romanos: “non vosmetipsos defendentes” (Rom 12, 19); por tanto *a fortiori* será ilícita la muerte provocada en una acción defensiva.

El tercer argumento plantea escuetamente la perplejidad de Agustín en el *De libero arbitrio*, y pone de manifiesto que existía, entre los teólogos de la época de Buridano, la conciencia de que Agustín era contrario a la defensa cruenta.³⁸ El cuarto argumento que aporta nuestro autor es un poco confuso y de dudosa capacidad probativa: a nadie es lícito —dice— matarse a sí mismo, y puesto que el que se defiende acaba muriendo en la misma defensa o a manos del juez o de otro, es ilícito defenderse con violencia...³⁹

Como argumento favorable a la muerte del agresor, Buridano ha elegido el conocido texto de Ex. 22,2: la Ley permite a cualquiera

alicui occidere alicquem defendendo. Ergo patet consequentia (...). Et (...) Apostolum[-us] ad Romanos: non vos defendentes carissimi, ubi innuit quod unus contra aliud non debet se defendere. Tertio. Arguitur per illud quod habetur ab augustino [Augustino], tertio lib. de arbitrio (...). Quarto. Non est homini licitum ad quod in instanti sequitur mors propria; scilicet in tali defensione[-sione] fit huiusmodi, igitur maior patet, quia licitum (sic!) est seipsum interficere, et per consequens facere actum ad quem sequitur mors vel interfectio et minor est nota, quia sepe tales interficiunt [interficiuntur] vel a iudice vel ab alio”; *Quaestiones Super Libros Politicorum Aristotelis*, Wolfgangus Hopyl, Parisiis 1489, fol. 41va. Hemos hecho notar dentro del texto una errata tipográfica: en efecto está escrito *licitum est seipsum interficere*, lo cual no tiene absolutamente sentido lógico. El texto correcto debería ser *illicitum est* o bien *licitum non est*.

³⁸ El texto, esencialmente, dice: “Videtur enim tibi lex ista (quae permittit occisionem), quae regendis civitatibus fertur, multa concedere atque impunita relinquere, quae per divinam tamen providentiam vindicantur; et recte”; *De libero arbitrio*, Lib. I, cap. 5, 13. Antuña (*op. cit.*, pp. 111-117) desarrolla una interesante explicación de ese texto agustiniano, y muestra a lo largo de su tesis que los autores del siglo XIV que elaboraron una respuesta a la moralidad de la legítima defensa, hubieron de hacer una interpretación de san Agustín que justificase la osadía de contradecirle.

³⁹ Parece que Buridano debe estar aludiendo indirectamente a los excesos bien en la moderación de la defensa, bien en la causa que se quería defender. En efecto, si se realiza una defensa cruenta para proteger bienes materiales de escaso valor o se usa una violencia desmedida, el mismo agresor o el juez u otros que buscan venganza condenarán a muerte a aquel que así se defendió.

matar a un hombre para defender la casa. Por tanto la dificultad inicial que movió la cuestión queda resuelta: es lícito matar a alguien defendiéndose. Por el momento no se detiene a ilustrar qué tipo de bienes merecen ser así defendidos.⁴⁰

Pasamos ahora a ver qué explicación da nuestro autor. Con el más puro estilo escolástico traza un árbol de disyuntivas según las cuales procederá en el estudio del tema. Nosotros dejaremos para lo último tratar de si es lícito *que se provoque la muerte* de un hombre durante una acción defensiva, como hace también Buridano en su obra.

Ante todo Buridano se propone dirimir en primer lugar si es lícita *la defensa* de uno mismo.⁴¹ Para lo cual distingue dos modos de autodefensa: la realizada por quien tiene autoridad pública y la realizada por la *persona privata*. Esta última puede ser llevada a cabo de dos maneras: intentando principalmente conservar la vida propia, o actuando por el bien común.⁴² Es entonces cuando da su opinión, articulada según tres conclusiones que vamos a exponer seguidamente.

⁴⁰ “Oppositum arguitur nam per conservacione proprie domus licitum est interficere hominem (...) patet per illud Exodus 22 si fur domum fodiens fuerit inventus (...)”; *Ibid.*, fol. 41va.

⁴¹ No se piense que esta distinción de problemas (intención de matar —acción de defender) sea como una formulación implícita, a nivel aún muy primitivo, de dos cuestiones involucradas en la legítima defensa: la moralidad del objeto y del fin de la acción defensiva, el *finis operis* —objeto moral— y el *finis operantis*. Buridano se mueve en un plano estrictamente de intenciones. Una vez resuelta, para él, la licitud de matar cuando se defienden bienes (Ex. 22,2; vid. nota precedente), sólo es el fin que mueve al agredido lo que debe ser tenido en cuenta para dar un juicio moral; es decir, saber con qué intención se defiende el agredido y con qué intención el agredido causa la muerte del agresor.

⁴² “In quaestione erunt duo articuli. In primo videbitur utrum defensio sui ipsius sit defensio licita. In secundo videtur de quaestio[-ne] principalis[-ali]. (...) Quantum ad primum articulum est primo notandum quod defendens seipsum est duplex. Nam vel est persona privata vel persona publica, ut miles volens defendere rempublica[-am]. Secundo notandum est quod aliquis potest se defendere dupliciter. Uno modo intendendo principaliter conservacione[-em] vite proprie. Secundo refferendo defensionem sui ipsius et sui boni ad bonum totius communitatis sicut facit (...) miles. Nam hoc facit propter bonum comune scilicet quia pugnat contra inimicos”; *Ibid.*, fol. 41va-vb.

3. *La intención ordenada al fin, necesaria para la licitud del acto "defenderse"*

Las tres conclusiones se refieren, respectivamente, a declarar cuál es la intención que hace ilícita la defensa, qué intención nunca hace lícita la defensa, y cuál es la intención que hace más laudable la defensa.⁴³

La defensa nunca es lícita cuando está movida por el *livore vindictae*.⁴⁴ *En las cosas que la intención ordena a un fin la bondad o malicia se mide en razón del fin, y el fin en este caso es ilícito. Es patente que tomar venganza procede de intención mala, pues tiene lugar cuando hay ira y rencor. Casi como corolario Buridano presenta la segunda conclusión: la defensa de sí mismo para conservar la propia vida es lícita si no sit ex malitia, si no procede de la malicia, si no tiene origen en una voluntad perversa.*

En tercer lugar nuestro autor escribe que cuanto más noble sea el fin que se propone quien defiende su vida, tanto más laudable es esta acción defensiva.⁴⁵ Concretamente aquel que defiende su vida principalmente movido por el bien público (*deffensio ...referendo ad*

⁴³ Ofrecemos ahora el texto completo: "Tunc fit prima conclusio deffensio sui ipsius solum livore vindictae non est licita patet quia finis eius est illicitus ergo et talis deffensio patet consequentia quia ordinata in finem habent bonitatem vel maliciam ex fine. Et antecedens patet quia faciens vindictam ex mala intentione procedit scilicet ex ira et rancore. Secunda conclusio deffensio sui ipsius pro conservatione vite si non sit ex malitia est licita. (...). Tercia conclusio deffensio sui ipsius pro conservationem[-one] proprie vite maxime referendo defensionem vite sue proprie ad bonum publicum est multum laudabilior quam sit deffensio sui ipsius pro conservatione vite sue solum. Probatur quia talis deffensio ordinatur ad finem nobiliorem quam deffensio sui ipsius solum igitur patet consequentia. Et antecedens patet. Quia una deffensio reffertur ad bonum commune. Alia ad bonum privatum. Et quibus patet quod Apostolus ad Romanos (...) intellexit de deffensione sui ipsius que fit livore vindicte et maxime si fit persona privata"; *Ibid.*, fol. 41vb.

⁴⁴ Expresión feliz perteneciente al argot técnico de la legítima defensa, acuñada seguramente en modo definitivo por Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 7, ad 5). Aun a riesgo de empobrecer un tanto el sentido original, se puede traducir por "deseo de venganza", "movido por odio", "para hacer daño", "revancha", como hacen muchos, o mejor todavía "pasión o celo de devolver el daño". San Agustín y otros muchos han usado en cambio "libidine vindictae".

⁴⁵ Conviene señalar que es la primera vez que recordamos haber encontrado este razonamiento en la temática de la legítima defensa. De todos modos Buridano está pensando en este momento en los soldados, como es claro al leer el fol. 42ra.

bonum publicum), es más digno de elogio que el que hace lo mismo simplemente pensando en su propio bien. La interpretación pertinente, según Buridano, del texto del Apóstol a los Romanos es que san Pablo prohíbe la defensa realizada *ex livore vindictae*, máxime si la lleva a cabo una *persona privata*.

4. La licitud de la muerte inferida: dos efectos del mismo acto

Buridano afronta también aquel otro interrogante: ¿es lícito que el agresor muera durante la defensa? Para resolverlo repropone la argumentación de Tomás de Aquino basada en los dos efectos de una sola acción: la conservación de la propia vida y la muerte del agresor; y ya ha mostrado en los párrafos precedentes con qué límites es lícita la conservación de la vida propia.

El resultado de esto es que quien se defiende es culpable de la muerte de su agresor cuando usa mayor violencia de la que era necesaria. Solamente cuando la defensa hace uso de la violencia debida y moderada es válida aquella autorizada afirmación que dice *vim vi repellere licet*. Tal muerte durante la acción defensiva puede acontecer de dos maneras: bien porque el agredido pretenda sólo conservar la propia vida, o bien porque intente principalmente la muerte del invasor.⁴⁶

En conclusión, acerca de la muerte del agresor afirma Buridano que la proporcionalidad en la defensa es el criterio diferencial para valorar si allí se cometió un pecado, pues quien se defiende usando una violencia desmesurada parece que intenta matar, más que defen-

⁴⁶ "Quantum ad secundum articulum. Primum notandum est quod ex actu hominis se defendentis duplex est effectus vel potest sequi frequenter, scilicet conservatio vite proprie et mors sive occisio invadentis. Secundo notandum est quod interficiens hominem se deffendendo potest se habere uno modo quia deffendens se utatur violentia maiori repellendo violentia[-am] invadentis quam oportet. Alio modo quod talis utatur violentia debita et moderata scilicet quia potest deffendere violentiam [vitam] suam moderate et de ista defensione intelligitur auctoritas vim vi repellere licet. Tercio notandum est quod interficiens hominem deffendendo se potest dupliciter se habere. Uno modo quod intendat vite proprie conservationem solum; alio modo quod intendat principaliter interfectione[-em] invadentis et quod ipse in vita conservetur"; *Ibid.*, fol. 41vb.

derse.⁴⁷ La consideración de lo intentado por quien se defiende le permite afirmar también que debe ser considerado como verdadero homicida todo aquel que pretenda principalmente la muerte del agresor durante la acción defensiva.⁴⁸

La defensa lícita requiere, por tanto, para nuestro autor, el uso de una fuerza comedida y que se pretenda principalmente conservar la propia vida.⁴⁹ La argumentación referida permite a Buridano resolver las cuatro dificultades contra la legítima defensa que encontró al inicio de la cuestión.⁵⁰

IV. Valoración de conjunto

Los intentos de demostrar en el tardo medioevo que no en todo homicidio tiene lugar una transgresión del quinto mandamiento han seguido dos caminos. Una propuesta era razonar la dispensa divina

⁴⁷ "Sit ergo prima conclusio interficiens hominem se deffendendo utens maiori violentia quam oportet (...) peccat et illicite facit. Patet quia postquam utitur maiori violentia quam oportet videtur quod intendit morte[-em] alterius (...)"; *Ibid.* Compruébese como lleva el razonamiento hacia la intención.

⁴⁸ "Secunda conclusio nulli est licitum deffendendo se hominem interficere in casu quo deffendens se principaliter intendit occisionem invadentis (...); talis est dicendus verus homicida"; *Ibid.*

⁴⁹ "Tertia conclusio responsiva. Homini licitum est hominem interficere se defendendo dummodo utatur moderata violentia et dummodo principaliter intendat vite proprie conservationem. Ista propositio satis patet per rationem factam ante oppositum. Ex istis patet quod vim et violentia invadentis violentia moderata repellere licet. (...) Ista conclusio intelligenda est de persona privata et dummodo defensio sua sit solum propter utilitatem suam, principaliter et hoc dicitur propter milites (...) quia si referetur ad bonum communem[-ne] esset licitum"; *Ibid.*, fol. 42ra.

⁵⁰ No nos detendremos en ello por carecer de elementos relevantes para nuestra reflexión. Buridano resuelve las objeciones con ideas de teólogos precedesores suyos. El texto es: "Ad rationes. Ad primam dicitur negando consequentiam quia deffensio sui ipsius et occisio invadentis immediate ordinatur ad conservationem vite proprie, et sic non est de illis peccatis. Ad secundam dicitur quod verus est si fiat livore vindictae et a persona privata, et hoc voluit Apostolus ad Romanos (...). Ad tertiam quando dicitur ab augustino [Augustino] in libro de libero arbitrio (...) intelligitur quod non est licitum interficere hominem se defendendo propter vindictam a persona privata et hoc principaliter quando defendens intendit interfectionem alterius. Ad quartam conceditur ista si sequatur mors tamquam sequela. Ut non est licitum quod cum gladio magne quantitatis percutiat caput invadentis pro parva iniuria ut dictum est satis"; *Ibid.*

del mandamiento cuando concurrían ciertas condiciones. La otra fue decir que el precepto divino prohíbe sólo algunos homicidios, pero no todos; se trataba entonces de ver cómo debía ser interpretado dicho precepto del decálogo.

Pedro de Palude era partidario de la dispensa, lo cual le solucionaba un problema pero le creaba otro, porque afirmaba que los preceptos dispensables no eran de ley natural, ya que ésta no admite dispensa de ningún tipo. Sea como fuere, para el caso del homicidio intencional, Palude pensaba que podría no ser pecado si desaparecía la prohibición divina, como en el caso de Abrahám. Esta opinión la hemos visto también, durante el tardo medioevo, en Durando de S. Porciano, Herveo Natal y Gabriel Biel, por decir algunos destacados pensadores de sendas corrientes nominalista y realista. Los teólogos que admiten la dispensa reconocen también que es necesario interpretar el sentido del mandamiento. Cuando han procedido a esclarecerlo, ofrecen ideas semejantes a las que escriben quienes son partidarios sólo de la interpretación. Ateniéndonos ahora específicamente a la legítima defensa, ningún autor tardomedieval la explica y justifica como una excepción, dispensa incluida, del quinto mandamiento.

¿Qué prohíbe el quinto mandamiento? De modo prácticamente unánime los teólogos escriben que el mandamiento prohíbe matar a un hombre *auctoritate propria*. Junto a este sentido en la interpretación del *non occides* encontramos otros sentidos aquí y allí, dependiendo de los gustos de cada autor en cuestión. Así el quinto mandamiento prohíbe específicamente también la muerte de un hombre *inocente*, dicen muchos; o la muerte infligida por quien no posee *recta voluntad*; o, en fin, la muerte *indebita* e injuriosa. De todos modos lo que primero les interesa, para aclararse sobre la moralidad del homicidio, es establecer si la mano que realiza el golpe mortal posee la *auctoritas* que lo legitima, después si aquél a quien se le priva de la vida es culpable de merecer tal privación, y en fin si el acto homicida se llevó a cabo con justicia o movido de *inevitablem necessitas*. Todas ellas son características bastante objetivas. En los siglos anteriores, en cambio, se hacía mucho más hincapié en el elemento interior, en la intención, en el acto interno de la voluntad. Este cambio de paradigma es importante tenerlo en cuenta.

El maestro Buridano supo, no obstante, dar el realce debido al papel de la intención. Afirmaba que pretender principalmente la muerte del agresor, es cometer un verdadero homicidio. Por eso quien usa mayor violencia de la necesaria en la defensa no está exento de pecado, porque más parece que intenta matar que defenderse. Asimismo el *animus* del juez al dictar sentencia capital debe estar libre del deseo de venganza, de odio contra un semejante. Buridano vió claramente, como otros muchos, que no basta con satisfacer ciertos requisitos exteriores para quedar libre de culpa de un pecado de homicidio.

En cuanto a dependencias intelectuales de estos dos autores, Palude, a pesar de su aureola de *tomista* convencido, nos mostró ser más dependiente de Durando que de santo Tomás, al considerar que el quinto mandamiento prohíbe *non occides innocentem* y que sí puede ser dispensado. Son ideas ya escritas por Durando unos años antes. Buridano, en cambio, demostró una maduración de ideas de fuerte sabor a Tomás de Aquino mayor de lo que se podría esperar en un nominalista, pues admite que en el doble efecto derivado de la acción defensiva nada hay de malo si la intención no es homicida. Como es sabido a esta original solución del problema de la legítima defensa no llegaron ni Ricardo de Mediavilla ni el autor de la llamada *Suma de Alejandro de Hales*.

Nos parece que en el tardo medioevo hay un cierto desinterés por el estudio de la especificidad del quinto mandamiento.⁵¹ En los siglos precedentes los principales teólogos se ocuparon de este tema, en cambio ahora solamente las obras pensadas con utilidad pastoral, o los teólogos con mayor sensibilidad para los problemas de teología moral, han sabido hacerse eco de este problema. Nos estamos refiriendo a Juan Buridano, y también a Gerson, a Biel o a san Antonino, en su misma época. Probablemente la comunidad científica teológica del tardo medioevo consideraba la moralidad del homicidio, por ejemplo en legítima defensa, entre los temas pacíficamente poseídos: donde ya nadie pone en duda la licitud de un comporta-

⁵¹ Es una de las conclusiones a las que hemos llegado en nuestro estudio *Homicidio por necesidad...* (op. cit.), p. 199.

miento, nadie se ocupa de justificarlo. En cambio las obras escritas para enseñanza o con intención de exponer sistemáticamente la doctrina sobre determinados asuntos, tuvieron buen cuidado, como era lógico, de presentar el estudio completo del quinto mandamiento.

Merece ser destacado que el homicidio en defensa propia nunca es razonado por los teólogos a lo largo de todo el medioevo en términos de excepción o de dispensa al mandamiento *non occides*. El *homicidium necessitatis*, como a veces fue llamada la legítima defensa en esta época, tiene un puesto entre los homicidios que no se oponen a la ley de Dios. Téngase en cuenta que bien a mano había dejado la doctrina canónica la institución dispensatoria para haberse acogido a ella. El modelo teórico correspondiente sólo debía satisfacer el triple requisito de *causa* —que para nuestro caso sería la *causa defensionis*—, *necessitas* —la *necessitas inevitabilis*— y que la conducta fuese buena si desaparecía la prohibición merced a la dispensa. Sin embargo la razón teológica eligió siempre discurrir por otros rumbos.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

Abstract

Dos importantes teólogos del tardo medioevo, Pedro de Palude y Juan Buridano, han tratado de conocer de forma más completa y profunda lo que prohíbe y prescribe el quinto mandamiento. El presente es un trabajo sobre las fuentes en el que se han manejado textos conservados en Incunables de sendos autores. El homicidio en legítima defensa nunca es razonado como excepción al mandamiento *non occides*. Conocer el alcance del quinto mandamiento requiere interpretar correctamente lo que significa, y distinguir adecuadamente entre el objeto moral y la mera acción física.

Pagina bianca

IS CHRISTIAN MORALITY REASONABLE? ON THE DIFFERENCE BETWEEN SECULAR AND CHRISTIAN HUMANISM¹

Martin RHONHEIMER

Sommario: I. Reasonableness and “unreasonableness” of Christian morality - II. The teaching of the encyclical *Veritatis splendor* - III. The two levels of moral knowledge and the ought/can-dichotomy - IV. The paradox of the human predicament and the temptation of becoming a consequentialist - V. Christian humanism as salvation morality - VI. Christian humanism and the specificity of Christian virtue ethics - VII. The profound reasonableness of Christian humanism and its ecclesiological dimension.

I. Reasonableness and “unreasonableness” of Christian morality

In his famous work “The Reasonableness of Christianity”, published in 1695², the British philosopher John Locke holds that in revealed Christian morality “as delivered in the Scriptures” there is nothing that cannot be grasped by human reason alone,—unassisted by faith. He however adds that faith in revealed morality is still, and will always be, *psychologically* necessary for the large majority of

¹Talk given at Boston College (Chestnut Hill, Mass.), the 10th April 2000, on invitation of the Faculty of Theology and sponsored by the Jesuit Institute. A first version of this paper was read during the Conference *Understanding the Faith* at Netherhall House, London, 16th April 1997. For helpful comments, suggestions and encouragement I am indebted to Stephen Reynolds and Arturo Blanco.

²The full title reads *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures* (London: Awnsham and John Churchill, 1695).

people since they neither have the leisure nor the ability to apply themselves to the demanding task of philosophical inquiry.

Such a view sharply contrasts with both secular humanism and what I want to call Christian humanism. Secular humanism conceives itself as a kind of liberation from the constraints of Christian faith and clerical paternalism. In all its current forms, it would never allow one to assert that Christian faith is “psychologically necessary for the large majority of people” because of their lack of leisure and intellectual skill. Instead secular humanism, be it atheistic or not, contends that many of the typical demands of Christian morality, as e.g. taught by the Catholic Church, are utterly unreasonable, not demonstrable by rational means, and generally to be rejected as inhuman.

In turn, Christian humanism, as I understand it, implies that Christian morality is both profoundly reasonable *and* provokingly unreasonable. Such an affirmation might cause surprise, among other reasons because, though conceding that *some* contents of revealed morality are *beyond* or *above* reason, at least a Catholic will not easily admit any of the requirements of Christian morality to be properly *unreasonable*.

But this is what, paradoxically, seems to be the case. What I am going to argue is that for a Christian life there are specific moral requirements which could simultaneously be called both reasonable *and* unreasonable, without however being properly *beyond* or *above* reason.

Or, to put it in another way: the basic moral requirements of Christian life are in principle fully intelligible and therefore accessible to reasonable argument and defense, but they simultaneously need in many cases the support of Christian faith to preserve fully their reasonableness.

Without such support, so I will argue, these basic moral requirements appear to be unreasonable because they are obviously difficult to fulfill. They appear to overburden human beings, to be too demanding and unrealistic, and thus even oppressing. So their inherent reasonableness easily converts into the unreasonableness of an unattainable ideal, which is therefore unacceptable to most peo-

ple. In my view, people in fact can fully accept these moral demands as practically achievable goals, but only on the ground of faith which engenders hope and becomes practical through charity. It is in that context precisely that these moral demands fully recover their reasonableness.³

I am not, of course, referring here to some strictly supernatural demands of Christian life, such as the frequentation of the sacraments, faithfulness and obedience to the Church's Magisterium, or even the willingness to suffer martyrdom. *Such* moral requirements are obviously only intelligible on the basis of faith in Christ, the Church, and the sacraments.

Of course even these strictly supernatural features of Christian morality do not go undisputed nowadays, but the point is that they are contested mostly because of a deep crisis at a rather different and deeper level which is precisely the one I would wish to refer to: the level of the basic demands of natural law, as understood and taught by the Church. For instance—things like the indissolubility of marriage, the practice of responsible parenthood exclusively by means of periodic continence, the confining of sexual acts exclusively to marriage, the unconditional prohibition of the direct killing of innocent human beings (mainly abortion). And we must also include the moral requirements of justice and righteousness in e.g. business activity, politics or scientific research and medical care, which will often demand heroic behavior on the part of a Christian.

The problem here is that what in principle looks intrinsically reasonable and human, such as the ideal of inseparable fidelity in marriage or the unconditional respect for human life, ends up appearing to unassisted human reason, at least in many cases, as

³I would probably not go so far as to contend that, without the "announcement of Christ, Christian morality would be an uncomprehensible puzzle"; see I. CARRASCO DE PAULA, "El estudio y la enseñanza de la moral fundamental, hoy. Reflexiones en torno al quehacer teológico," *Scripta Theologica* 32: 3 (2000): 911-924; 919. The "unreasonableness" of Christian morality I will be talking about, rather than complete "unintelligibility" (like a "puzzle"), is the unreasonableness of the *unattainable ideal* which, however, in itself and as a kind of *good* is intelligible for everyone, and, in this sense, "reasonable". Thus, there is a profound continuity between revealed Christian morality and unassisted practical reason or "natural law". This will be explained in more detail below.

unattainable in practice and therefore unreasonable and even inhuman. So—and this is my main point—Christian morality, to a large extent, throws light on the possibility of living a moral life which fully meets the intrinsic demands of human nature. This means that we can speak of a true *specific Christian humanism* which differs from the purely secular humanism of the non-believer. Thus, what initially appears unreasonable, regains reasonableness through faith, hope and charity. That is how faith in fact rescues reason and reason recovers all its power to make faith both human and effective. Rightly understood, reason therefore needs revelation for being capable of effectively working as moral reason and to maintain the “reasonableness of morality”.⁴ Let me now spell that out in some more detail. By doing this, I also hope to contribute to the well known debate — though the subject has now become less topical — about the “specificity” or “distinctiveness” of Christian morality⁵.

⁴Cf. J. RATZINGER, “Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Gesellschaft,” H. BÜCKLE, N. LOBKOWICZ, ed., *Das Europäische Erbe und seine christliche Zukunft* (Veröffentlichungen der Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung 16) (Köln: Bachem, 1985), 20-35; especially 31 f.. Reprinted in Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987), 183-197.

⁵I refer to my earlier treatments of the subject: “Über die Existenz einer spezifisch christlichen Moral des Humanums,” *Internationale katholische Zeitschrift ‘Communio’*, 23:4 (1994): 360-372; *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy* (New York: Fordham University Press, 2000) 547-553; originally published in German as *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik* (Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 1987). A Spanish Edition has been published as *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral* (Ediciones Universidad de Navarra EUNSA, 2000) as well as a translation into Italian: *Legge naturale e ragion pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale* (Roma: Armando, 2001). See further: “Moral cristiana y desarrollo humano,” *La Misión del Laico en la Iglesia y en el Mundo*. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, ed. by A. SARMIENTO, T. RINCÓN, J.M. YANGUAS, A. QUIRÓS (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra EUNSA, 1987) 919-938 (this is an earlier, much shorter version of the above mentioned article in “Communio”). For some other related aspects see also my articles “Autonomia morale, libertà e verità secondo l'enciclica ‘Veritatis Splendor’,” *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, ed. by G. RUSSO. Seconda edizione aggiornata e ampliata (Roma: Edizioni Dehoniane, 1995) 193-215; “Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è il compimento la legge del Vangelo?,” *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, ed. by G. BORGONOVO (Casale Monferrato: Piemme, 1996) 147-168.

II. The teaching of the encyclical *Veritatis splendor*

Catholic moral teaching holds that the basic requirements of morality are fundamentally accessible to human reason. Accordingly, *Veritatis splendor* teaches that even though “only God can answer the question about the good, because he is the Good” he nevertheless “has already given an answer to this question: he did so *by creating man and ordering him* with wisdom and love to his final end, through the law which is inscribed in his heart (cf. *Rom 2:15*), the ‘natural law’” (VS 12). Quoting Thomas Aquinas⁶, the encyclical then affirms that the natural law “is nothing other than the light of understanding infused in us by God, whereby we understand what must be done and what must be avoided. God gave this light and this law to man at creation” (*ibid.*).

This is not to say that Christian morality contains nothing more than what natural law demands, even though, in a sense that is also true. The above teaching of *Veritatis splendor* however is related to the basic questions of “How do we, as humans, discern what is basically good and bad, right and wrong, and, accordingly, what does a life able to be ordered to God through supernatural charity consist in?”

Veritatis splendor replies that the basic capability of a human act “of being ordered to the good and to the ultimate end, which is God (...) is grasped *by reason* in the very being of man, considered in his integral truth, and therefore in his natural inclinations, his motivations and his finalities, which always have a spiritual dimension as well. It is precisely these which are the contents of the natural law...” (VS 79,2).

That is why the encyclical also approves the attempt “to find ever more consistent rational arguments in order to justify the requirements and to provide a foundation for the norms of the moral life.” The reason for this optimistic encouragement is given in the very next sentence: “This kind of investigation is legitimate and necessary, since the moral order, as established by the natural law, is in principle accessible to human reason” (VS 74). This is so precisely

⁶*In Duo Praecepta Caritatis et in Decem Legis Praecepta, Prologus*, in *Opuscula Theologica*, II No. 1129 (Torino: Marietti, 1954).

because natural law *is* a “prescription of human reason”: it is “human reason itself which commands as to do good and counsels us not to sin” (VS 44, quoting Leo XIII). Natural law is nothing other than “the light of natural reason” which enables us “to distinguish right from evil” (VS 42).

On the other hand, however, *Veritatis splendor* clearly perceives the gap opening up between what reason, in principle, can justify as morally normative, and what may seem reasonable considering man’s real possibilities. The encyclical insists that “only in the mystery of Christ’s Redemption do we discover the ‘concrete’ possibilities of man.” That is why it “would be a serious error to conclude... that the Church’s teaching is essentially only an ‘ideal’ which must then be adapted, proportioned, graduated to the so-called concrete possibilities of man...”. The encyclical further asserts that the Church is talking of “man redeemed by Christ”: “God’s command is of course proportioned to man’s capabilities; but to the capabilities of the man to whom the Holy Spirit has been given” (VS 103).

That means that only God’s love “poured out into our hearts through the Holy Spirit who has been given to us” (*Rom. 5:5*) can assure fulfilling what the natural law demands. Moreover, it implies that this is the only way that the full reasonableness of natural law can be preserved and the temptation resisted of making one’s “own weakness the criterion of the truth about the good” (VS 104).

III. The two levels of moral knowledge and the ought/can-dichotomy

What I have said so far, of course, raises several questions. But I shall now limit myself to tackle a problem which is one of moral knowledge (or epistemology). From what has been previously said, you might conclude that the problem of practicability or “feasibility” is simply a problem of execution and that, in order to fulfill what the moral law demands, one just needs the help of grace, and that is all. But this is not the whole story.

First of all, and in a more fundamental way, we have here what amounts to a problem of moral knowledge (as I said—an epistemo-

logical problem). Humans are essentially reasonable beings. They act as free subjects, deliberately, willingly and thus guided by reason and in a way we call “responsible”. This is also true on the supernatural level, since grace does not suppress nature, but brings it—elevated—to its ultimate perfection. So the perfection brought about by faith, hope and love necessarily must involve a perfecting of moral knowledge as well. Conversely, the absence of these supernatural powers in the human soul will also have a bearing on the reach and the quality of moral knowledge.

You may now ask whether this is not to destroy the rightful autonomy of the created natural order. Is this not tantamount to declaring that human reason and will are incapable of perceiving and realizing the good which properly corresponds to human nature? You might even ask whether this does not amount to saying that supernatural grace is a necessary or essential complement to human nature, thus calling into question its supernatural and gratuitous character (grace is not “demanded” by nature). Such doubts in fact lead us to the core of this whole question.

Reason-guided moral perception has two dimensions which are closely connected and are never completely separate from each other. The first dimension is the capability of grasping human goods as such, and of from there disclosing the corresponding “*ought*”. This is properly the work of natural law⁷. The second dimension however is a judgement—also based on experience both personal and social—about the practical possibilities of realizing this good and carrying out the corresponding “*ought*”. On this second level, the moral subject is confronted with experiences which conflict with the original insight into the human good and its proper intelligibility. So, on this second level, the good and the “*ought*” presented by natural law may now appear only as a more-or-less attainable ideal, rather than as a morally binding norm or, if formulated in a prohibitive way, as a moral absolute.

Consider e.g. the moral norm of indissolubility of marriage. Faithful marital love, meant to last for ever and not to be subject to

⁷For details I refer to my *Natural Law and Practical Reason* (see Footnote 5 above).

the volatility of the human will and the changing circumstances of life, character etc., is as a basic human good clearly intelligible to everybody—specially to children. But at the same time, on the level of the judgement about practicability, it may seem impossible and too hard in *all* cases and circumstances. People know very well that a society where all marriages are stable and faithful would be a much better society, with much happier people than in our present society. But they think that it is a fanciful idea and quite impossible to establish and uphold as a *moral norm*. There are of course really tragic cases where, from a purely human point of view, faithfulness to a spouse, abstaining from remarrying and from any kind of sexual relationship with another partner, simply doesn't seem to make sense anymore. In a situation like this an additional input of intelligibility, such as e.g. identification with Christ, is necessary in order to convert fidelity into a meaningful—and attainable—moral option.

In other words, to resume this point, the second dimension of moral insight—the judgement about the possibilities of realization or the “feasibility”—will necessarily influence the plausibility of the corresponding “ought”, i.e. it will influence the first level of moral insight. *For in itself, no moral “ought” can be grasped that reaches beyond the moral “can”. And the “can” itself—i.e. what someone will admit or accept as being within his reach or power—is deeply affected by any appearance of unreasonableness in the process of trying to achieve it.* Accordingly, persons who wish to act coherently on the grounds of a proper understanding of their moral obligations, can find themselves faced with a chasm—an apparently unbridgeable gap—opening up between what they know to be the human good “as such” and what they judge to be achievable in practice and therefore reasonable.

Theoretically, of course, it is possible to cope with this predicament simply by declaring oneself incapable of doing all the good one feels obliged to do. Yet, such an attitude is not likely to lead to a rationally coherent and thus satisfying life-plan⁸. A much more plau-

⁸I think this can turn out to be a rationally coherent way of life only for those who are willing to simultaneously accept sources of moral knowledge other than their own rational

sible way of filling the gap between the “ought” and the “can” would be, therefore, *to simply adjust the “ought” to the “can”*, that is, to rationalize the experience of “not being able to achieve the human good”, formulating in consequence a moderated and “revised down” or “diluted” version of this good and of the corresponding moral norm.

Yet, that does not at all suppress the intrinsic reasonableness of the original insight into the human good. What it does is to downgrade it to an ideal that, when converted into a moral norm, will in its turn be perceived to be inhuman, and therefore to be unreasonable. But—except the case of culturally imposed prejudice, which is not what we are at present examining—also in the second case it will still be possible to *understand* the requirement of the “full” human good. But most probably one will not accept it as normative or as morally reasonable.

IV. The paradox of the human predicament and the temptation of becoming a consequentialist

As I have said, there are experiences in human life which tend to overturn and modify our genuine insight into the human good. They do that by inducing persons to rationalize the gap between the good and practicability. Let me now ask: which are these experiences?

You might expect me now to refer to original sin. In the present context, however, this would not be of much avail. The dogma of

insight—e.g. some revealed moral norms received by faith. I refer here, among other cases, to the position taken by those who wish to follow the Church’s teaching in everything. When they come to something they find difficult e.g. not to adopt contraception or to refrain from abortion in a “hard case”, they try their best to obey the Magisterium. They do this because they are willing to accept, through *faith* rather than their *own reason*, the moral norms given to them by the Church. But notice that, in order to be a rationally consistent position, this presupposes to consider obedience to the Magisterium as something *reasonable* because one is convinced—again on the grounds of faith—that the authentic Magisterium of the Church, guided by the Holy Spirit, is really the voice of truth. Notice moreover that in order to live in such a way *consistently* and *faithfully*, these persons additionally should at least *try* to meet, through personal interior struggle, the moral demands they accept by faith. Otherwise they would fail to be rationally coherent.

original sin only explains *why* man and the world, created by God, are found in such deplorable a condition. It thus throws light on the *origin* and the *punitive character* of the present predicament and hardship of mankind which we could never have known without the help of revelation. The dogma however does not help us to understand the predicament as such. On the grounds of quite obvious anthropological, psychological, historical, sociological and other data known to everybody, it is no mystery at all. The *conditio humana* is a plain fact. Faith simply tells us where it comes from, that “from the beginning it was not so”, and that of course does bear on our interpretation of man, of his moral possibilities and the sense of history⁹.

In the first place, therefore, we have to deal with something the dogma of original sin throws no light on at all, that is, the predicament as such. It is constituted by experiences of suffering injustice, disease, division between men, unfaithfulness, war and violence, being powerless in the face of evil and of material and spiritual misery, and also our own weakness. It also contains the experience of the senselessness of so many situations created by the actions of men (mine and those of my neighbors), as well as by circumstances that are beyond our control. If we interpret this *mysterium iniquitatis* against the background of a history of the fall of mankind and of the redemption already at work at the core of history, we will draw conclusions about the moral “ought” quite different from those drawn by a non-believer.

In the course of the past centuries we have been given many specifically non Christian answers to the riddles of human existence and the condition of the world. There are ideologies which promise inner-worldly salvation, and others which typically work by reductionism, asserting “that man is nothing other than”, e.g., “libido”, or “matter”, or “a result of the conditions of production”, or an “outcome of selective advantage in the struggle for survival of the

⁹I refer to the, from a thomistic viewpoint, still outstanding treatment of this subject by M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums* (Gesammelte Schriften Band II), ed. by J. HÖFER, (Freiburg: Herder, 1951), 200-259, especially 234 ff.

fittest”, and so on. There are different kinds of humanism—the most coherent of which certainly are the openly atheistic ones,—and there are different ways of answering the question: “What can we legitimately expect, what are we entitled to hope for?”

Furthermore, there is an even deeper self-contradiction that threatens human reason. In many cases, which sometimes seem almost unavoidable, doing good and abstaining from evil may be followed by very disadvantageous consequences. And conversely, the consequences of a misdeed often seem to be better than the consequences of refraining from such an action. And yet, for man’s practical reason this is, so to speak, a “scandal”. For it essentially belongs to the good—so we all are naturally inclined to think—that, at least in the long run, it should eventually lead to something good. But from a purely human point of view this is very often not the case. St. Paul did write to the Romans: “in everything God works for good with those who love him” (*Rom.* 8:28), but that, of course, is only helpful to the believer.

Now, on a purely human level the question arises whether there is any point whatsoever in moral requirements which only seem to cause problems and disasters, without offering a prospect of happiness. Isn’t it better and more human to have, instead, a kind of morality that allows us to seek, in any given situation, to optimize the outcome of our actions in terms of expected well-being and happiness? Let us not forget that the prospect of well-being and happiness is an essential feature of the good. They cannot reasonably be conceived as permanently separated. Otherwise one would be trying to reconcile the reasonableness of the good with a frustrated desire for happiness. And that, taking into account human nature, is impossible.

Moreover, considering humans as free and responsible beings, we would expect the exercise of responsibility and happiness to be somehow linked. But sometimes it seems that to be happy you just need to be lucky. It seems to depend more on chance than on one’s efforts to be responsible in carrying out one’s moral duties. So, good luck and bad luck seem to play a more decisive part than those achievements and decisions attributable to human persons and their

free choices. Additionally, in quite a few cases, instead of leading to well-being, refraining from *doing* injustice will make you *suffer* injustice. Being moral does not seem to pay very well, and it certainly seems to pay much better when your moral standard is a consequentialist one.

The tempting attractiveness of consequentialism reveals precisely, and is a sign of, the predicament of the human condition and of moral reason functioning under its influence. Consequentialism is a sort of “technique” calling for continuous rationalization in order to overcome the gap between “ought” and “can” by adjusting the “ought” to “the best you can do”. It teaches you that to know what is the right thing to do you just have to look at the possible outcome from this or that course of action, and then to choose the one which is likely to bring about the most desirable effects.

This shows again how reasonableness can be affected by simply modifying it according to concrete expectations regarding consequences and their evaluation, without however altering reason’s original capacity of grasping the human good. I wish to emphasize that this alteration is brought about not on the first and fundamental level of moral understanding, characterized by the original grasp of human goods as practical aims, but on the second level where the judgements about practical realizability are made. Thus the reasonableness of the first level is not affected, but simply put aside or at least downgraded and thus relativized.

V. Christian humanism as salvation morality

Consequentialism of course *is* a rational theory and it does express, although in a distorted way, a form of reasonableness. Consequentialism therefore can be rationally argued against and shown to be morally defective. Yet, it is not my present aim to do that.¹⁰ With the previous remarks I only wanted to indicate how the

¹⁰For a thorough critic of consequentialism I refer to my *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik* (Berlin: Akademie Verlag, 2001). Earlier versions of this book have been published in Italian as *La prospettiva della morale. Fondamenti dell’etica filosofica* (Roma: Armando, 1994) and in Spanish as *La perspectiva de la moral*.

plausibility of consequentialist moral thinking properly springs from and is connected with the situation of man insofar as his moral reason is lacking the support it would have from the faith, and from the prospects and expectations which the faith generates.

To sum up what I have been saying so far: As long as the insight into the good, and thus into what is morally normative, is shaped or conditioned by the experience of one's own capabilities, as well as by one's "reasonable expectations" and related hopes, *then the faithful's and the non-believer's understanding of the human good and its normative implications will necessarily differ.*

This seems to be a serious problem which almost impedes rational communication between believers and non-believers. But that is not the case. In reality, what I have just said contains an opportunity. Notice that the basic requirements of Christian morality, which in fact are requirements of natural law, are not derived from revelation or faith. They genuinely spring from human reason. So there *is* a common platform for dialogue between the believer and the nonbeliever. And this platform is the platform of rational argument. At the same time, however, Christians and non-believers differ in their ability to accept fully what the human good demands.

Christian revelation essentially contains a message about our real capabilities and expectations. It provides a specific answer to the mysteries of the world and of mankind, as well as to the innermost desires of the human heart. The coordinates of that answer are the revelation of original sin, fall, inherited guilt (not personal, but of humankind as such), redemption through God's becoming man in Christ, and the mediation of redemption through the Church.

Regarding the human good, salvation means liberation from the obvious incapability of meeting fully and truly all the requirements of being human—such as, e.g., indissoluble fidelity in marriage or the heroic refraining from—legally—killing an innocent and

Fundamentos de la ética filosófica (Madrid: Rialp, 2000). See also Rhonheimer, *Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick*, "The Thomist," 59,2 (1995), 279-311; reprinted in *Veritatis splendor and the Renewal of Moral Theology*, ed. by J.A. DI NOIA and R. CESSARIO (Princeton-Huntington-Chicago: Scepter-Our Sunday Visitor-Midwest Theological Forum, 1999) 241-268.

defenseless human being in order to resolve a grave personal problem, or abstaining from unjust business practices when doing so gives rise to serious personal difficulties and professional disadvantages.

The real point about the integration of practical reason into the context of Christian faith is not just that grace comes in to help us fulfill what is required from a moral point of view. The question is not simply one of execution. The influence of faith goes much deeper. *It reaches to the root of moral understanding* by affecting its second level, that is, the level of judgement about realization and human possibilities, and thereby fully restores the intelligibility of the human good.

This influence however and the corresponding “rescue of reason” takes place on a higher level. It is the level of the Christian’s being called to holiness and the logic of the participation in the Cross of Christ and his Resurrection. This is absolutely crucial for a correct understanding of Christian morality. The moral requirements—what the human good and its integral fulfillment demand—are thus brought into focus from the viewpoint proper to the history of salvation. Christian morality is essentially salvation-morality¹¹. And it is precisely in this way that the inherent contradictions and inconsistencies of a purely secular humanism can be overcome. It leads to a specifically *Christian humanism* that we can also call a *Humanism of the Cross*. It is a *human morality* that is *specifically Christian*¹². And it is a true humanism because it is a realistic way to restore to the human good its characteristic of being a

¹¹This is also the reason why Christian faith can never be reduced to a kind of ethics, because a genuine *Christian* ethical discourse is always more than an ethical discourse: it implies truths, grounded in faith, about God, man, the world, and about the sense of history. That Christian morality—“morality that springs from the encounter with Jesus Christ—is essentially a “morality of salvation”, has recently been emphasized also by CARRASCO DE PAULA, “El estudio y la enseñanza de la moral,” 922 f.

¹²So it overcomes the fallacious distinction between “salvation ethos” and “world ethos”; see for that my *Natural Law and Practical Reason*, 547 ff. The dissociation between a worldly “ethical order” and an “order of salvation” was rejected by *Veritatis splendor*, No. 37.

promise of fulfillment and happiness. This of course is good news. And the Christian message *is* good news, it is *Evangelium*.

VI. Christian humanism and the specificity of Christian virtue ethics

From what has been said so far we can draw the conclusion that any purely secular or non-believing humanism will necessarily miss the truly “human”. It will necessarily undervalue—from its point of view, “reasonably” undervalue—the real moral powers of man and fall short of his possibilities to fully strive at realizing what human reason grasps as its proper good: justice, faithfulness, benevolence, truthfulness, fortitude, temperance, chastity etc.—that is, the whole range of the virtues.

We should never forget that the undervaluation of the human person’s moral possibilities typically leads to justifying moral standards which increase rather than diminish the predicament of mankind. It also leads to practical “solutions” and courses of action which normally makes a victim of someone other than the acting person himself. By thus complicating matters further and entangling social relations—consider e.g. the social effects of broken families and divorced couples—this will in turn fatally increase the plausibility of any attempt at further underestimating man’s possibilities and the plausibility, therefore, of a correlated secular humanism based on ideologies of “free choice” and unrestrained individualistic autonomy.

A Christian humanism, on the other hand, will be based on personal sacrifice, service, self-giving and love—in the logic of following Christ and getting progressively identified with him. If such a humanism is really Christian—unfortunately Christians do not always behave in a Christian way—it leads to solutions that, while demanding more from the acting person, are not carried out at the expense of third parties. They therefore tend to diminish the predicament of mankind and will definitely enrich both social relations and the acting person not only humanly but also supernaturally. Finally, by creating new and encouraging contexts of

human experience, rooted in those values which typically spring from the practice of the virtues, this will also confirm and increase the intelligibility of the human good and therefore create and strengthen interpersonal bonds which, to a large extent, depend on a shared understanding of the good. So, we can argue and show that even considering its outcome, Christian morality turns out to be more reasonable than pure secular humanism.¹³

You might now perceive, arising from the depths of your soul, the accusation of “fundamentalism” or something similar. Yet, this charge, here, would be entirely unjustified. A fundamentalist is somebody who tries to integrally establish norms of Christian morality as a standard for coercive public order, for political institutions and law. This however is not what Christian morality demands. On the contrary, being dependent on revelation and faith—remember that acceptance of the faith presupposes a free personal act—the reasonableness inherent in Christian morality cannot be the standard of coercive legislation valid for a multitude in a pluralistic society. Even in a society which is more or less homogeneously composed of Christians, standards of morality concerning free and responsible behavior and legally established and thus enforceable standards of behavior need not be identical. In my view, Christians should be opting for a political culture in which, within certain bounds, freedom and autonomy are conceived as essential moral goods to be protected by public institutions. The submission of the individual person to truth is not a task to be carried out politically or

¹³This again shows the profound continuity of unassisted practical reason, as unfolded in natural law, with revealed Christian morality. This continuity, as it seems to me, roots in practical reason as such, that is, in the fact that practical reason, as far as the human good is concerned, is intrinsically able to grasp this good, though not in its *full* intelligibility, which precisely stems from revealed Christian morality. In my view, to ground this continuity we therefore need not, as CARRASCO DE PAULA, “El estudio y la enseñanza de la moral”, 921, does, appeal to the theology of creation, even though the theological truth that the world and man have been originally created *in Christ*—which according to Carrasco explains the continuity between natural moral reason and revealed morality—may give some further *ontological* grounding to this continuity. However, such a reference to creation theology seems not to be needed from the standpoint of *practical reason* which is the viewpoint of ethics, be it philosophical or theological.

by legal means. But this rather complex topic is not one that I should be dealing with now.¹⁴

At any rate, in my view what Christians should aim at is not essentially to shape society through law and the imposition of coercive measures by political institutions, but to reform society from the inside through their behavior. This, of course, eventually will lead to change and improve many things on the level e.g. of legislation as well. Nevertheless, we should not narrow down the task of Christians to politics and organized action. The decisive part is the one carried out by “ordinary people” who are conscious that they are called to aim in their ordinary life at fully realizing the Christian vocation to sanctity, without fearing to be very often a “sign that is spoken against”. With this, I come to my last point.

VII. The profound reasonableness of Christian humanism and its ecclesiological dimension

As we have seen, the basic moral requirements—the human good—contains an intrinsic reasonableness which, in principle, is independent from faith, and in that sense autonomous. Yet, only under the conditions of Christian faith is it possible to comply consistently with a morality which is in full agreement with the “human” and the “truth about man”, because, so I have argued, only when integrated within the context of faith can these requirements be defended and justified—precisely as *reasonable!* This is what restores full normative validity to what I have called the original moral knowledge, which is nothing other than the natural law.

¹⁴See for this M. RHONHEIMER, “Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta,” *Acta philosophica*, 1:2 (1992), 233-263; “Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune,” *Ripensare lo spazio politico: quale aristocrazia?* ed. by E. MORANDI and R. PANATTONI, *Contratto – Rivista di filosofia tomista e contemporanea* VI (1997) (Padova: Il Poligrafo, 1998), 57-122. Some general reflections about the distinction between the legal-political plane and the moral plane can be found in Rhonheimer, “Fundamental Rights, Moral Law, and the Legal Defense of Life in a Constitutional Democracy. A Constitutionalist Approach to the Encyclical *Evangelium Vitae*,” *American Journal of Jurisprudence*, 43 (1998), 135-183 (a first version, in Italian, of this article has been published in *Annales Theologici* 9 [1995], 271-334).

The point I wanted to make here is that, by bringing together the human good, on one side, and the requirement of reasonableness, on the other, faith renders fully intelligible moral demands genuinely grounded in *reason*. Thus, I think faith to be a necessary condition of a person's being able both to reconcile the requirements of the human good with his striving for happiness, and therefore also to meet these moral requirements *consistently*.

As Christians we should never be afraid of reason. Reason is on our side, even though, to be given back all its strength, it must be permeated and enriched by the seemingly unreasonable foolishness of the Cross. And the Cross, apart from being a source of meaning and intelligibility, turns out to be the root of supernatural joy and spiritual regeneration.

John Henry Newman, at the end of his *Apologia pro vita sua*, pays homage to the truth-attaining capability of human reason. He points out how in fallen man reason is biased towards irreligiosity, and how this in fact, in his own words, leads it to "suicidal excesses" and to the "immense energy of the aggressive intellect"¹⁵. Revelation therefore, which talks through the Church's Magisterium, precisely "supplies for a need". Far from enfeebling human thought, it aims "to resist and control its extravagance"¹⁶. So, Newman saw in the exercise of the infallible Magisterium something able to fully restore and permanently protect reason's truth-attaining capability. Correspondingly, we should be imbued with the conviction that the Church's moral teaching is fundamentally reinforcing the power of reason and moral understanding.

That is why, according to the encyclical *Veritatis splendor*, we have "to find ever more consistent rational arguments in order to justify the requirements and to provide a foundation for the norms of the moral life" (VS 74). We are entitled to be confident in the intelligibility of the human good and the capacity of man in general to understand what this good requires.

¹⁵J.H. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua* (London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton, 1912 etc. [Everyman's Library]), 221.

¹⁶*Ibid.*, 226.

Yet that, of course, is only one part of the story. It still remains necessary to let this understanding be permeated and enriched by the prospects generated by faith. So, we have to urge Christians to assimilate what moral reason demands and apply it in living their faith. This implies two things. First, to foster, in themselves and in others, *personal conversion*. That means acceptance of their own insufficiency the need of grace, and the corresponding hope based on God's goodness and mercy. Second, from this conversion must spring the habitual disposition of Christian charity and fraternity, in the first place the disposition to forgive one's neighbor, over and over again, for any harm he might have done to us. Such a stable, and humble, attitude of personal conversion and of willingness to forgive others "seventy-seven times", is the basis on which a moral life has to be built up so as to prevent the distortion of reason by the hardening of one's heart.

Accordingly, also the Church's mission can be described as twofold. It is precisely to be defined as the commitment, first, to illuminate human conscience regarding the truth of human existence *as fully human*, and, second, to assist him mainly with her sacramental power, which is the redeeming presence of Christ in this world, to struggle to meet this requirement, and thus to become simultaneously light for others and leaven in the middle of society.

As to the first task, the Church is the first to be responsible for the formation of consciences. She does that while being fully aware of the fact that, although reasonable, her message will not be recognized by everyone as something reasonable, and will therefore be rejected by many. This not only because of what we have called before the "unreasonableness" of overburdening people, but also on account of people's being entangled in the cobwebs they have spun with their own actions and which frequently weigh down their conscience with guilt and failure. This may lead to self-justification, resignation or even desperation.

The more aggressively the Church's moral teaching is called unintelligible, the more we can suspect that the real problem is not its lack of intelligibility but rather the critics's unwillingness to undergo personal conversion. That is why I wish to emphasize the

second and very proper task of the Church in which she most resembles her divine founder: the invitation to conversion, accompanied by the offer and effective dispensation of divine forgiveness and “recreation”, mainly through the sacrament of penance. Only within the Church—in virtue of the Holy Spirit sent by the Father and the Son—are human lips able to offer divine forgiveness and mercy.

In doing so, the Church and her ministers precisely continue Christ’s mission of rendering present among men the merciful love of the Divine Father. But that in turn has no sense without clearly—*importune, opportune*—teaching the integral truth about what is the good for man. It is not from the pulpit, but in the confessional that the Church’s ministers have to absolve.

But we are never to forget that only in the light of faith the integral fulfillment of the human good as a moral norm regains its full reasonableness, and with that also its appeal as a meaningful prospect of happiness and fulfilment. This leads us to an attitude of understanding and tolerance, not with sin, but with the persons who feel unable to fully meet the requirements set forth in the Church’s moral teaching. Without relativizing or unduly adjusting the “ought” to the “can” or graduating the moral norm, all pastoral work nevertheless has to try to conduct each single person to gradually fulfilling all the good which their human nature, redeemed by Christ, aims at¹⁷.

Christians therefore should always be acting, not with an inferiority complex, but—as Blessed Josemaría Escrivá used to say—with sort of a “complex of superiority”, based on the power of our faith to save human reason’s truth-attaining capability. When the truth is announced to them, many people may seem not to understand, or be unwilling to accept. But that does not mean that the Church and those faithful to its teachings have failed in their task of announcing the truth. Neither does it mean that those we have spoken to are not, in principle, able to grasp the truth of the teaching. Admittedly,

¹⁷See JOHN PAUL II, *Apostolic Exhortation “Familiaris Consortio”* (1981), No. 34, 4, for the well known distinction between the “law of gradualness” and “the gradualness of the law”.

improvements in ways of explaining will always be possible, and most probably needed. But if and when people do accept, *it will be due to the changing dispositions of their heart*. This change will make them capable of fully opening themselves to the intrinsic intelligibility of what natural law demands. That has never been achieved, in the first place, by arguments, but rather through prayer, through each Christian's personal struggle for holiness, and through the example of self-sacrificing and joyful service to our fellow men and sisters.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

Private Address:
Rue P.-A. de Faucigny 7
CH-1700 Fribourg

Pagina bianca

A PENITÊNCIA NO *PASTOR DE HERMAS*, MENSAGEM DE ESPERANÇA*

Pio G. ALVES DE SOUSA

Sommario: I. *A misericórdia de Deus* - II. *Contexto optimista* - III. *Hermas, mensageiro* - IV. *Nova penitência* - V. *Tempo da penitência* - VI. *Universalidade do perdão* - VII. *Cooperação do bomem* - VIII. *Apontamento final*.

“O *Pastor* de Hermas é uma obra enigmática e difícil na qual se entrecruzam elementos apocalípticos, parenéticos, alegóricos e ‘autobiográficos’”: com estas palavras inicia Ayán Calvo a *Introdução* à sua edição crítica¹. Às razões que justificam a dificuldade de interpretação desta obra poderíamos ainda acrescentar a real descontinuidade do texto, os saltos de discurso e as contradições reais ou aparentes com que o leitor tropeça. Ficamo-nos pela observação do facto, sem pretender entrar na interminável discussão das suas

* Durante parte do tempo de elaboração deste trabalho o Autor encontrava-se em gozo de licença sabática concedida pela Universidade Católica Portuguesa e subsidiada pelo *Programa de Formação e Mobilidade de Recursos Humanos. Bolsa de Licença Sabática* da Fundação para a Ciência e Tecnologia. O Autor agradece o apoio das duas Instituições.

¹ HERMAS, *El Pastor*, introdução, tradução e notas de AYÁN CALVO, Juan José, Fuentes Patristicas 6, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1995. Para o nosso trabalho utilizaremos, de um modo habitual, esta edição. Teremos também em conta FUNK, Franciscus Xaverius, *Hermae Pastor*, in *Opera Patrum Apostolicorum*, I, Tubingae 1887, 334-563; JOLY, Robert, *Hermas. Le Pasteur*, SC 53, Éd. du Cerf, Paris 1958; WHITTAKER, Molly, *Die Apostolischen Väter*, I: *Der Hirt des Hermas*, GCS 48, Berlin 1967; SOFFRITI, Omero, *Erma. Il Pastore*, Ed. Paoline, Alba 1971; VEZZONI, Anna - CARLINI, Antonio, *Il Pastore di Erma*, Il Nuovo Melograno 13, Ed. Le Lettere, Firenze 1994; OSIEK, Carolyn, *Shepherd of Hermas*, Fortress Press, Minneapolis 1999.

causas². É função dos historiadores do texto tentar descobrir as razões de cada *anomalia* e propor as soluções que julguem fundamentadas.

Seduzidos pela sua impressionante riqueza³, tentaremos oferecer uma abordagem complementar aos muitos e valiosos estudos que analisam uma das suas dimensões mais exploradas: a penitência⁴.

Devemos adiantar uma observação metodológica. Partindo da realidade do texto tal como hoje o temos, consideramos que a sua interpretação teológica deverá situar-se entre dois extremos possíveis: um voluntarismo parenético que ultrapassa o texto na sua globalidade e escolhe unicamente as passagens necessárias à defesa de uma tese predefinida; ou a construção rígida que tenta casar todas e cada uma das expressões desta obra. Pensamos que é possível e recomendável uma atitude intermédia, que privilegie uma leitura de tipo horizontal que, no respeito ao texto e sem desprezar os pormenores, procure sublinhar as principais linhas de força que sustentam *Hermas* ou que *Hermas* sustenta.

² Cfr. GIET, Stanislas, *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas*, Éd. Ophrys, Paris 1963; JOLY, Robert, *Hermas et le Pasteur*, in *Vigiliae Christianae* 21 (1967) 201-218; HENNE, Philippe, *L'unité du Pasteur d'Hermas. Tradition et rédaction*, Ed. Gabalda, Paris 1992; AYÁN CALVO, Juan José, o. c., 24-26; CARLINI, Antonio, *Introduzione*, in *Il Pastore di Erma*, o. c.; VEZZONI, Anna, *Il Pastore di Erma*, o. c., 36-37. Cfr. também REILING, J., *Hermas and Christian Prophecy*, E.J. Brill, Leiden 1973; HENNE, Philippe, *La polysémie allégorique dans Le Pasteur d'Hermas*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 65 (1989) 131-135; DÍAZ DE BUSTAMANTE, José Manuel, *Breve nota a las 'Similitudines' de El Pastor de Hermas*, in *Studia Patristica* 26, Peeters, Leuven 1993, 121-125; OSIEK, Carolyn, o. c., 10.

³ Esta obra oferece notáveis motivos de interesse teológico, como a antropologia, a cristologia, a pneumatologia, a eclesiologia. Cfr., v. g., JOLY, Robert, *Hermas. Le Pasteur*, o. c., 31-41; FOLGADO FLÓREZ, S., *El binomio Cristo-Iglesia en el "Pastor" de Hermas*, in *La Ciudad de Dios* 185 (1972) 639-670; ID., *Teoría eclesial en el Pastor de Hermas*, Biblioteca "La Ciudad de Dios" 30, El Escorial 1979; HENNE, Philippe, *La Christologie chez Clément de Rome et dans Le Pasteur d'Hermas*, *Paradosis* 33, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 1992; LLUIS-FONT, Pedro, *Sources de la doctrine d'Hermas sur les deux esprits*, in *Revue d'Ascétique et Mystique* 39 (1963) 83-98; MARTÍN, José Pablo, *Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo*, in *Vetera Christianorum* 15 (1978) 295-345; OSIEK, Carolyn, o. c., 31-37; SCHNEIDER, Athanasius, "Propter Sanctam Ecclesiam suam". *Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bussunterricht des Pastor Hermae*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1999 (com extensa informação bibliográfica).

Consideramos que, na sua globalidade, a mensagem de que Hermas é portador põe de manifesto, antes de qualquer outra coisa, a misericórdia de Deus. Entende-se, por isso, que, não obstante a sua lamentação pelos pecados próprios e alheios, deixe transparecer uma visão otimista da condição de cristão. Procuraremos ver até que ponto esta convicção da prevalência da misericórdia divina marca a penitência que se anuncia: qual a sua concepção e em que tempo deve ser assumida. Por outro lado, não podemos esquecer que o homem é parte imprescindível em todo este processo: analisaremos até onde a vontade e a qualidade da sua cooperação incidem sobre o perdão que se anuncia.

I. A misericórdia de Deus

Uma nota que ressalta da leitura da obra é a inequívoca afirmação da misericórdia de Deus. Não obstante o tom apocalíptico em que se situa, o Deus de que a antiga ama, Roda, a Anciã e o Pastor, ou a Igreja⁵ e o Anjo da Penitência⁶, e outras personagens falam a Hermas e que este apresenta é um Deus que procura o homem e quer a sua salvação.

“A misericórdia do Senhor é grande e gloriosa”⁷. O Senhor é “rico em misericórdia”⁸ e “dá, sem cessar, a todos os que lhe pedem”⁹, contando com a posterior correspondência do homem¹⁰.

⁴ Cfr. GALTIER, Paul, *Aux origines du Sacrement de Pénitence*, Analecta Gregoriana 54, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1951, 132-144; CUESTA, Filemón de, *La Penitencia en “El Pastor” de Hermas*, in *Studium Legionense* 4 (1963) 217-271; JOLY, Robert, a. c., 215-218; MEDICA, Giacomo Maria, *La penitencia nel “Pastore” di Erma*, in *Rivista Liturgica* 54 (1967) 573-596; SESBOUË, Bernard (Dir.), *Histoire des Dogmes, III: Les Signes du Salut*, Ed. Desclée, Paris 1995, 94-96; OSIEK, Carolyn, o. c., 28-30. Cfr. também VOGEL, Cyrille, *Le pécheur et la pénitence dans l’Église Ancienne*, Éd. du Cerf, Paris 1966; KARPP, Heinrich, *La Penitencia*, Traditio Christiana 1, Soc. Ed. Internazionale, Torino 1975, XXI-XXII.

⁵ A identificação expressa da anciã com a Igreja aparece em 8, 1; 11, 3.

⁶ A identificação do Pastor com o Anjo da Penitência aparece expressamente em 25, 7; 47, 7; 49, 1; 78, 1; 108, 3; 110, 1.

⁷ *Pastor de Hermas*, 72, 1.

⁸ Cfr. *Ibid.*, 31, 5; 57, 4; 60, 4.

⁹ *Ibid.*, 57, 4.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 3, 2; 31, 6; 60, 4.

A sua misericórdia renova as oportunidades de emenda de vida e faz com que não se apresse na rejeição do homem. É, por exemplo, elucidativo que o Pastor volte a espetar as varas que foram rejeitadas e que as regue abundantemente, na expectativa de que, pelo menos algumas delas, voltem a reverdecer, porque “o que criou esta árvore quer que vivam todos os que receberam ramos dela”¹¹. O mesmo sucede com as pedras que o Senhor ordenou que fossem retiradas da torre¹². Não se afasta da construção sem antes recomendar ao Pastor: “Purifica cuidadosamente estas pedras e coloca na construção da torre as que puderem ajustar-se às outras”¹³. E o Pastor assim fará¹⁴. Isto é, Deus, diante da indignidade do homem e da sua falta de correspondência, é paciente: “O Senhor misericordioso enviou-me para lhes dar ocasião de penitência, ainda que alguns deles não sejam dignos por causa das suas obras. Mas o Senhor é paciente”¹⁵; “não calqueis aos pés a sua clemência, antes glorificai-o por ser tão paciente com os vossos pecados e não ser como vós”¹⁶.

E insiste-se, uma e outra vez, no contraste entre a misericórdia de Deus e a rebeldia e desinteresse do homem¹⁷. Isto acontece, porque Deus “teve compaixão da sua obra”¹⁸ e “quer que a chamada levada a cabo por seu Filho não fique estéril”¹⁹.

II. Contexto optimista

O Pastor apela à confiança: “converte-te ao Senhor de todo o coração, pede-lhe sem vacilar e apercebe-te da sua grande misericórdia, porque não te abandonará”²⁰. É possível cumprir os manda-

¹¹ Ibid., 68, 6-7. 9.

¹² Cfr. Ibid., 83, 5.

¹³ Ibid., 84, 2.

¹⁴ Cfr. Ibid., 84-86.

¹⁵ Ibid., 77, 1.

¹⁶ Ibid., 109, 5.

¹⁷ Cfr. Ibid., 17, 1. 8.

¹⁸ Ibid., 31, 5.

¹⁹ Ibid., 77, 1.

²⁰ Ibid., 39, 2.

mentos²¹ e Hermas, e todos, apesar dos pecados cometidos, podem alcançar a vida²².

A verificação da misericórdia de Deus gera em Hermas e na mensagem que transmite uma onda de optimismo e alegria que, sem as esquecer, se sobrepõe às sérias advertências da necessidade de penitência. Depois do anúncio de um novo perdão, melhor, da misericórdia de Deus, Hermas exclama: “Voltei à vida depois de te ter escutado isto com tanta exactidão, pois sei que, se já não volto a pecar, me salvarei”. E responde o Pastor: “Salvar-te-ás tu e todos os que a cumprirem”²³, entre eles, a sua mulher e os seus filhos²⁴.

Neste ambiente, todo o texto respira optimismo e as referências à alegria das diferentes personagens que intervêm nestes diálogos são frequentes. Guardarás os mandamentos, recomenda o Pastor, “se o teu coração é puro com o Senhor, e os guardarão todos os que purificarem os seus corações dos desejos vãos deste mundo, e viverão para Deus”²⁵. O Pastor apela com insistência à alegria: “Afasta de ti a tristeza, pois esta é irmã da dúvida e da ira”²⁶; “reveste-te da alegria que sempre agrada a Deus e lhe é aceite. (...) Pensa o bem e despreza a tristeza”²⁷.

Sem pretendermos ser exaustivos, fala-se da alegria dos homens que se voltam para Deus²⁸, da alegria de Hermas²⁹, da alegria do Pastor³⁰, da alegria da Igreja³¹, da alegria de Deus³². Hermas dá graças a Deus, que é outra forma de manifestar a alegria, porque o Senhor “teve compaixão de todos os chamados em seu Nome, enviou o anjo da penitência a nós que tínhamos pecado contra Ele, renovou o

²¹ Cfr. *Ibid.*, 46, 5-47.

²² Cfr. *Ibid.*, 28, 3-4.

²³ *Ibid.*, 31, 1.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, 6, 2-3.

²⁵ *Ibid.*, 49, 5.

²⁶ *Ibid.*, 40, 1.

²⁷ *Ibid.*, 42, 1.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 11,1-2; 46, 4.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, 11, 3; 16, 1; 23, 2.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, 67, 16-18; 71, 1. 6; 86, 7.

³¹ Cfr. *Ibid.*, 2, 3; 4, 3; 16, 2; 17, 10; 18, 4-5; 20, 1.

³² Cfr. *Ibid.*, 20, 3; 95, 4.

nosso espírito e rejuvenesceu a nossa vida quando já estávamos perdidos e não tínhamos esperança de viver”³³.

3. Hermas, mensageiro

Hermas faz parte deste mundo novo que se anuncia, de esperança e optimismo, fundamentado na misericórdia de Deus. Ele é, pessoalmente, beneficiário deste anúncio de misericórdia. Hermas – como também os seus interlocutores – reconhece as suas muitas faltas, mas, diante das suas disposições, será purificado de todas elas, tal como “todos os que não duvidarem”³⁴: Hermas e todos os que, como ele, cumprirem os mandamentos³⁵.

É confiada também a Hermas a missão de anunciar³⁶ a todos³⁷ esta mensagem de penitência³⁸ e de alegria³⁹ que acaba de receber: à sua família⁴⁰, e particularmente aos escolhidos⁴¹, aos santos⁴².

E esta missão reveste-se, de acordo com o teor do texto, não só desta nota de universalidade que acabámos de evocar, mas também de um cariz formal, oficial. Convirá começar por recordar que Hermas recebe o *livro* que contém a mensagem e o encargo de anunciar o seu conteúdo directamente das mãos da Anciã, da Igreja⁴³. Depois de completado pela mesma Anciã⁴⁴, esta diz-lhe: “escreverás duas cópias e enviarás uma a Clemente e outra a Grapta. Dessa forma, Clemente a enviará às outras cidades, pois a ele lhe está encomen-

³³ Ibid., 91, 3. Cfr. também 5, 2.

³⁴ Ibid., 10, 2.

³⁵ Cfr. Ibid., 28, 5; 31, 7; 32, 4.

³⁶ Cfr., v. g., Ibid., 46, 2-3.

³⁷ Cfr. Ibid., 16, 10; 58, 1; 72, 4-76, 4; 114, 1-2.

³⁸ Cfr. Ibid., 77, 1-2; 112, 2-3.

³⁹ Cfr. Ibid., 11, 1.

⁴⁰ Cfr. Ibid., 1, 9; 6, 2-4.

⁴¹ Cfr. Ibid., 5, 3; 8, 2.

⁴² Cfr. Ibid., 1, 9; 6, 4; 16, 11; 24, 6. Os santos são os cristãos: cfr. AYÁN CALVO, Juan José, o. c., 63, n. 21.

⁴³ Cfr. *Pastor de Hermas*, 5, 3. Cfr. sentido eclesial da penitência em FOLGADO FLÓREZ, Segundo, *Teoría eclesial en el Pastor de Hermas*, o. c., 1-38: “Justificar-se, para Hermas, é sinónimo de habilitação edificativa. O que confirma o carácter eclesial directo da ‘metánoia’” (36).

⁴⁴ Cfr. *Pastor de Hermas*, 8, 2.

dado. Pelo contrário, Grapta advertirá as viúvas e os órfãos. Tu deverás lê-lo nesta cidade na presença dos presbíteros que estão à frente da Igreja”⁴⁵. Este texto confirma a missão de mensageiro confiada a Hermas; aparece também uma personagem misteriosa – Grapta – com uma incumbência específica; e aparece ainda Clemente. Esta figura, historicamente ou como simples recurso literário, não deve ser senão Clemente Romano⁴⁶, bispo de Roma.

Vimos antes como a mensagem se apresenta universal nos seus destinatários. Agora mostra-se, pelo menos na intenção do texto, que toda a Igreja está envolvida na sua divulgação. Com efeito, não é só Clemente que deve conhecer e apregoar o seu conteúdo. São também “os chefes da Igreja”⁴⁷, “os presbíteros”⁴⁸. Neste contexto, entende-se ainda melhor o que antes recordávamos sobre a alegria da Igreja⁴⁹ por este anúncio de misericórdia. E também se compreende, como veremos de seguida, o que pode ser a relativização da autoridade de “alguns mestres” que afirmam não existir “outra penitência senão aquela em que descemos à água e recebemos o perdão dos nossos pecados anteriores”⁵⁰.

4. Nova penitência

Eis-nos chegados ao que habitualmente é considerado o ponto central do alcance da penitência anunciada por Hermas. Tendo como quadro os pontos anteriores, vamos partir do texto do Mandamento IV, cuja citação já iniciámos, e que, na nossa perspectiva, indicia as principais circunstâncias que devem ser tidas em conta.

É este o diálogo de Hermas com o Pastor: “Ouvi de alguns mestres que não há outra penitência senão aquela em que descemos à água e recebemos o perdão dos nossos pecados anteriores”. Responde o Pastor: “Ouviste bem, pois é assim. É necessário que o que

⁴⁵ Ibid., 8, 3.

⁴⁶ Cfr. AYÁN CALVO, Juan José, o. c., 18-19. 81, n. 64; CARLINI, Antonio, l. c., 11.

⁴⁷ *Pastor de Hermas*, 6, 6.

⁴⁸ Ibid., 8, 2.

⁴⁹ Cfr. *supra*, nota 31.

⁵⁰ *Pastor de Hermas*, 31, 1.

recebeu o perdão dos pecados já não peque mais, mas que viva em santidade. Posto que queres conhecer tudo com exactidão, também te manifestarei isto, ainda que não queira oferecer pretexto (de pecar) aos que vão acreditar ou aos que acreditaram há pouco no Senhor. Pois os que acreditaram há pouco ou os que vão acreditar não têm penitência dos seus pecados, mas têm o perdão dos seus pecados anteriores. O Senhor dispôs a penitência para aqueles que foram chamados antes destes dias. Pois como o Senhor conhece os corações e tudo sabe de antemão, conheceu a debilidade dos homens e os enredos do diabo; também que faria mal aos servos de Deus e seria malvado com eles. Mas o Senhor, rico em misericórdia, teve compaixão da sua obra e dispôs esta penitência e deu-me o poder dessa penitência. Mas eu digo-te: depois daquela grande e santa chamada, se algum é tentado pelo diabo e peca tem uma penitência. Se peca continuamente e se arrepende, é coisa inútil para tal homem. Pois dificilmente viverá”⁵¹.

Da leitura do texto ressaltam duas notas: o inequívoco anúncio da possibilidade de penitência depois do baptismo e o extremo cuidado do Pastor em não dar azo a que esta janela de esperança se abra ao desvario e ao abuso da misericórdia de Deus. Repare-se como o Pastor, materialmente, não quer desmentir “os mestres” que restringem o perdão dos pecados ao baptismo: “ouviste bem, pois é assim”. O baptismo deve rasgar um caminho de santidade, incompatível com o pecado. E esta mensagem, justificadamente, não pode ser desvirtuada. Com efeito, se a nova penitência não é entendida como um gesto renovado da misericórdia divina que conhece a fragilidade humana, não obstante as suas sinceras disposições, pode-se estar a oferecer um pretexto (ἀφορμήν), principalmente aos que iniciam este caminho, de menor sinceridade na sua adesão a fé. Por isso, a estes, materialmente, o texto nega a possibilidade de outro perdão para além do baptismo. E avança-se para o anúncio de “uma penitência (μίαν μετάνοιαν)” para os restantes. Mas, uma vez mais, o Autor, ao mesmo tempo que justifica uma afirmação clara, volta a entreabrir outra porta: depois dessa segunda penitência que se anuncia, “se peca

⁵¹ Ibid., 31, 1-6.

continuamente e se arrepende, é coisa inútil para tal homem”; mas acrescenta: “pois dificilmente viverá (δυσκόλως γὰρ ζήσεται)”. Depois de afirmar que é inútil (ἀσύμφορον) a penitência nessas circunstâncias, não conclui pela impossibilidade de *viver*, mas pela sua dificuldade⁵².

Consideramos que o Autor supera os estreitos limites dos “mes-tres” e coloca a fragilidade humana nas mãos da misericórdia de Deus, à qual deve corresponder a sinceridade do homem. Na medida em que tudo isto se passa no quadro da Igreja, não compete ao *Pastor de Hermas* avançar para mais concretizações que exceder-iam o âmbito do seu anúncio ou, se se quiser, da sua reflexão.

Convirá, contudo, ter presente que o texto não é linear. A possibilidade de perdão dos “pecados anteriores” dos batizados, não parece realmente oferecer grandes dúvidas: assim se proclama para Hermas⁵³, para os seus familiares e para os santos⁵⁴. Mas pressupõe-se a sinceridade da conversão e, por isso, a fidelidade para o futuro⁵⁵. De tal modo que aparece a negação da possibilidade de uma ulterior penitência: “os que negarem o seu Senhor serão rejeitados da vida, pelo menos os que negarem nos dias futuros. Pelo contrário, com os que negaram antes foi benigno pela sua grande misericórdia”⁵⁶; “para os servos de Deus só há uma penitência”⁵⁷.

Fica por esclarecer se esta posição se deve a questões de princípio ou se, pelo contrário, resulta da novidade do seu anúncio e da pedagogia pastoral que assume. Inclina-mo-nos a pensar que, sem podermos utilizar Hermas para afirmar a possibilidade, no seu tempo, de uma iteração da penitência segunda, a consciência da misericórdia de Deus é, nele, mais forte que os limites da penitência⁵⁸. Isto ajudaria a explicar a urgência da penitência, sem se deixar atar a um momento preciso.

⁵² Cfr. significado de ἀφορμή, δυσκόλως e ἀσύμφορος in BAILLY, M. A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1895, 330, 551, 295.

⁵³ Cfr. *Pastor de Hermas*, 10, 2.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 6, 4. Cfr. também 29, 11; 103, 5-6.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, 23, 5; 49, 2; 110, 3.

⁵⁶ *Ibid.*, 6, 8.

⁵⁷ *Ibid.*, 29, 8.

⁵⁸ Cfr. GROSSI, Vittorino – DI BERARDINO, Angelo, *La chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Cultura Cristiana Antica, Ed. Borla, Roma 1984, 181. Convém ainda recordar a dis-

V. Tempo da penitência

Há lugares em que o Autor alude a um *dia* para a concretização do perdão pela via da penitência. Em alguns casos parece falar-se do dia em que o pecador alcança o perdão divino e que estabelece a separação entre a vida marcada pelo pecado e a nova vida de fidelidade aos compromissos assumidos e reassumidos⁵⁹; noutros, contudo, esse dia parece ser um dia especial⁶⁰, um *dia jubilar*⁶¹. Esta última possibilidade de interpretação parece resultar ainda mais clara de um texto da Visão II em que se distingue entre a situação dos baptizados e a dos pagãos: “Se depois do dia fixado acontece ainda o pecado, não terão salvação, pois a penitência tem um limite para os justos. Os dias de penitência acabaram-se para todos os santos; pelo contrário, para os pagãos há conversão até ao último dia”⁶².

Mas a interpretação deste texto não se pode fazer sem ter presente outro, da Visão III, sobre a determinação temporal do fim, completado com os lugares em que se refere a urgência da conversão: “Perguntei-lhe acerca dos tempos, se já é o fim. Ela gritou com voz forte, dizendo: ‘Homem néscio, não vês que a torre está ainda em construção? Quando a construção da torre se tiver concluído, será o fim. Mas depressa se acabará de edificar’ ”⁶³. Daqui resultam duas notas: que o tempo de conversão, de facto, ainda não chegou ao fim, existe enquanto se procede à construção da torre; mas é urgente aproveitar o perdão que se oferece, uma vez que já falta pouco⁶⁴. Esta urgência decorre, logicamente, da importância da conversão e possivelmente também da convicção apocalíptica de Hermas.

persão ou, se se quiser, a ausência de uniformidade na evolução da doutrina e prática da penitência: cfr. *Ibid.*, 195-196.

⁵⁹ Cfr. *Pastor de Hermas*, 6, 4; 103, 6.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, 10, 2.

⁶¹ Cfr. AYÁN CALVO, Juan José, o. c., 32-34. Cfr. também, entre outros, JOLY, Robert, *Introduction*, in *Herms. Le Pasteur*, o. c., 22-27; BAUCKHAM, R.J., *The Great Tribulation in the Shepherd of Herms*, in *The Journal of Theological Studies* 25 (1974) 27-40.

⁶² *Pastor de Hermas*, 6, 5.

⁶³ *Ibid.*, 16, 9.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, 80, 2. Cfr. também 65, 2.

O *agora* da conversão, também para os batizados, é o tempo da construção da torre: “Os que se arrependem, se se convertem verdadeiramente, serão fortes na fé se se convertem agora que a torre se está a edificar; mas se a construção se acaba, já não terão lugar, mas serão expulsos”⁶⁵. Afirma-se o mesmo da oportunidade das boas obras⁶⁶. Também na Comparação VIII, na explicação da diferente situação das varas⁶⁷, a oportunidade de arrependimento não é descrita anexa a um momento fixo: uns já se arrependeram, enquanto que outros dão esperanças de poderem chegar à conversão.

A própria imagem da construção da torre dá lugar a um novo modo de afirmar a misericordiosa paciência de Deus: “teve lugar um descanso na construção para que, se estes fazem penitência, entrem na construção da torre”⁶⁸. Em qualquer caso, não se esquece de lembrar frequentemente a urgência da conversão⁶⁹.

VI. Universalidade do perdão

A magnanimidade da mensagem de Hermas vem de novo ao de cima ao olharmos para os pecados do homem. De facto, como veremos depois, não é a natureza dos pecados que limita a misericórdia de Deus, mas as disposições do pecador, a cujas decisões Deus não se sobrepõe.

A afirmação mais repetida é da universalidade do perdão que se oferece⁷⁰. Sem introduzir qualquer excepção prévia, a sua antiga ama, Roda, anuncia-lhe que Deus “curará os teus pecados, os de toda a tua casa e os de todos os santos”⁷¹; algo idêntico lhe dirá a

⁶⁵ Ibid., 13, 5. Cfr. também 103, 6; 109, 1.

⁶⁶ Cfr. Ibid., 17, 5; 114, 4.

⁶⁷ Cfr. Ibid., 72-76. Cfr. também 114, 4.

⁶⁸ Ibid., 91, 2; 82, 1-2.

⁶⁹ Cfr. Ibid., 74, 3, 5; 75, 4; 76, 1. Cfr. também 96, 2; 97, 4; 98, 4.

⁷⁰ Esta posição não é estranha à época em que se situa o Pastor de Hermas: “No período apostólico e sub-apostólico não constitui problema a concessão do perdão e a readmissão à plena vida da comunidade dos cristãos que tivessem pecado gravemente” GROSSI, Vittorino – DI BERARDINO, Angelo, o. c., 180.

⁷¹ *Pastor de Hermas*, 1, 9.

Anciã⁷². Os pecados de Hermas “são muitos e variados”, confessa ele ao Pastor, mas isso não é obstáculo para que possa viver⁷³.

O Pastor enumera-lhe, no Mandamento VIII, as maldades de que se deve abster: “do adultério, da fornicação, da bebida sem moderação, da moleza perversa, da muita comida, do luxo da riqueza, da jactância, do orgulho, da soberba, da mentira, da murmuração, da hipocrisia, do rancor e de toda a blasfêmia. Estas obras são as piores de todas na vida dos homens”. E acrescenta ainda: “roubo, engano, espólio, falso testemunho, avareza, mau desejo, fraude, vanglória, jactância”⁷⁴. Nenhum destes pecados é excluído do perdão.

De entre os pecados enunciados, o *Pastor de Hermas* refere a importância do pecado carnal de desejo⁷⁵ e a própria Igreja, a Anciã, corrobora a relevância deste pecado⁷⁶. No contexto do seu pesar por esta falta, fala da distinção entre pecado de desejo e pecado consumado⁷⁷.

Deve referir-se ainda a importância atribuída à corresponsabilidade nos pecados alheios, nomeadamente nos da sua família, devidos à maldade dos familiares, mas também ao descuido de Hermas no cumprimento dos seus deveres⁷⁸.

Para além destes pecados concretos, são mencionadas outras situações que pressupõem atitudes no homem que envolvem diferentes disposições diante da misericórdia de Deus. Mencionam-se, entre outras: afastar-se totalmente de Deus e entregar-se aos desejos deste mundo⁷⁹; blasfemar contra o nome de Deus⁸⁰; entregar-se aos prazeres e aos enganos⁸¹; estar corrompido, longe da verdade⁸²;

⁷² Cfr. . Ibid., 6, 4. Cfr. também 3, 1.

⁷³ Cfr. Ibid., 30, 3-4. Cfr. também 10, 2.

⁷⁴ Ibid., 38, 3-5. Cfr. também 28, 3-4; 65, 5; 75, 1; 95, 3; 96, 1-2; 100, 3; 103, 7.

⁷⁵ Cfr. Ibid., 1, 6. 8; 29, 1-3. Cfr. HENNE, Philippe, *Le péché d'Hermas*, in *Revue Thomiste* 98 (1990) 640-551.

⁷⁶ Cfr. *Pastor de Hermas*, 2, 4. Cfr. também 62, 1.

⁷⁷ Cfr. Ibid., 2, 1.

⁷⁸ Cfr. Ibid., 3, 1; 7, 1. Cfr. também 6, 2-3; 9, 6; 66, 3. Cfr. HENNE, Philippe, a. c., 640-551.

⁷⁹ Cfr. *Pastor de Hermas*, 62, 3.

⁸⁰ Cfr. Ibid., 62, 3.

⁸¹ Cfr. Ibid., 62, 4.

⁸² Cfr. Ibid., 62, 4.

extraviar-se de Deus e caminhar entre as paixões e os enganos deste mundo⁸³; os apóstatas, traidores da Igreja, os que injuriam o Senhor e os que se envergonham do seu nome⁸⁴; os hipócritas e que introduziram doutrinas estranhas⁸⁵; os vacilantes, murmuradores e que semeiam a discórdia⁸⁶; a inveja⁸⁷; os sediciosos⁸⁸; deixar-se absorver pelos assuntos terrenos e afastar-se dos santos⁸⁹; injuriar o Senhor e negá-lo⁹⁰; duvidar⁹¹; as pequenas paixões e os pequenos ressentimentos⁹²; a sedução carnal⁹³; conhecer a Deus e fazer o mal⁹⁴; os presumidos⁹⁵; os diáconos que não cumprem os seus deveres⁹⁶; os renegados⁹⁷.

Estas situações, que são mencionadas com linguagens e em contextos diversos, porão de manifesto o respeito da misericórdia de Deus pelas livres decisões do homem.

VII. Cooperação do homem

O Autor refere abundantemente a participação do homem no processo da sua própria relação com Deus. O desfecho das relações do homem com Deus pode variar, dependendo das suas disposições interiores. O homem intervém na resolução feliz ou infeliz do seu próprio caminho⁹⁸.

⁸³ Cfr. Ibid., 63, 3; 64, 1.

⁸⁴ Cfr. Ibid., 72, 4; 74, 5.

⁸⁵ Cfr. Ibid., 72, 5.

⁸⁶ Cfr. Ibid., 73, 2; 98, 1; 100, 1-2; 109, 2.

⁸⁷ Cfr. Ibid., 73, 4.

⁸⁸ Cfr. Ibid., 73, 6.

⁸⁹ Cfr. Ibid., 74, 1. Cfr. também 75, 3; 97, 1-2; 107, 4; 108, 2.

⁹⁰ Cfr. Ibid., 74, 2, 4.

⁹¹ Cfr. Ibid., 74, 3, 5; 75, 4; 76, 2.

⁹² Cfr. Ibid., 76, 1; 100, 1.

⁹³ Cfr. Ibid., 90, 8.

⁹⁴ Cfr. Ibid., 95, 2.

⁹⁵ Cfr. Ibid., 99, 1.

⁹⁶ Cfr. Ibid., 103, 2.

⁹⁷ Cfr. Ibid., 103, 3; 105, 4.

⁹⁸ Cfr. CARLINI, Antonio, *Introduzione*, l. c., 32.

Hermas, no seu diálogo com o Pastor, assume a pergunta que, não obstante a resposta que aí se dá e que se repetiu tantas vezes ao longo da História, sempre volta aos lábios do homem: “Senhor, por que não se arrependeram todos?” E o Pastor dá a resposta que, na sua complexidade, implica o homem e Deus: “Viu que o coração de alguns seria puro e que o serviriam de todo o coração, e a esses deu-lhes a penitência. Mas também viu a falsidade e maldade de outros e que fariam penitência com hipocrisia. A esses não lhes deu penitência, não fosse que profanassem de novo o seu Nome”⁹⁹. A resposta desvela a penitência como dom de Deus; ao mesmo tempo, implica o homem, cooperando pela penitência que deve ser verdadeira e projectar-se na fidelidade futura.

Esta síntese do pensamento manifestado por Hermas desdobra-se, ao longo de toda a obra, em abundantes elementos complementares. Antes, contudo, de passarmos a essa apresentação mais descritiva, vejamos outro lugar, que tem por sujeito o Pastor, e que, com uma linguagem distinta, acaba por chegar a uma afirmação idêntica: “Eu estou encarregado da penitência e dou inteligência a todos os que se arrependem. Acaso não te parece que este mesmo arrepender-se é inteligência? O arrependimento é uma grande inteligência (σύνεσις ἐστὶν μεγάλη), porque o pecador compreende que fez o mal diante do Senhor, ao seu coração sobe a acção que realizou, arrepende-se, já não faz o mal, mas faz o bem a mãos cheias, e humilha e mortifica a sua alma por ter pecado. Já vês como a penitência é uma grande inteligência”¹⁰⁰. O dom da penitência fica basicamente compendiado nestes dois textos¹⁰¹.

Mas Hermas insiste, de um e outro modo, na necessidade da penitência do homem: “Se fazem penitência, então sobem aos seu coração as más obras que fizeram, e glorificam a Deus”¹⁰². Mas o caminho da penitência é um longo caminho, que deve preparar-se e produzir frutos duradouros: “Crês que se perdoam imediatamente

⁹⁹ *Pastor de Hermas*, 72, 2.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 30, 2. Cfr. também 72, 1.

¹⁰¹ Cfr. também 91, 3. Cfr. ainda descrição de diferentes situações em 72, 4-76, 4; 77, 1-3; 84, 1-87, 5.

¹⁰² *Ibid.*, 63, 6.

os pecados dos que fizeram penitência? De nenhuma maneira. Pelo contrário, é necessário que o que se arrepende atormente a sua alma, seja fortemente humilhado em todo o seu actuar e seja atribulado com todas as diversas tribulações¹⁰³. Com efeito, a penitência deve ser preparada e acompanhada pela oração¹⁰⁴, pelo reconhecimento dos próprios pecados¹⁰⁵, pelo arrependimento sincero¹⁰⁶, pelo cumprimento dos deveres compendiados nos mandamentos¹⁰⁷, pela confiança em Deus¹⁰⁸, pela perseverança¹⁰⁹.

Mas há também os que se afastam da vida e não se dispõem a percorrer o caminho da penitência¹¹⁰ ou o fazem de um modo imperfeito e inconstante¹¹¹. Estes, utilizando uma das linguagens de Hermas, acabam por não ter lugar na torre. As situações mais claras e gritantes vêm, com frequência, apresentadas sob a forma de rejeição de Deus e blasfémia contra o seu Nome¹¹².

Um as palavras do Pastor dirigidas a Hermas, no Mandamento IX, e que já citámos acima, podem compendiar em grande medida o que deve ser uma relação confiante do homem com Deus: “Converte-te ao Senhor de todo o coração, pede-lhe sem vacilar e apercebe-te da sua grande misericórdia, porque não te abandonará, mas corresponderá plenamente à petição da tua alma”¹¹³.

¹⁰³ Ibid., 66, 4.

¹⁰⁴ Cfr. Ibid., 1, 3, 9.

¹⁰⁵ Cfr. Ibid., 1, 3; 5, 2.

¹⁰⁶ Cfr. Ibid., 6, 4; 11, 2; 13, 5; 23, 5; 66, 2, 5; 72, 1, 6; 73, 3; 74, 3, 5; 76, 3; 91, 2; 98, 4; 100, 2, 5; 103, 8. Cfr. GIET, Stanislas, *Penitence ou repentance dans le Pasteur d'Hermas*, in *Revue de Droit Canonique* 17 (1967) 15-30.

¹⁰⁷ Cfr. *Pastor de Hermas*, 3, 2; 28, 5; 30, 4; 32, 4; 61, 3; 66, 6-7; 73, 6; 77, 4; 91, 2; 103, 2; 110, 1, 3; 112, 4.

¹⁰⁸ Cfr. Ibid., 10, 2.

¹⁰⁹ Cfr. Ibid., 7, 2.

¹¹⁰ Cfr. Ibid., 14, 1; 62, 3; 75, 3; 90, 3, 6-9.

¹¹¹ Cfr. Ibid., 14, 2-4; 74, 1; 75, 1; 98, 4; 99, 3-4; 103, 5-6.

¹¹² Cfr. Ibid., 62, 3; 72, 4; 74, 2, 4-5; 95, 3; 96, 1, 3.

¹¹³ Ibid., 39, 2.

VIII. Apontamento final

O *Pastor de Hermas* é, sem dúvida, uma obra que tem diante de si a infidelidade dos cristãos ao compromisso de uma vida nova assumido no baptismo. Mas, de modo algum, se esgota nos tons negros de um discurso ameaçador dos castigos de Deus. Bem pelo contrário, o Pastor, por si e pelas personagens a que vai dando a palavra, faz passar a mensagem da alegria e do optimismo, fundamentados na convicção da misericórdia divina.

No estudo do *Pastor* é consensual a afirmação de que Hermas anuncia um novo perdão depois do baptismo. Contudo, o contexto global da sua obra pode deixar pressupor algo mais do que isso. É evidente que supera a rígida e limitada posição de “alguns mestres” sobre o perdão. Mas, além disso, Hermas parece assumir e anunciar uma concepção, não diremos nova, mas renovada de penitência; uma concepção que desenha um quadro das relações do homem, do cristão, com Deus que excede a rigidez humana e se coloca no âmbito da universal misericórdia do Salvador. Por isso, para o perdão de Deus não conta a diversidade dos pecados, mas a qualidade das disposições do homem e da sua vontade de cooperação com a misericórdia divina.

Mas pensamos que se pode dar mais um passo. Hermas, como mediador, deve ser prudente. Tem à vista a realidade da fragilidade humana, na sua vida e na de quantos o rodeiam. Por isso, deve cuidar as suas palavras: não pode dar azo a que uma mal-entendida concepção de misericórdia redunde num apelo, ainda que indirecto, à infidelidade. A prudência limita claramente a expressão do seu pensamento. Mas Hermas parece deixar lugar para pensar na universal, permanente e repetida disposição de Deus para perdoar: no baptismo e depois do baptismo.

LE PAPE PIE XII ET LES JUIFS

Heinz SPROLL

Sommario: I. *Préliminaires méthodologiques* - II. *La situation de départ* - III. *La neutralité du Vatican pendant la seconde guerre mondiale* - IV. *La condamnation pontificale de l'antisémitisme* - V. *Les mesures de soutien du pape Pie XII en faveur des juifs* - VI. *Le pape Pie XII et les évènements du 16 octobre 1943 concernant la persécution des juifs à Rome.*

I. Préliminaires méthodologiques

La science historique, en tant que discipline travaillant à partir de méthodes empiriques, se doit d'éviter toute prise de position moralisante qui exigerait des acteurs de l'histoire des positions morales. Elle ne doit pas projeter sur eux des jugements exprimés ultérieurement à partir d'un autre contexte historique. L'histoire examine, puis communique dans le meilleur des cas des connaissances dans des contextes donnés, c.à.d. par définition contingents et donc qui ne sont pas réitérables.

Un historien qui qualifie de moral des évènements historiques confond de façon douteuse les catégories logiques de ses déclarations car il prononce des jugements qui exigent d'autres critères que ceux que la science historique est capable de livrer.

Si Georg Denzler croit devoir constater: "Pie XII se tut pour des raisons respectables mais non suffisantes"¹, il fait ceci car il peut, en tant qu'historien, tirer au clair les motifs qui ont poussé Pie XII à agir comme il l'a fait, mais il lui est impossible de juger de façon empi-

¹ GEORG DENZLER, *Dänemarks Bischöfe handelten mutiger*. In: Deutsches Sonntagblatt du 22 mai 1988.

rique ce qui est respectable ou insuffisant. Il doit emprunter à d'autres sources qu'historiques les résultats de ses connaissances.

L'historien ne peut répondre par conséquent à la question de savoir si Pie XII a *failli* ou s'il a bien agi, même si cette question intéresse beaucoup les chrétiens. Des jugements et des condamnations présentés avec une exigence de légitimité métahistorique se servent de cet intérêt pour le passé pour en faire un mythe instrumentalisable. Par contre, l'histoire doit évoluer, si elle veut servir la connaissance intersubjective et contrôlable, à l'intérieur des limites données par les méthodes de sa discipline.

Cet exposé s'appuie sur la publication des actes des archives de la Secrétairerie d'État du Vatican.²

II. La situation de départ

Le thème *Le pape Pie XII et les juifs* est un segment proposé sous certains intérêts de connaissance à partir d'une ample réalité historique complexe à laquelle le pape s'est vu confronté par le pouvoir totalitaire du système nazi et par la seconde guerre mondiale. Le thème que l'on va aborder ici fait référence par conséquent à un unique champ d'action du pape. En aucune façon, ce ne fut le seul champ d'action auquel la curie s'est vu confrontée à un plus haut degré. Dans une lettre du 31 janvier 1943, Pie XII écrit au Cardinal Faulhaber de Munich: "Cette guerre a mis le Saint-Siège devant une situation particulièrement difficile, où ses tâches politiques, religieuses et ecclésiastiques se multiplient, se croisent, se contrarient à un point tel qu'elles deviennent incalculables aux yeux des personnes non-initiées".³

² PIERRE BLET, ANGELO MARTINI, ROBERT GRAHAM (vol. 3), BURKART SCHNEIDER, *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale* (ADSS), 11 volumes en 12 tomes (volume 3 en 2 tomes), Città del Vaticano 1965-1981; KONRAD REPGEN et HUBERT JEDIN (Hg.), *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert* (=Handbuch der Kirchengeschichte, vol. VII, Freiburg 1979); actuellement décisif PIERRE BLET, *Pie XII et la seconde guerre mondiale d'après les archives du Vatican*, Paris 1997; MICHAEL F. FELDKAMP, *Pius XII. und Deutschland*, Göttingen 2000.

³ ADSS, vol. II, p. 293.

En quoi consistait cette situation particulièrement difficile à laquelle le pape se trouva confronté quant à la question *se taire ou bien prendre position* (pas seulement en ce qui concerne la persécution des juifs)?

Je voudrais me limiter ici à quelques remarques:

Sous la rédaction du secrétaire d'état Pacelli la curie avait condamné avec une telle clarté sous Pie XI l'idéologie national-socialiste avec la lecture de l'encyclique *Mit brennender Sorge*⁴, dans toutes les églises, le dimanche des rameaux le 21 mars 1937, qu'elle fut considérée par le régime nazi comme un défi. Une missive du Cardinal Schulte de Cologne à Pacelli le 16 janvier 1937 avait de surcroît renforcé l'idée qu'une éventuelle annulation du concordat conclu en juin 1933 n'apporterait pas le succès désiré et ne ferait qu'aggraver la situation de l'église et des croyants.⁵

La campagne publique menée contre l'Eglise, le pape, les prêtres et les ordres religieux culmina en 1937. Si l'on peut observer en 1938 dans la phase brutale de l'expansion allemande une certaine modération dans le ton, il n'en reste pas moins que l'Eglise continuait à subir un processus systématique d'étranglement pour lequel le régime nazi trouva en temps de guerre et de nouvelles méthodes et de nouvelles justifications. Une nouvelle phase aggrava la situation en 1941 avec la liquidation de nombreux cloîtres. L'état nazi qui se disait d'après les propres paroles d'Hitler, *antijuif* = *anticommuniste* = *antichrétien*⁶, ajourna à plus tard, c.à.d. après la victoire finale son règlement de compte avec l'Eglise.

Dans ces conditions il était particulièrement difficile pour l'Eglise de faire le nécessaire: tout d'abord protéger les fidèles contre l'aveuglement qui leur faisait croire que christianisme et idéologie et pratique national-socialiste seraient conciliables. Puis d'autre part, leur conserver le soutien de l'Eglise et l'accès aux sacrements ainsi que s'abstenir de toute action qui en engendrant des persécutions

⁴ ACTA APOSTOLICAE SEDIS (AAS), vol. XXIX, 10 avril 1937, p. 145-167.

⁵ LUDWIG VOLK, *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1944*, vol. IV 1936-1939, Mainz 1981, p. 150-153.

⁶ Cité d'après GERHARD SCHULZ, *Die große Krise der Dreißiger Jahre*, Göttingen 1985, p. 97.

aurait mis en danger la cohésion de l'Église. Dans la mesure où le régime totalitaire devenait de plus en plus violent, l'Église se voyait dans l'obligation d'avoir comme souci premier la protection de son institution et de son fonctionnement afin de pouvoir accomplir sa mission. Mais ceci n'était qu'un aspect fragmentaire.

III. La neutralité du Vatican pendant la seconde guerre mondiale

Pie XII essaya par tous les moyens qu'il avait à sa disposition d'empêcher que la seconde guerre mondiale n'éclata. Avec la guerre, la curie se trouva alors confrontée à un nouveau défi: avant 1939 il n'avait pas été nécessaire de chercher un équilibre diplomatique dans le conflit permanent qui opposait la curie au gouvernement du Reich. Par contre, ce conflit d'ordre religieux ne devait pas donner l'impression pendant la guerre d'une prise de position politique en faveur des ennemis du Reich, la curie voulant rester fidèle à ses propres normes. Déjà pendant la première guerre mondiale, le pape Benoît XV s'était considéré selon la vieille tradition de la curie comme *pater communis* dont la mission était d'exhorter à la paix et d'appeler au-delà des fronts guerriers à l'unité de l'Église.

Pie XII qui avait commencé sa carrière diplomatique sous ce pape considéra selon l'article 24 des accords du Latran de 1929 la neutralité exigée non pas comme indifférence passive mais comme impartialité. Cela signifiait selon lui dans la lettre au Cardinal Faulhaber du 31 janvier 1943: "Jugement des choses d'après vérité et justice. (...) La situation de l'Église dans les divers pays exigeait la plus grande discrétion quant à des déclarations publiques afin d'épargner aux catholiques de ces pays des difficultés évitables".⁷

Une stricte neutralité, comme celle exercée par Pie XII, était aussi la condition nécessaire pour le maintien de la mission spiri-

⁷ BURKHART SCHNEIDER en liaison avec PIERRE BLET et ANGELO MARTINI (éd.), *Die Briefe Pius XII. an die deutschen Bischöfe 1939-1944*, Mainz 1966, p. 215; cf. JOSEF BECKER, *Der Vatikan und der II. Weltkrieg*. In: DIETER ALBRECHT (éd.), *Die katholische Kirche im Dritten Reich*, Mainz 1976, p. 171-193; GIOVANNI MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Milano 2000.

tuelle de l'Église: prêcher la parole de Dieu, administrer des sacrements et maintenir des normes morales. La neutralité au sens de droit international impliquait le renoncement à des verdicts publics de la part des opposants à la guerre: ainsi le Vatican refusa de condamner les bombardements aériens allemands avec des armes V sur Londres, sinon il lui aurait fallu désapprouver aussi les bombardements alliés contre les villes allemandes. Le but de la diplomatie du Vatican qui était de se servir de tous les moyens à sa disposition pour réinstaurer la paix, explique aussi l'étonnant soutien que Pie XII accorda à partir de 1939 à la résistance militaire allemande.⁸

Il justifie aussi ses tentatives pour empêcher l'Italie d'entrer en guerre et après le 10 juin 1940 de sortir l'Italie du conflit. Tant que ces buts prioritaires n'étaient pas atteints, l'aide aux victimes et de la guerre et du pouvoir national-socialiste exigeait dans une large mesure les efforts et le soutien du Vatican. L'assistance apportée aux prisonniers de guerre, aux déportés, aux internés et aux prisonniers politiques, l'intervention pour obtenir des visas d'entrée pour les émigrants, les recherches pour obtenir des nouvelles sur le sort de personnalités en danger, comme par ex. les socialistes allemands Hilferding et Breitscheid, les mesures de secours organisées pour la Pologne et la Sicile constituent un petit aperçu des larges activités caritatives du Saint-Siège. Celui-ci ne pouvait pas toujours compter sur la bienveillance des puissances en guerre et par conséquent, plus d'une fois ces mesures caritatives échouèrent. Toutefois le Vatican ne reculait pas en agissant parfois de façon aventureuse: le *Comitato di Liberazione Nazionale* qui regroupait une grande partie des hommes politiques italiens de différentes couleurs résida pendant des mois tout près du siège de la police allemande dans le séminaire pontifical de la Basilique *San Giovanni in Laterano*. Le chef romain du groupe de résistance communiste *GAP* qui fut responsable de l'attentat de la rue Rasella, fut l'objet, après son arrestation, de tentatives de libération de la part du Vatican, tout comme le furent des juifs, des espions et des déserteurs arrêtés. Ces actions ne pouvaient

⁸ Cf. HAROLD C. DEUTSCH, *Verschwörung gegen den Krieg. Der Widerstand in den Jahren 1939-1940*, München 1969.

avoir de succès que si le Saint-Siège ne sortait pas de sa neutralité. Cependant, le pape reconnaissait le caractère problématique qui en résultait: Est-ce que cette neutralité discrète nécessaire au succès de ces actions caritatives justifiait le silence face au droit qui était de plus en plus piétiné par les nazis?

D'après sa conception personnelle de sa fonction, le pape se devait de veiller en tant que *vindex legis aeternae*, gardien du droit naturel, à ce que celui-ci soit respecté dans le monde. Le 30 avril 1943, Pie XII écrivit clairement à l'évêque Preysing à Berlin: "Le chemin qu'aura à suivre le représentant du Christ sera de plus en plus sinueux et plein d'épines; il lui faudra trouver l'équilibre exact entre les exigences contradictoires de ses fonctions pastorales".⁹

IV. La condamnation pontificale de l'antisémitisme

La curie s'était occupée de l'antisémitisme basé sur la biologie des races bien avant que ne commencent la persécution et l'extermination physique des juifs. Dans le contexte de l'antisémitisme de l'Action Française autour de Charles Maurras, le Saint-Office déclara le 25 mars 1928: Le Saint-Siège apostolique "ita vel maxime damnat odium adversus populum olim a Deo electum, odium nempe illud, quod vulgo antisemitismi nomine nunc significari solet".¹⁰ Le Saint-Siège s'adressa de façon claire et nette en 1934 dans plusieurs missives au gouvernement du Reich pour protester contre l'idéologie raciale.¹¹

En 1937 l'Eglise catholique souligna énergiquement l'incompatibilité entre la foi chrétienne et la théorie des races issue de diverses provenances de sorte que l'on peut parler de mobilisation spirituelle de l'Eglise catholique contre l'antisémitisme et le délire aveugle face à cette idéologie raciale, – mobilisation que l'on ne trouva à cette époque, à travers le monde dans aucune autre institution. Le rescrit de la Congrégation des séminaires paru le 13 avril 1938 et adressé à

⁹ ADSS, vol. II, p. 324.

¹⁰ AAS, vol. XX, p. 104.

¹¹ Cf. DIETER ALBRECHT (ed.), *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der dt. Reichsregierung 1933-1945*, Mainz 1965, vol. I, p. 125-164.

toutes les universités catholiques représente le point-clé de cette dispute menée sur le plan scientifique et non politique: dans ce rescrit il est ordonné de défendre la vérité contre les huit erreurs antireligieuses suivantes. Ces phrases condamnables proviennent toutes de l'arsenal de l'idéologie nazie et du fascisme italien. Je voudrais les citer ci-dessous parce qu'elles sont demeurées jusqu'à aujourd'hui pour ainsi dire inconnues en Allemagne:

1. Stirpes humanae indole sua, nativa et immutabili, adeo inter se differunt ut infima ipsarum magis distet a suprema hominum stirpe quam a suprema specie brutorum.
2. Stirpis vigor et sanguinis puritas qualibet ratione conservanda et fovenda sunt, quidquid autem ad hunc finem ducit eo ipso honestum licitumque est.
3. Ex sanguine, quo indoles stirpis continetur, omnes qualitates intellectuales et morales hominis, veluti e potissimo fonte, effluunt.
4. Finis praecipuus educationis est indolem stirpis excolere atque animum flagranti amore propriae stirpis, tamquam summi boni, inflammare.
5. Religio legi stirpis subest eique aptanda est.
6. Fons primus et summa regula universi ordinis iuridici est instinctus stirpis.
7. Non existit nisi Kosmos, seu Universum, Ens vivum; res omnes cum ipso homine, nihil aliud sunt quam variae formae, per longas aetates succrescentes, Universi Viventis.
8. Singuli homines non sunt nisi per Statum et propter Statum; quidquid iuris ad eos pertinet ex Status concessionem unice derivatur.¹²

Pie XI insista à plusieurs reprises dans une série de conférences publiques sur le fait que le christianisme se supprimerait lui-même s'il suivait le chemin de l'antisémitisme.¹³

¹² Cf. VOLK, vol. IV 1936-1939, p. 505-506.

¹³ Cf. HENRI DE LUBAC, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940-1944*, Paris 1988.

En juin 1938, Pie XI confia à un jésuite américain la tâche de préparer une encyclique sur la question raciale. Sa mort en 1939 empêcha la parution de ce document. Cette initiative de Pie XI fut adoptée très vite par l'Eglise à travers le monde et malgré toutes les difficultés par l'Eglise en Allemagne aussi. Le secrétaire d'état Pacelli alla dans la même direction si l'on considère l'échange de notices qu'il a eu avec le gouvernement nazi. Il n'y a donc aucune raison de penser que le futur pape Pie XII ait changé d'avis dans le combat contre l'antisémitisme racial, comme ce fut dernièrement insinué¹⁴. Dans son encyclique *Summi pontificatus* du 20 octobre 1939¹⁵ Pie XII reprit des éléments de ce projet. Ce qu'il y avait à dire à ce sujet, en ce qui concerne le dogme de l'Eglise, fut dit. Il n'y avait plus rien à ajouter là-dessus.

V. Les mesures de soutien du pape Pie XII en faveur des juifs

Le nouveau pape Pie XII se trouva confronté au problème du rapport avec les juifs d'une autre façon que théorique. Il s'agissait de savoir si le pape devait accuser publiquement l'injustice ou s'il devait essayer d'aider par tous les moyens les victimes de l'injustice s'il n'était pas possible de faire les deux parallèlement avec succès.

Les représailles brutales de la part des autorités allemandes auprès du *General-gouvernement*¹⁶ lui firent dire le 13 mai 1940 en face de l'ambassadeur italien auprès du Saint-Siège, Dino Alfieri, que des *parole di fuoco* étaient la seule réponse adéquate face à ce qui se passait là-bas.¹⁷ Seule la certitude qu'il ne ferait qu'aggraver la souffrance des victimes en parlant ouvertement l'obligea à se taire.

Le pape et la curie ont toujours mis l'accent sur cet argument dans les années qui suivirent. L'attitude envers les juifs correspondait à la maxime d'action générale qui était celle de la curie: Ne pas

¹⁴ Cf. GEORGES PASSELECQ et BERNARD SUCHECKY, *L'encyclique cachée de Pie XI*, Paris 1995.

¹⁵ AAS, vol. XXXI, 28 octobre 1939, p. 413-453.

¹⁶ Cf. MANFRED CLAUSS, *Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des 2. Weltkrieges*, Köln/Wien 1979.

¹⁷ ADSS, vol. I, p. 455.

mettre en danger par des paroles publiques ce que le silence permettrait peut-être d'obtenir, c.à.d. une aide et ne pas aggraver par des protestations moralement plus que justifiées le sort des victimes concernées. Pie XII n'a cessé de poursuivre cette ligne même lorsque des juifs d'Amérique le prièrent de lancer un appel dans l'opinion publique internationale pour condamner le génocide. La curie donna son accord de continuer à faire tout son possible. Le pape Pie XII se vit confirmer dans son attitude en voyant le sort réservé à Edith Stein et à d'autres juifs baptisés catholiques aux Pays-Bas: ceux-ci furent déportés à Auschwitz en signe de représailles cinq jours après que les évêques hollandais catholiques aient lu la lettre pastorale le 26 juillet 1942.¹⁸ Dans aucun autre pays l'Eglise catholique n'a protesté avec autant de force et de ténacité contre la répression des juifs qu'en Hollande. Et dans aucun autre pays ne furent déportés autant de juifs vers les camps de la mort qu'aux Pays-Bas.

Mais le pape Pie XII ne resta pas silencieux complètement: il avait accordé une audience au ministre des affaires extérieures allemand von Ribbentrop le 11 mars 1940. Lorsque le pape lui montra la liste des persécutions en détail dans le *General-gouvernement*, le ministre mit fin à l'audience.¹⁹ Le pape rappela à la mémoire dans son radiomessage de Noël 1942 les victimes "le quali, senza veruna colpa propria, talora per ragioni di nazionalità o di stirpe, sono destinate alla morte o ad un progressivo deperimento"²⁰. Aujourd'hui il est reproché au pape dans des débats publics de ne pas avoir parlé ouvertement des juifs mais de n'avoir en fait évoqué, pourtant de façon toutefois sans équivoque, que leur origine.

Si l'on avait préféré aujourd'hui une autre formulation venant de la part de Pie XII, cette formulation est intéressante pour l'historien

¹⁸ Cf. ULRICH V. HEHL, "Komm wir geben für unser Volk". *Edith Stein und die Deportation der katholischen Juden aus den Niederlanden*. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung no. 75 du 30 mars 1987.

¹⁹ ADSS, vol. I, p. 384-393; cf. PINCHAS LAPIDE, *Rom und die Juden. Papst Pius XII. und die Judenverfolgung*, 2. édition Ulm 1997, p. 152; ROBERT LEIBER, *Pius XII*. In: *Stimmen der Zeit*, vol. 163, 1958/59, p. 97-98; MANFRED CLAUSS, *Der Besuch Ribbentrops im Vatikan*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 87, 1976, p. 54-64.

²⁰ AAS, vol. XXXV, 26 janvier 1943, p. 23.

car elle reflète bien comment les événements ont été perçus par les contemporains de l'époque: Les juifs ne furent pas les seuls à être persécutés et exterminés. Les handicapés mentaux incurables, les gitans, les intellectuels polonais furent aussi la cible de l'extermination. C'est seulement avec la distance temporelle que l'on peut reconnaître que l'extermination des juifs a été pratiquée avec une rationalité industrielle et que par conséquent, c'est parmi ce groupe que l'on compte le plus grand nombre de victimes. Quoi qu'il en soit, Pie XII ne condamna pas publiquement la *Shoa ad maiora mala vitanda*²¹, mais l'éventualité de la condamner resta toutefois une arme que l'on pouvait menacer d'utiliser. Vraisemblablement elle aurait perdu d'un seul coup de son efficacité si elle avait été utilisée, – au détriment des juifs et de l'Eglise. Ce fut la réflexion du pape: condamner publiquement la *Shoa* aurait été une arme aux effets pervers. Des cercles de la résistance allemande avaient confirmé le pape dans son comportement. De plus: une intervention publique du pape en faveur des juifs n'aurait pas été comprise par une grande partie de la population européenne à cause de leur attitude antisémite et aurait été rejetée.

Le pape et la curie tentèrent d'aider les juifs comme ils le purent, tout en sachant que cette *ultima ratio* était peu efficace: jusqu'en octobre 1941, lorsque l'émigration fut formellement interdite, par des mesures telles que l'aide à l'émigration, la procuration de visas pour des pays sûrs, lesquels se firent souvent priés par le pape car ils étaient peu intéressés par l'arrivée de juifs sur leur territoire. La diplomatie du Vatican tenta d'intervenir pour les juifs lorsque commença leur déportation. Ceci resta pour ainsi dire sans résultat en ce qui concerne l'Allemagne. Par contre cette intervention porta des fruits ici et là dans certains cas grâce aux actions des nonces dans les pays d'abord alliés, puis occupés par les nazis et qui devaient, à cause de leur souveraineté du moins formelle, approuver les déportations (l'Italie, l'Etat Français, la Belgique, la Slovaquie, la Hongrie, la Roumanie). Parler en détail de ces interventions du pape, des

²¹ Lettre de PIE XII à l'évêque de Berlin von Preysing du 30 avril 1943. In: ADSS, vol. II, p. 324; cf. SCHNEIDER, p. 240.

nonces, évêques, prêtres, moines et laïcs dans les divers pays occupés, dépasserait le cadre de cet exposé. Je rappelle ici les études de Pierre Blet sur ce sujet: 70 à 90 % des 950 000 juifs sauvés doivent leur survie d'après les estimations de Pinchas Lapide à une aide de la part de l'Église.²² Si l'on doit évoquer par les chiffres des vies humaines, ce chiffre n'est évidemment pas très élevé si on le compare au nombre total des victimes. Ce que la diplomatie papale a atteint, doit être considéré toutefois comme un succès, comme le confirment les réactions juives pendant et après la guerre.

Qu'une autre méthode aurait eu plus de succès, par exemple une protestation publique, reste du domaine de la spéculation et ne peut s'appuyer sur aucun faits concrets.

VI. Le pape Pie XII et les événements du 16 octobre 1943 concernant la persécution des juifs à Rome

Me voici arrivé à Hochhuth²³, pas le dramaturge, ni le moraliste mais l'historien qu'il se veut être. Ici deux choses doivent être éclairées: La personne de Pie XII et le déroulement des événements du 16 octobre 1943 à Rome.

Le personnage de Eugenio Pacelli que Hochhuth met en scène ne correspond pas à la réalité historique. Le fait qu'il se soit inquiété énormément au sujet des usines dont le Vatican possédait des actions, n'est que pure invention maligne. Contre cette affirmation parlent seuls les efforts que le Vatican entreprit sans cesse en faveur des victimes. De plus, le fait que la puissance du Saint-Siège repose plus sur d'autres fondements que sur la solidité de ses finances parle plus encore contre cette thèse.

Pie XII ne voulait pas conserver le Reich allemand comme mur de protection face au bolchévisme menaçant, comme l'accentue Saul Friedländer,²⁴ encore plus que Hochhuth.

²² Cf. LAPIDE, p. 188.

²³ ROLF HOCHHUTH, né en 1931 à Eschwege, en Allemagne, libraire, lecteur, homme de théâtre, auteur de plusieurs drames concernant l'histoire contemporaine dont le plus célèbre *Le vicaire* (1963).

²⁴ SAUL FRIEDLÄNDER, *Pie XII et le IIIe Reich*, Paris 1964.

La curie réagit de façon extrêmement désintéressée à de telles propositions de la part des autorités allemandes. Les deux systèmes – nazisme et bolchévisme – étaient à ses yeux matérialistes, *materialisti, antireligiosi, totalitari, tyrannici, crudeli, militaristi*²⁵ comme le disait le secrétaire de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extérieures, Tardini, au chargé d'affaires britannique, Montgomery, le 30 mai 1943. Une victoire de l'Allemagne nazie ou de l'Union Soviétique représentait aux yeux du Vatican une catastrophe pour l'Europe. Pie XII ne disposait que d'un champ d'action relativement plus mince que ne le laisse supposer Hochhuth.

Et ce n'est que pure imagination que de penser qu'avec l'abandon du Concordat de 1933 aurait pu être atteint un quelconque résultat auprès du régime national-socialiste. Au contraire Hitler aurait voulu attaquer l'Église en supprimant le Concordat. D'abord il voulait le supprimer pour réagir contre la nomination de Pacelli comme pape parce qu'il le haïssait, puis cette suppression devait être une réponse contre les mesures prises par ce pape.

En fait ce furent des considérations tactiques qui empêchèrent Hitler de réaliser cette mesure. Il repoussa celle-ci pour après la victoire finale.²⁶

Même au Vatican, Pie XII était en danger à cause des Allemands. Après l'occupation de Rome le 10 septembre 1943, il s'attendait à être expulsé. C'est la raison pour laquelle il fit transférer d'importants documents en lieu sûr. Le fait que des bâtiments extraterritoriaux appartenant au Vatican à Rome furent perquisitionnés en 1943 et 1944 par la police italienne sous les ordres allemands, fut interprété comme le début possible d'une action directe contre le Vatican. Pie XII qui fut décrit comme étant de nature craintive, ne se laissa pas impressionner. Il vivait dans un autre scénario que celui dans lequel le décrit Hochhuth et il était un tout autre personnage que celui de la pièce de Hochhuth. Ceci est encore plus clair si l'on

²⁵ ADSS, vol. VII, p. 378.

²⁶ Cf. HANS-GÜNTER HOCKERTS, *Die Goepfels-Tagebücher 1932-1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik*. In: DIETER ALBRECHT (éd.), *Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag*, Berlin 1983, p. 359-392.

considère son comportement le matin du 16 octobre 1943 pendant la razzia contre les juifs à Rome. Dans la pièce de Hochhuth les juifs sont arrêtés sous les fenêtres du pape sans que celui-ci ne bouge. Hochhuth ne nie pas que cette razzia ait été interrompue mais selon lui, seulement grâce à l'intervention du recteur du Collège de *Santa Maria dell'Anima*, l'évêque Alois Hudal qui aurait agi de son propre chef, le pape n'ayant rien voulu savoir.

Déjà en 1963 lorsque *Le vicaire* fut publié pour la première fois, ceci était déjà contestable. Depuis la publication des actes à ce sujet en 1975, on peut récuser cette présentation fautive des faits.

Ce qui est sûr, c'est que le matin du 16 octobre une princesse romaine informa Pie XII de la razzia et qu'il agit tout de suite comme il le faisait toujours dans de tels cas par l'intermédiaire de son neveu *principe* Carlo Pacelli.²⁷ Le pape donna à Hudal l'idée d'une action auprès du commandant général allemand Stahel, lequel n'avait rien à voir avec la razzia. Hudal laissa entendre à Stahel que le pape protesterait contre une telle action et qu'une telle protestation de sa part n'était sans doute pas dans l'intérêt de l'Allemagne. Le général Stahel transmit cette nouvelle au Reichsführer SS, Himmler. Mais ce ne fut pas la seule chose que Pie XII organisa:

Le secrétaire d'état, le Cardinal Maglione, fit venir l'ambassadeur allemand auprès du Saint-Siège, Ernst Freiherr von Weizsäcker, et lui recommanda instamment d'aider les juifs de Rome: c'était pour le Saint-Père, *Pater communis*, insupportable de voir souffrir des hommes sous ses yeux seulement parce qu'ils appartenaient à une certaine ethnie. Le Vatican se voyait dans l'obligation de protester. L'ambassadeur, un ami de la curie, fit remarquer les conséquences d'une telle protestation pour la curie et souligna que les ordres venaient *d'en haut*. Cependant il n'impressionna pas pour autant Maglione. Celui-ci fit remarquer que le Saint-Siège avait tout évité jusque là qui aurait pu donner au peuple allemand l'impression que le Vatican avait fait ou avait eu l'intention de faire quoi que ce soit contre l'Allemagne pendant cette terrible guerre. Cependant on

²⁷ Cf. OWEN CHADWICK, *Weizsäcker, the Vatican and the Jews of Rome*. In: *Journal of ecclesiastical history*, vol. 28, 1977, p. 179-199.

ne devait pas pousser la curie à devoir protester. Si le Saint-Siège se voyait dans l'obligation de protester, il devrait s'en remettre à la Providence vu les conséquences évoquées dans le cas d'une telle protestation. Là-dessus, von Weizsäcker promit d'entreprendre quelque chose pour les juifs. Le secrétaire d'état laissa main libre à l'ambassadeur dans sa démarche, d'évoquer ou non les exigences de la curie.

Bien avant que l'ambassadeur ne pût intervenir, la razzia fut arrêtée à 13 heures. Le général Stahel s'était adressé directement à Himmler, lequel avait donné l'ordre d'arrêter l'action contre les juifs, face à une éventuelle protestation papale. Ainsi von Weizsäcker n'était plus en jeu. Il continua sa politique en faisant tout pour adoucir le plus possible les tensions entre le gouvernement du Reich et le Vatican. Dans ce but, il présenta auprès du Ministère des affaires extérieures une image du pape aussi positive que possible. Le 17 octobre, il y envoya une missive disant qu'il confirmait les données de Hudal: "Des cercles à Rome qui nous sont ennemis veulent profiter de cette affaire pour pousser le Vatican hors de sa réserve".²⁸ Le 28 octobre il envoya la nouvelle suivante à Berlin disant que le pape avait été plus d'une fois poussé à protester contre les mesures allemandes mais qu' "il avait tout fait, même lors de cette question délicate pour ne pas porter préjudice aux relations du Vatican avec le gouvernement allemand et ses organisations installées à Rome".²⁹ Comme preuve il joignit à sa missive un article de l'Osservatore Romano du 25/26 octobre qu'il qualifia de "très tortueux et peu clair"³⁰ bien qu'il y soit clairement exprimé que la bienfaisance du pape ne connaissait "aucune différence, qu'il s'agisse de nationalité, de religion ou de race".³¹ Intentionnellement, von Weizsäcker n'évoqua pas la menace d'une protestation papale faite par le secrétaire d'état. Il lui sembla préférable de ne pas porter cette

²⁸ Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik (ADAP), E, vol. VII, nr. 48, p. 85; CHADWICK, p. 194; GIOVANNI MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*, Milano 2000, p. 255

²⁹ ADAP, E, vol. VII, nr. 66, p. 130-131; ROBERT LEIBER, *Pius XII. und die Juden von Rom 1943-1944*. In: *Stimmen der Zeit*, mars 1961, p. 428-436; MICCOLI, p. 256-257.

³⁰ Cf. note 28.

³¹ Cf. note 28.

nouvelle à Berlin. La curie pensait la même chose: L'ambassade britannique auprès du Saint-Siège qui avait entendu parler de cette affaire, se renseigna pour savoir si elle devait en informer Londres. La curie donna son accord à condition seulement de tenir cette information secrète vu que toute publication ne ferait que mener sans doute à une nouvelle vague de persécution.

Cette histoire devrait mettre en lumière en deçà de son importance pour notre sujet, les problèmes méthodologiques et les éléments perfides auxquels se trouve confrontée la science historique. Un amateur d'histoire n'ayant pas une formation méthodologique se construira rapidement une fausse image à partir de la missive de von Weizsäcker au Ministère des affaires extérieures car il n'aura pas connaissance des éléments importants de cette affaire. Cet exemple montre comment l'on peut raconter à partir de sources apparemment exactes une histoire fausse. C'est ce que fit Saul Friedländer: il ne tint pas compte du contexte de von Weizsäcker et donna, à partir de sources excellentes mais sans réflexion méthodique suffisante, une image tout à fait fausse des événements du 16 octobre 1943 à Rome.

Apparemment, Hochhuth ne connaissait pas toute la réalité car il ne met en scène qu'une ligne d'action ayant comme personnages principaux Hudal et Stahel. Il ne rapporte pas l'initiative partant du pape pour cette action alors qu'il aurait pu la connaître. Il n'évoque pas non plus la deuxième ligne d'action Maglione – von Weizsäcker. Je n'en dirai pas plus sur l'historien Hochhuth.

Giovanni Miccoli tombe lui aussi dans le piège méthodologique en insinuant que Pie XII et la curie auraient fait preuve "di una sorta di passiva e come inconscia assimilazione del giudizio e del punto di vista tedesco".³²

De plus le comportement de la curie et de l'Eglise aurait été anachronique et donc inadéquat face au défi résultant de la seconde guerre mondiale – une thèse pour laquelle Miccoli ne peut apporter aucune preuve empirique.

³² MICCOLI, p. 253.

En conclusion: trois thèses:

1. Sur le plan scientifique on peut dire que Hochhuth a montré dans sa pièce *Le vicaire* une image fautive et dénigrante du pape Pie XII.
2. Egalement sur le plan scientifique on peut dire que Pie XII a réussi, si l'on tient compte des possibilités diplomatiques du Vatican, à obtenir pour les juifs des résultats remarquables.
3. Il n'est pas possible de prouver scientifiquement si une autre méthode aurait été plus efficace. On ne peut que mettre dans la balance face à face telle ou telle éventualité. On quittera alors le domaine de la méthode scientifique empirique.

Pädagogische Hochschule Ludwigsburg
Deutschland

M.C. BERGEY, *La Robe de pourpre. Vie d'Antonio Rosmini*, Éditions Bière, («Bibliothèque de Philosophie comparée». Classiques, 2), Bordeaux, 2000, pp. 328.

Dans un style alerte et agréable à suivre, le Professeur Marie-Catherine Bergey présente avec beaucoup de talent et, faut-il le souligner, une approche renouvelée, la vie d'Antonio Rosmini-Serbatì. Elle a été encouragée cinq ans plus tôt à s'engager sur cette voie difficile par feu Madame Maria Adelaide Raschini, Professeur de philosophie à l'Université de Gênes, écrivain et essayiste. Le fait que l'auteur ait été en contact constant avec les sommités rosminiennes (le professeur Pier Paolo Ottonello, le P. Terry Watson, i.c., par exemple) est une garantie du sérieux et de l'intérêt de son travail.

Nous n'allons pas retracer ici la vie d'Antonio Rosmini. Nous voulons seulement souligner certains aspects, tels qu'il sont mis en valeur par le Professeur Bergey. Ce qui frappe avant tout, c'est le caractère précoce d'Antonio, dont la curiosité intellectuelle, l'acuité de la pensée n'a d'égal que sa soif d'intériorité et de sainteté. L'on ne s'étonnera donc pas de voir l'objectif de sainteté réapparaître au long de sa vie. Il se montrera fidèle au chemin sur lequel Dieu veut le conduire, refusant toute charge ou fonction honorifique qui pourrait l'en détourner. Sa règle de conduite se résume en un mot: *passivité*, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, «penser à me délivrer de mes vices et à purifier mon âme de toute iniquité, dont elle est accablée depuis la naissance, sans rechercher ni entreprendre d'autre occupation envers autrui, et me mettre dans l'absolue incapacité de m'accorder un quelconque avantage ; mais ne refuser toutefois aucun office de charité envers autrui lorsque Dieu me le propose». L'abandon entre les mains de Dieu est donc son mot d'ordre. C'est pourquoi il ne forcera jamais les relations avec ses supérieurs, fût-ce le pape, et ne cherchera pas à arracher des décisions, pourtant

importantes, comme l'approbation des statuts de l'Institut de la charité dont il projetait la fondation: «la passivité doit être radicale, souligne le Professeur Bergey, et s'éprouver en relation avec le supérieur qui peut médiatiser la volonté divine. Il faut ainsi patienter, ne pas se hâter, résister à quelques sollicitations, et même, paradoxe ici, à celles qui émaneraient de Rome !» (p. 94).

Dès ses premières entreprises, dans sa ville natale de Rovereto, dans l'orphelinat qu'il a ouvert dans le palais familial, Antonio Rosmini — il n'a que vingt-trois ans — a pour souci majeur de «poursuivre l'œuvre entreprise par les prophètes, et ensuite, dès l'ère chrétienne, par les Pères de l'Église, et qui consiste en l'éducation du peuple de Dieu» (p. 65), afin de «conduire les âmes vers la sanctification» (p. 105). Cette préoccupation se retrouvera tout au long de la vie de notre auteur. Il se traduira par la fondation, en 1825, de *L'Institut de la charité*, entreprise que le morcellement politique de la péninsule rendait plus ardu, surtout quand l'on sait que Rosmini était issu d'une région soumise à l'autorité de l'Autriche. L'Institut rosminien devra attendre 1847 et l'accession de Pie IX au trône de saint Pierre pour recevoir l'approbation pontificale. Entre-temps, Rosmini avait accepté l'initiative de son bras droit, le bouillant abbé Loewenbruck d'introduire en Italie l'Ordre de la Providence, fondé en France en 1762 et dispersé par la Révolution française: ce sera la branche féminine de l'Institut, sous le nom de Sœurs de la Providence. La *carità*, c'est «le Don de Dieu par l'Esprit pour tous les hommes, et l'Esprit, prolongement de l'esprit du philosophe, c'est la charité originaire qui *informe* notre âme. C'est l'Amour, cette grâce sans laquelle la vérité est celle du néant, la foi celle des démons, et les œuvres des voies de traverse qui éloignent de Dieu, des autres et de nous-mêmes» (p. 83). Rosmini distingue deux ordres indissociables de la charité. La *carità spirituale* est première, qui à partir de la contemplation permet de mieux connaître Dieu pour mieux aimer. Elle doit s'accompagner de «la *carità intellettuale*, qui met en œuvre les facultés intellectuelles au service de la Vérité. Sans cette deuxième acception de la *carità*, la foi risque d'être privée de l'appui de la pensée» (p. 106). Le même souci que nous évoquons ci-dessus conduira Rosmini à créer une *Scuola medica sperimenta*, un Collège médical destiné à soigner non seulement les blessures corporelles, mais aussi celles de l'âme. Le Collège devait comporter des médecins diplômés et «des étudiants en médecine, et, de préférence, des religieux de l'Institut» (p. 178). Contrairement à l'Institut de la Charité et aux Sœurs de la Providence qui continuent encore de nos jours à exercer leur mission, le Collège rencontra une telle opposition que son existence fut de courte durée.

Le professeur Bergey n'entreprend pas une étude approfondie de la philosophie et de la théologie de l'abbé Rosmini. Tel n'est pas son propos. Elle montre bien, cependant, comment notre auteur a reçu comme une illumination, une intuition de l'être. Il comprit d'un coup que la forme des objets «n'était pas simple, et qu'à travers elle, l'on pouvait en apercevoir une autre, qui n'avait nul besoin de

cette forme visible, mais qui cependant lui était indispensable pour que l'objet soit précisément cet objet-là, que l'on voit, que chacun peut voir et reconnaître, comme étant celui-là, et non pas un autre». Il appela alors «*être idéal, ou idée de l'être, cet être indéterminé, première vérité qui préside à l'existence de la chose que l'on saisit [...] par le mouvement spontané de l'intuition*» (p. 49-50). Quant au rôle de la grâce, il le présentera dans son ouvrage sur *Il razionalismo che tenta d'insinuarsi nelle scuole teologiche*. La théologie catholique est mise à mal, dit-il, par des théologiens modernes, suspects de jansénisme et de pélagianisme, par un rationalisme qui «tend à exalter, et à exagérer les forces de la raison et de sa liberté, à diminuer les effets de la grâce du Christ et des sacrements, et à retirer tout ce que la Révélation a de mystère, comme si l'on voulait remanier le christianisme» (p. 191). Étrangement, cette dénonciation lui valut de pénibles attaques de la part de certains membres de la Compagnie de Jésus. Ce n'était pas la première fois qu'un écrit de Rosmini était déformé et critiqué. Déjà son panégyrique de Pie VII, en 1823, lui avait valu des ennuis durables. Mais ce n'était rien en comparaison de ce qui l'attendait. Il est quand même paradoxal que quelqu'un qui a été nommé consultant de la congrégation de l'*Index* (p. 224) puisse être condamné par cette même congrégation pour son *Delle cinque piaghe della Chiesa cattolica*, et cet autre ouvrage *La Costituzione secondo la giustizia sociale*. Dans le premier ouvrage, il met en rapport avec les cinq plaies de notre Seigneur les différents maux qui, selon lui, affectent l'Église catholique à son époque: «la division qui éloigne le peuple des clercs, l'éducation nettement insuffisante de ces derniers, la désunion des évêques, leur nomination abusivement abandonnées *aux mains du pouvoir civil*, et enfin la servitude des biens ecclésiastiques, ultime obstacle au bon exercice de la liberté religieuse et de la fonction pastorale» (p. 258). Certaines propositions de Rosmini sont étonnamment novatrices et anticipent des réformes qui ne seront effectuées que par le concile Vatican II, notamment dans le domaine liturgique. Rosmini estimait que le latin était un obstacle à la participation des fidèles à la liturgie. Mais il estimait aussi que le peuple fidèle ne pouvait se limiter à participer aux cérémonies du culte: il lui revenait aussi d'être consulté et de prendre part à l'*electio* de ses pasteurs, selon diverses modalités. Rosmini ne parle que de consultation, non de participation directe, et encore d'une consultation en vue du choix des pasteurs, non à leur consécration.

En 1854, en présence du pape Pie IX — fait insolite — la congrégation de l'*Index* réétudiait le «cas Rosmini» et exemptait ses œuvres de toute censure: *Antonii Rosmini-Serbatii opera omnia... esse dimittenda*. Mais le décret correspondant ne sera publié qu'en 1876, après la mort de Rosmini. Les mânes du défunt s'épurent-elles quand, douze ans plus tard, quarante propositions tirées de ses œuvres furent condamnées? C'est peu probable, car Rosmini avait pour principe de *adorare, tacere, godere*. L'attaque venait de deux jésuites particulièrement attachés au thomisme, dont Rosmini semblait s'écarter dangereusement... C'est mal-

heureusement sur un longue étude de ces quarante propositions, une par une, que se clôt l'article « Rosmini » du *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Or, il faut souligner que depuis le procès de béatification d'Antonio Rosmini a été ouvert et semble devoir aboutir prochainement. Nous pouvons voir une réhabilitation de l'auteur dans la citation que le pape Jean Paul II en fait dans son encyclique *Fides et ratio* consacrée justement aux rôles respectifs de la foi et de la raison.

Tout cela demanderait de plus amples développements, tout comme l'action politique que Rosmini s'est vu contraint d'exercer, avec une honnêteté et une vigueur exemplaires, malgré les oppositions dont il était prévisible qu'elles empêcheraient l'aboutissement de ses projets. Des projets qui voulaient régler la Question italienne dans le calme et le respect de l'identité de chacun. C'est pourquoi il proposait à la foi un concordat entre le royaume du Piémont et l'Église catholique (les États pontificaux) et une confédération des «divers États d'Italie, desquels elle tire son existence, sous la présidence honorifique du Pontife» (p. 213). Il prend ainsi part, mais sur le terrain, au bouillonnement d'idées du *Risorgimento*, avec des propositions qui rejoignent en partie celles de Cesare Balbo dans *Le Speranze d'Italie* (1844) et de Vincenzo Gioberti dans le *Primato morale e civile degli Italiani* (1843). Rosmini accompagne Pie IX dans son exil à Gaète, par obéissance. Ce sera sa perte. Il ne se repentira pas d'avoir suivi les ordres du souverain pontife. Il était au-dessus des intrigues bassement politiques. Il était depuis longtemps déjà dans l'intimité de Dieu, détaché des contingences de ce monde.

Remercions le professeur Bergéy d'avoir fait revivre une figure brillante qui fait honneur non seulement au sacerdoce, mais aussi à l'intelligence mise au service de la Vérité.

D. Le Tourneau

T. BLOT, *Le Curé, Pasteur. Des origines à la fin du XXe siècle. Étude historique et juridique*, préface du cardinal D. Castrillón Hoyos, préfet de la congrégation pour le clergé, Pierre Téqui éditeur, Paris 2000, pp. 683.

Incardiné au diocèse d'Ars-Belley, l'auteur, déjà en possession du titre de docteur en droit civil, présente ici sa thèse en droit canonique, soutenue à l'université Grégorienne. Elle est divisée en deux parties, la première plus spécifiquement historique, la seconde d'ordre plus juridique, ce qui justifie pleinement le sous-titre donné à cet ouvrage.

Nous sommes donc invités à entreprendre un long voyage — sur deux millénaires —, voyage qui, dans la première partie, s'arrête toutefois à «la réforme

pastorale du concile de Trente». Le premier chapitre montre la formation de l'institution curiale des origines de l'Église au concile de Trente (p. 7-47). Il dégage une évolution homogène de la figure du curé. Un élément essentiel la définit : la *cura animarum*, autrement dit la sollicitude du pasteur à l'égard de la portion du peuple fidèle qui est confiée à ses soins pastoraux. Celle-ci est présente dès les premières communautés chrétiennes et n'est donc pas une conséquence de la paix constantinienne. En faisant ce constat, l'auteur entend souligner que, si le curé devait son existence à des circonstances politiques, historiques disons, celui qui était appelé à devenir le curé de paroisse n'aurait pas résisté aux vicissitudes du temps : d'abord à l'emprise des laïcs qui, par leur *dominium*, cherchaient à s'attacher le curé, avant que la réforme grégorienne y mette bon ordre, et, ensuite, le cumul des bénéfices ecclésiastiques qui allait entraîner une ruine spirituelle, et matérielle, des paroisses et de leurs desservants au moment où la chrétienté médiévale se désagrège, c'est-à-dire au XVe siècle.

Pour l'historien, il ne fait pas de doute que, jusqu'au IVe siècle, le futur curé, membre du collège presbytéral, se trouve *en puissance* dans la figure de l'évêque, alors seul pasteur. Avec l'édit de Constantin, apparaît la figure du *prêtre résident* placé à la tête d'une communauté, là où l'évêque ne pouvait être présent. À l'époque mérovingienne, nous assistons à la définition de la paroisse territoriale, dont les contours se précisent au IXe siècle, donc à l'époque carolingienne. La réforme grégorienne permet de trouver un *modus vivendi* entre droit de patronage, bénéfice et dîme, afin d'assurer l'autonomie juridique et financière du curé et de la paroisse. Mais les résultats ne sont pas à la hauteur des espérances : d'une part, la *portion congrue* des desservants cessa rapidement d'être, comme l'étymologie l'indique, un traitement *convenable*, pour devenir nettement insuffisante à la subsistance du clergé ; d'autre part, les dîmes furent souvent usurpées ; enfin le cumul des bénéfices a été un véritable fléau, que même les hauts dignitaires de l'Église, à commencer par des papes, ont alimenté.

Au XIIIe siècle, un pas en avant important est effectué : en effet, la réflexion sur le sacrement de l'ordre permet de dégager la notion de paroisse comme *communauté de fidèles*, présente dans un territoire donné et confiée à un prêtre qui assume la charge de bon pasteur.

Le chapitre II traite de «la réforme du clergé paroissial» (p. 47-87), d'abord grâce aux grands instruments de la réforme tridentine que sont la législation royale et l'action canonique des évêques, ensuite par tout ce qui contribue à la dignité de l'état ecclésiastique en vue de parvenir au *bon curé*. Son statut s'enracine dans le caractère de l'ordination sacerdotale, qui le configure au Christ Prêtre et Tête et en fait un pasteur. La *cura animarum* fait donc partie de la nature même du prêtre, elle constitue sa raison d'être. Moyennant quoi, le pasteur «est appelé à devenir le modèle du troupeau qui lui est confié». Au concile de Trente l'Église dessine la figure du *bon prêtre* et du *bon curé*. Pour cela, elle crée, en

amont, les séminaires destinés à former les futurs pasteurs d'âmes. En aval, elle prend des dispositions pour réformer la vie et la moralité du clergé. Les décisions du concile de Trente se répandent grâce, notamment en France, à l'École française de spiritualité, qui exprime ce qui est présent dans la conscience de l'Église depuis les origines, «c'est-à-dire les éléments principaux d'une spiritualité authentique du prêtre séculier ou diocésain, ordonné à la mission, ou, en d'autres termes, la spiritualité du *pasteur* assumant la *cura animarum*».

«L'enracinement temporel du curé» est abordé ensuite (p. 89-120). Le concile de Trente s'est attaché à définir le cadre paroissial comme le régime de droit commun de la *cura animarum* dans un lieu précis. Il assure ainsi la stabilité de la fonction : le curé est *perpetuum peculiaremque*, perpétuel et propre. De ce fait, il a un devoir de résidence continue et permanente. Le véritable *office curial* est né. En outre, le régime des bénéfices est révisé par le concile de Trente, afin d'assurer au pasteur les moyens de sa mission. Mais, une fois de encore, la réforme ne peut aller jusqu'au bout, la permanence du curé primitif, détenteur du bénéfice mais n'exerçant pas la charge pastorale, en témoignant.

Après avoir défini le curé, il convenait de présenter «la communauté paroissiale» dont il a reçu la charge (p. 121-176). Le curé est un prêtre de second ordre, qui exerce son office dans la dépendance hiérarchique de l'évêque. Celui-ci l'envoie en mission, c'est-à-dire assure la collation de l'office et la mise en possession du curé. Ce qui peut paraître clair, n'a pas été établi sans efforts, car il fallu résister au *parochisme*, cette doctrine théologique qui apparaît au XIII^e siècle et qui fait du curé un pasteur indépendant de l'évêque et doté d'une juridiction immédiate et de droit divin sur ses fidèles. Le parochisme fera florès en France, puisqu'il inspirera, l'on pouvait s'en douter, les tenants du gallicanisme et du jansénisme. Mais une autre erreur menaçait également le curé, qui n'était alors plus considéré que comme un «lieutenant» de l'évêque, au pouvoir arbitraire. Au cours de l'époque envisagée, la stabilité du curé est renforcée. Il ne peut pas abandonner ses fidèles sans encourir des sanctions pénales graves. Figure de proue de la paroisse, le curé devient un véritable officier public, détenteur de fonctions administratives et judiciaires (tenues des différents registres d'état civil et des sacrements, publication des monitoires) et de fonctions économiques et sociales (notamment envers les pauvres et pour l'éducation dans les «petites écoles», avec les fabriques paroissiales et les confréries).

Quel est «l'exercice du ministère paroissial»? Le chapitre V (p. 177-230) permet de le préciser. Le concile de Trente a dessiné les traits du pasteur qui doit conduire son troupeau au ciel moyennant l'annonce de la Parole de Dieu et l'administration des sacrements. Le curé doit offrir la messe *pro populo*. Il accompagne ses fidèles même au-delà de la tombe, puisqu'il est amené à célébrer les messes des fondations pour les âmes des fidèles défunts. Les «missions» intérieures se

développement, ainsi que l'instruction religieuse, notamment par le biais des catéchismes, mis à l'honneur par le concile.

Nous en arrivons ainsi à la deuxième partie, sur «la crise et le renouveau du ministère paroissial», avec laquelle nous commençons par reprendre notre voyage à travers l'histoire. En effet, le chapitre VI nous promène «de la Révolution à la Séparation (de 1789 à 1905)» (p. 233-306). Rapportant des données qui sont bien connues, l'auteur relève que les si les curés se lancé dans la réforme des institutions, celle-ci leur a très vite échappé. Pour lui, «s'inscrivant dans le processus continu et irréversible de la sécularisation et donc de la laïcisation de la société française, issue de la Révolution, le concordat de 1801, qui avalise les grandes revendications de la philosophie des Lumières, assumées par la République, apparaît, avec le recul du temps, à la fois comme une transition bénéfique et nécessaire, qui conduisit finalement au régime plus stricts de la Séparation, et aussi comme le moyen juridique le plus adéquat pour assurer la restauration religieuse voulue par l'Église».

«La communauté territoriale» (p. 307-388) va être soumise à des tensions importantes, dues aux mutations économiques et sociales que la révolution industrielle du XIXe siècle engendre. L'auteur examine également dans ce chapitre l'évolution de la pensée et des faits qui, au sein de l'Église, vont affecter la paroisse, au point, dans certains cas, de chercher à la faire disparaître. Les attaques proviennent d'horizons variés : le Père Lebreton pour «la paroisse n'est plus, de soi, indispensable à l'apostolat chrétien», la sociologie religieuse des abbés H. Godin et Y. Daniel (avec leur livre *La France, pays de mission?*) et du chanoine F. Boulard (et ses *Problèmes missionnaires la France rurale*). Apparaît alors la notion de «paroisse communautaire», tandis que le magistère se penche sur la nature de la paroisse. Cette réflexion aboutit aux documents du concile Vatican II (notamment les constitutions *Sacrosanctum Concilium* et *Lumen gentium*, et les décrets *Christus Dominus*, *Apostolicam acuositatem* et *Ad gentes*. Y font suite les textes d'application. La période post-conciliaire est également marquée par les temps des utopies qui privilégie les communautaires de base, la crise d'identité de l'unité pastorale et une actualisation de l'institution paroissiale. Tout ce processus débouche sur le code de droit canonique de 1983 et la définition qu'il donne de la paroisse en son canon 515 § 1.

L'auteur étudie désormais les dispositions de code, en commençant par «l'office curial» (p. 389-478). Avec Jean Paul II, souligne l'abbé Blot,, le «pastorat» du curé, mis à mal à l'époque de Paul VI, connaît un redressement positif. Comme le concile Vatican II le définit, le curé est désormais un «coopérateur à un titre spécial» de l'évêque et le «pasteur propre» de la communauté qui lui est confiée. Son office peut être défini comme un *office pastoral*, ce qui précise sa spécificité et son contenu : il exerce les *tria munera*, gouvernant *ad normam juris* la por-

tion du diocèse qui lui est confiée. S'il est ainsi un pasteur, au sens plénier du terme.

Le chapitre IX aborde la question de «la charge pectorale» (p. 479-526). Son exercice suit d'abord un régime juridique de droit commun, marqué par la stabilité de l'office curial et l'obligation de résidence du curé. Mais le code a apporté aussi un aménagement au droit commun, en prévoyant la possibilité du curé pour plusieurs paroisses (c. 526 § 1), de la responsabilité *in solidum* de plusieurs paroisses (c. 517 § 1) et du modérateur de la charge pastorale (c. 517 § 2). Dans ce dernier cas de figure, l'officier curial est vacant ; les pouvoirs et les facultés du curé sont remis à un prêtre, appelé modérateur de la charge pastorale, et les fidèles qui participent à cette charge — qui sont *incaricati* — reçoivent un office propre.

Enfin il reste à traiter de «la responsabilité paroissiale» (p. 527-602), moyennant l'exercice des *tria munera* qui fait du curé le ministre de la Parole (enseignement), le ministre de la grâce (sanctification) et le ministre de la charité en même temps qu'un administrateur et un gestionnaire (gouvernement). Des ministres ordonnés y coopèrent. Et il ne faut pas négliger l'apport des paroissiens, mis en valeur par l'ecclésiologie de communion, et concrétisés dans les structures paroissiales de participation que sont le conseil pastoral et le conseil paroissial pour les affaires économiques. L'auteur manifeste ses réticences à l'égard des E.A.P., les «Équipes d'animation pastorale» (p. 592-595) qui conduisent à une «cléricalisation» des laïcs et sont «vraiment préjudiciable à la véritable communion ecclésiastique», et ne se justifient pas.

Après une très brève conclusion générale, l'auteur présente douze annexes, d'intérêt inégal, mais qui ont le mérite d'illustrer son propos par des exemples concrets. Citons, parmi d'autres, la politique de l'aménagement du territoire, les oppositions locales à la restructuration paroissiale (1980-2000), l'habit ecclésiastique (depuis le concile Vatican II), une étude du P. Christian Cechini sur le célibat sacerdotal, l'instruction interdiocésaine concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres *Ecclesiae de mysterio* du 15 août 1997, la nomination *ad tempus* du curé (c. 522) étude comparative des décrets généraux des conférences épiscopales (en 1990).

Outre l'intérêt évident du travail de l'abbé Blot, il faut signaler que l'ouvrage est enrichi d'un nombre assez considérable de considérations, éparpillées dans près de 2 200 notes qui, dans leur ensemble, occupent une part considérable du livre. Elles contiennent, entre autres, la biographie de 96 personnalités citées dans le corps du texte, ainsi que la définition et l'histoire d'un certain nombre de notions utilisées, 83 au total, qui seront très utiles pour le grand public. Citons pêle-mêle : le jansénisme, les assemblées du clergé de France, les confréries de pénitents, la justice seigneuriale, le génocide vendéen, la prédication médiévale, le culte des saints, le confessionnal, les massacres de septembre 1792, la Théophilanthropie, l'ultramontanisme, l'Action catholique de la jeunesse, les évé-

nements de mai 1968, le statut juridique des paroisses supprimées, l'épiscopat chez saint Thomas d'Aquin, le ministère laïc des bakambi au Congo, les concerts dans les églises... Mais sur certains de ces points l'auteur aurait pu renvoyer à des publications dont on ressent l'absence. L'index des auteurs cités est très incomplet. D'autre part, le recours à l'informatique se fait trop sentir : c'est ainsi, par exemple, que faute de justification la table des matières n'est pas très lisible, d'autant que les divisions des chapitres ne sont pas identifiées de façon suffisamment précise. L'on remarquera aussi que l'auteur parle d'associations «culturelles» à propos des associations «diocésaines» (p. 192, 570). Il aurait été préférable d'utiliser cette dernière expression, qui est la seule que le Saint-Siège utilise. Le recours fréquent au néologisme «incontournable» aurait pu être facilement «contourné», en utilisant d'autres termes, selon le contexte, comme inévitable, inéluctable, etc.

Signalons enfin qu'en plus de se terminer par une bonne conclusion, chaque chapitre comporte *in fine* des cartes (souvent tirées de l'ouvrage collectif *Histoire du christianisme*, publié récemment), ainsi que divers graphiques et documents qui illustrent le propos de l'auteur. Une ample bibliographie (p. 633-660) vient compléter ce travail. Un travail qui, affirme le cardinal Castrillón Hoyos dans la préface, sera certainement très bien reçu par les prêtres et les fidèles de nos paroisses, ainsi que par les chercheurs, tant juristes qu'historiens. Nous ne pouvons que le souhaiter, car un tel travail mérite amplement le succès.

D. Le Tourneau

N. BUX, *Perché i cristiani non temono il martirio*, (Prefazione di Franco Cardini), Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 150.

Già a partire dal titolo, *Perché i cristiani non temono il martirio*, il libro di don Nicola Bux si preannuncia provocatorio e il suo contenuto non smentisce questa prima impressione. In effetti, il filo conduttore è costituito dalle parole di Gesù che danno il titolo ai primi due capitoli dell'opera: «se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi» (Gv 15, 20).

Dopo la prefazione del prof. Franco Cardini e una breve introduzione, la trattazione del tema si snoda in otto capitoli, nei quali l'a. tratteggia con vigorose pennellate — direi quasi a colpi di scalpello — la vita e la passione di Gesù «segno di contraddizione» fin dalla nascita, per riflettere successivamente, attraverso il Nuovo Testamento, su «come la Chiesa delle origini abbia seguito quegli insegnamenti e soprattutto ricevuto quella grazia» (p. 14). A tal fine, egli propone alla considerazione del lettore gli Atti degli Apostoli e le lettere di San Paolo e degli altri apostoli e si accosta infine all'Apocalisse «per capire qual è il cammino della Chiesa nel mondo, fino alla fine dei tempi, seguendo la traccia del sangue dell'A-

gnello, ascoltando la chiamata al martirio» (*ivi*). A conclusione della sua esposizione l'autore scrive: «Che sia cruenta o meno, la persecuzione costituisce lo statuto ordinario della Chiesa. Il martirologio è dunque il necessario vademecum del cristiano e di chiunque cerca l'unità e opera per la pace. Dal primo avvento di Cristo fino al suo ritorno, la suprema beatitudine rimane la persecuzione» (p. 148).

L'opera evidenzia la ben nota preparazione teologica dell'autore e la sua conoscenza del tema, già affrontato seppur non direttamente nel suo libro *Il quinto sigillo*, del 1997. Ma in essa traspare soprattutto che ogni capitolo scaturisce da un'assidua meditazione dei testi commentati, in quel dialogo a tu per tu con Dio che è l'orazione personale. Di cui l'apparente facilità — la semplicità di chi non si è limitato a discorrere intellettualmente, ma ha incorporato nella propria vita ciò che poi fluisce con naturalezza — con la quale le pagine del Nuovo Testamento vengono esposte e commentate.

Nel libro sono raccolte le meditazioni dettate da don Nicola Bux in un corso di esercizi spirituali tenuti per le suore Minime della Passione di Nostro Signore Gesù Cristo. Quest'indicazione appare non già opportuna, ma necessaria, perché a mio parere fornisce la chiave ermeneutica per la comprensione del testo, proposto come oggetto di meditazione alle partecipanti agli esercizi spirituali e, successivamente, ai lettori del libro.

Il ritmo della vita che conduciamo ci costringe con frequenza a *sfogliare*, ad accontentarci, spesso a doverci accontentare, di un'occhiata superficiale a tanti scritti che ci vengono messi davanti nel corso della giornata, dai quotidiani a tante altre pubblicazioni di diverso genere che arrivano ogni giorno sulla nostra scrivania e devono essere rapidamente dirottate per non distrarci da quello che è e rimane oggetto primario del nostro impegno. Tale esigenza spesso doverosa rischia, purtroppo, di generare in noi una cattiva abitudine, che può essere talvolta di ostacolo per discernere ciò su cui è necessario soffermarsi con calma, pena lo spreco del tempo ad esso dedicato. Il libro che abbiamo tra le mani non è stato scritto per lettori frettolosi, che rischierebbero di arrivare a conclusioni generiche e inoperanti, se non addirittura fuorvianti.

In effetti, la tesi esposta da Nicola Bux può esse riassunta in pochissime righe: la vita del cristiano sulla terra non può essere disgiunta dalla croce; Gesù Cristo fu perseguitato e ugual sorte spetta ai suoi seguaci, anzi, la persecuzione è un elemento inscindibile dalla testimonianza resa dagli apostoli e da tutta la Chiesa sino alla fine dei tempi. O, meglio ancora, con parole dello stesso autore: «Nel tempo del Vaticano II, abbiamo avuto la teologia della speranza, poi la teologia della liberazione, ma abbiamo talvolta dimenticato la teologia della croce, preparata, anzi vissuta, da grandi mistici, come san Giovanni della Croce, il grande carmelitano, che condivise la riforma di santa Teresa d'Avila. Esiste, dunque, un vertice costituito dalla teologia della croce; di questa, la teologia della persecuzione può essere considerata la base. Ma la croce stessa è simbolo della perse-

cuzione, che non si chiude con la sepoltura di Cristo, bensì all'alba del mattino di pasqua, con la sua risurrezione» (p. 146).

La lettura affrettata del libro indurrebbe, forse, ad assentire alla tesi appena esposta come a cosa ben nota fin dai rudimenti della dottrina cristiana appresi nell'infanzia, senza portare tuttavia ad alcuna risoluzione operativa per la propria vita.

E ho detto che, sempre per il lettore frettoloso e superficiale, la conclusione potrebbe essere addirittura fuorviante, quella cioè di veder rafforzata un'immagine negativa e "vittimista" della vita cristiana, come se su di essa incombesse continuamente la "minaccia" della croce quando la si prende troppo sul serio.

Il libro, invece, è stato scritto per essere meditato con calma e pare sconsigliabile leggerlo di getto. Non è un acquazzone passeggero le cui acque si disperdono in mille rigagnoli impetuosi senza imbevibile la terra. Le sue pagine propongono verità perennemente valide, che non sono oggetto di semplice conoscenza e di assenso puramente teorico, ma che, con l'aiuto della grazia e con la nostra personale collaborazione, debbono attecchire sempre più profondamente nella nostra vita.

Per una fortunata coincidenza ho letto l'opera di don Nicola Bux durante la Settimana Santa del 2000, e le sue considerazioni si sono intrecciate con le impressioni in me suscitate della meditazione del Papa sulla Via Crucis al Colosseo (il 21-IV-2000).

Gesù aveva risposto a Pilato: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce». Pilato replicò: «che cos'è la verità?» (Gv 18, 37-38).

E il Santo Padre commenta: «Il dramma di Pilato si nasconde nella domanda: "Che cos'è la verità?". Non era una domanda filosofica riguardante la natura della verità, ma una domanda esistenziale riguardante il proprio rapporto con la verità. Era il tentativo di sfuggire alla voce della coscienza, che ingiungeva di riconoscere la verità e di seguirla. L'uomo che non si lascia guidare dalla verità, si rende disponibile persino ad emettere una sentenza di condanna nei riguardi di un innocente... Lungo i secoli la negazione della verità ha generato sofferenza e morte» (1ª stazione). La domanda "Che cosa è la verità?" «emerge anche dalla sconsolata perplessità di un uomo che spesso non sa più *chi* è, *dove* viene e *dove* va... L'uomo non è più convinto che solo nella verità può trovare la salvezza. La forza salvifica del vero è contestata, affidando alla sola libertà, sradicata da ogni obiettività, il compito di decidere autonomamente ciò che è bene e ciò che è male»¹.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di teologia morale, 10-IV-1986, n. 1: *Insegnamenti* IX,1 (1986), p. 970. Anche Enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 84.

Gesù è la «via, la verità e la vita» (Gv 14, 6). Solo attraverso la via e la verità, che è Cristo, l'uomo raggiunge la unica vita degna di tale nome e appaga le proprie ansie di libertà. Per questo motivo, «l'opera della Chiesa trova il suo punto di forza — il suo "segreto" formativo — non tanto negli enunciati dottrinali e negli appelli pastorali alla vigilanza, quanto nel tenere lo sguardo fisso sul Signore Gesù»². Ora, «questo essenziale legame di Verità-Bene-Libertà è stato smarrito in larga parte della cultura contemporanea e, pertanto, ricondurre l'uomo a riscoprirlo è oggi una delle esigenze proprie della missione della Chiesa, per la salvezza del mondo»³. Va inoltre aggiunto che la verità, di cui l'intera Chiesa e ogni suo membro deve rendere testimonianza con la parola e soprattutto con la propria vita, non è solo un insieme di proposizioni astratte alle quali si debba assentire con l'intelletto, ma comporta anche l'annuncio e la pratica di una proposta morale.

È reso così evidente che la fedeltà della Chiesa alla sua missione di proclamare la verità sia avversata da quanti pretendono di vivere secondo un progetto costruito a spalle di essa verità. Il messaggio di Cristo permea anche l'ordine temporale, perché, come scrisse Nicola Bux in un parere presentato alla Congregazione delle Cause dei Santi, «solo una visione "gioachimita" della Chiesa può concepire la sua vicenda terrena in maniera spiritualistica. Questa è l'antagonista dichiarata dalla carne di Cristo *cardo salutis* che si tocca attraverso le azioni sacramentali della Chiesa»⁴, per cui «la realtà teandrica del corpo ecclesiale non ha mai assistito, né mai assisterà ad una missione, nella quale il *mysterium salutis animarum* non debba combattere col *mysterium iniquitatis*»⁵, giacché «il martirio dei cristiani propone continuamente la verità che in Cristo "il mondo è giudicato". In fondo, è questo giudizio o criterio nuovo a suscitare la persecuzione. Ma di qui scaturisce sempre di nuovo la *polis* nuova, la *Civitas Dei* che, come l'anima per il corpo, mantiene il mondo»⁶. Alla radice, dunque, della persecuzione contro Cristo e contro la Chiesa sta sempre l'impossibilità di coesistenza tra la verità e il rifiuto della stessa.

Se cerchiamo ora di mettere a fuoco il concetto di persecuzione, ovviamente per la giustizia, la quale, come sostiene l'autore, costituisce lo statuto ordinario della Chiesa (cfr. p. 148), forse viene spontanea la domanda: quale persecuzione? Non ignoriamo infatti che la Chiesa è ferocemente perseguitata anche oggi in molte parti della terra, ma per noi, nel contesto storico dell'odierno mondo occidentale in cui viviamo, non è facile riscontrare tracce di una persecuzione che comporti la prospettiva immediata di dover effondere il proprio sangue per la

² GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 85.

³ GIOVANNI PAOLO II, Discorso cit., l.c.

⁴ Cfr. *Relatio et vota Congressus theologici* nella causa di beatificazione di Andrea di Soveral, Ambrósio Francisco Ferro e Compagni, martiri di Natal (Brasile), proclamati beati il 5-III-2000.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

fede. Nel nostro impegno quotidiano, l'ipotesi del martirio appare di regola non più vicina di una vincita miliardaria al totocalcio. Anzi, se qualcuno ci esponesse i suoi sogni di gesta eroiche per la fede, cercheremmo senz'altro di muoverlo ad aprire gli occhi davanti alla realtà e di aiutarlo a scoprire l'eroicità più realistica e più a portata di mano di un'esistenza ordinaria vissuta nel compimento fedele dei doveri giornalieri, senza abbandonarsi ad esaltazioni epiche, presenti solo nella sua immaginazione alquanto esaltata. Vuol dire ciò che l'appartenenza della persecuzione allo statuto ordinario della Chiesa, enunciata in termini assoluti dall'autore, debba in realtà essere intesa con qualche mitigazione, forse nel senso che Gesù Cristo sempre sarà osteggiato violentemente nei suoi membri in qualche zona della terra, ma non dappertutto? Tuttavia, il Bux è tassativo nel sostenere che la persecuzione è un fatto ordinario, e dissipa qualsiasi dubbio quando precisa che essa può essere incruenta, nel senso che il cristiano coerente con la sua fede viene rigettato, perché vive una vita diversa da quella dettata dalle mode vigenti (p. 80). Così — egli prosegue — «un tipo di persecuzione, anche se incruenta, è equiparare la religione a una corrente filosofica..., escludere la Chiesa cattolica dal riconoscimento giuridico..., proibire la missione...» (pp. 80-81).

La meditazione del Papa sulla decima stazione della Via Crucis porta ad approfondire il concetto che stiamo esaminando. A commento del rifiuto di Gesù di bere l'aceto e il fiele che gli era offerto (cfr. Mt 27, 34), il Santo Padre scrive: «Non volle calmanti, che gli avrebbero annessato la coscienza durante l'agonia. Voleva agonizzare sulla croce consapevolmente, adempiendo alla missione ricevuta dal Padre. Ciò era contrario ai metodi usati dai soldati incaricati dell'esecuzione. Dovendo inchiodare alla croce il condannato, essi cercavano di attutire la sua sensibilità e la sua coscienza... Coscienza e libertà: sono gli attributi irrinunciabili di un agire pienamente umano. Il mondo conosce tanti mezzi per indebolire la volontà ed offuscare la coscienza».

Uno sguardo alla storia porta a constatare che nel passato, persino nel nostro secolo e ancora oggi in alcuni luoghi, i nemici della Chiesa hanno cercato apertamente di piegare la volontà dei cristiani, sottoponendoli ad ogni sorta di tormenti. Oggi invece predomina una persecuzione più subdola e perciò più efficace, che a mio parere costituisce il filo conduttore dell'enciclica *Veritatis splendor*: quella che mira ad attutire la coscienza e a far scomparire la verità dall'orizzonte della vita umana, rinchiudendo l'uomo in un cerchio stretto nel quale c'è posto solo per il benessere, il lucro, la sfrenatezza dei sensi, l'egoismo più individualista distruttore della famiglia e della vita stessa ... Non pare necessario proseguire nell'enumerazione. Il cristiano desideroso di vivere in modo coerente la propria fede deve navigare controcorrente, si trova spaesato, vede spesso sgretolarsi i pilastri che sostenevano le proprie convinzioni e viene persino tacciato di fanatismo anche da coloro che professano la stessa fede. L'ambiente tende a far prevalere la dimensione orizzontale attaccata alla terra e pertanto priva di ogni rilievo, che verrà riac-

quistato solo quando essa sarà innalzata e collocata nel luogo che le spetta sulla verticale della croce.

«La Chiesa del primo millennio nacque dal sangue dei martiri: «*Sanguis martyrum — semen christianorum*» (Tertulliano *Apol.*, 50, 13: *CCL I*, 171). Gli eventi storici legati alla figura di Costantino il Grande non avrebbero mai potuto garantire uno sviluppo della Chiesa quale si verificò nel primo millennio, se non fosse stato per quella seminazione di martiri e per quel patrimonio di santità che caratterizzarono le prime generazioni cristiane. Al termine del secondo millennio, la Chiesa è diventata nuovamente Chiesa di martiri. Le persecuzioni nei riguardi dei credenti — sacerdoti, religiosi e laici — hanno operato una grande semina di martiri in varie parti del mondo»⁷.

Durante il secolo ventesimo il martirio ha raggiunto l'apice sia quanto al numero degli uccisi sia quanto alla crudeltà raffinata con la quale sono state condotte. Per menzionare solo alcuni momenti salienti, basti pensare alle persecuzioni religiose nel Messico, nella Spagna sotto il comunismo, nei paesi dominati dal nazismo, nelle nazioni dell'Est europeo dominate dal comunismo (il 27 giugno 2001, a Leopoli, il Santo Padre ha dichiarato beati 26 martiri ucraini) e in tante zone di Asia e di Africa.

Come abbiamo già accennato, l'effusione del sangue continua pure oggi, ma, nelle nostre concrete circostanze, occorre che teniamo presente in primo luogo e sappiamo comunicare anche agli altri l'ammonimento del Papa: «Se il martirio rappresenta il vertice della testimonianza alla verità morale, a cui relativamente pochi possono essere chiamati, vi è nondimeno una coerente testimonianza che tutti i cristiani devono essere pronti a dare ogni giorno anche a costo di sofferenze e di gravi sacrifici. Infatti di fronte alle molteplici difficoltà che anche nelle circostanze più ordinarie la fedeltà all'ordine morale può esigere, il cristiano è chiamato, con la grazia di Dio invocata nella preghiera, ad un impegno talvolta eroico, sostenuto dalla virtù della forza»⁸.

Per finire, mi sia consentito un leggero appunto al titolo del libro: *Perché i cristiani non temono il martirio*. Quel *non temono* potrebbe essere inteso — certamente aldilà di ogni intenzione dell'autore — come una manifestazione di spavalderia. Un martire del secolo XVI, San Tommaso Moro, non nascose il suo timore di fronte alla morte e, nell'opera postuma e incompiuta scritta mentre attendeva la sentenza capitale e che fu pubblicata con il titolo *De tristitia Christi* oppure *Expositio Passionis Domini*, egli intitola la prima parte con l'enunciazione *De tristitia, taedio, pavore et oratione Christi ante captionem eius*, e si chiede se non sia disdicevole che, nell'orazione dell'orto, Gesù se ne ritragga spaventato davanti alla morte, quasi sopraffatto dall'angoscia delle sofferenze imminenti. A ciò egli

⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente*, 10 novembre 1994, n. 37.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 93.

risponde che i sostenitori di tale opinione «non valutano tutti gli aspetti della questione, né colgono in modo esatto ciò che davvero Cristo voleva quando comandava ai suoi fedeli di non aver paura della morte. Egli non chiedeva loro di non averne affatto, ma di non averne in misura tale da fuggire la morte che dura un solo istante per precipitare, rinnegando la fede, nella morte eterna. Voleva che i suoi soldati fossero forti e saggi, non ottusi e insensati. Il forte sopporta ciò che fa male, l'ottuso non lo avverte. L'insensato non teme le sofferenze, il saggio non permette che il timore delle sofferenze lo distolga dal bene precipitandolo in sofferenze molto più gravi di quelle che aveva voluto evitare»⁹. E più avanti, rendendo testimonianza del proprio stato di animo, aggiunge: «Quanto poi all'efficacia dell'esempio di coloro che affrontano lietamente il supplizio, non negherò che possa essere utilissimo a molti; ma poiché, in generale, non si è troppo coraggiosi davanti alla morte, chi può dire che non sia invece più utile l'esempio di coloro che vediamo angustiati e terrorizzati all'idea del supplizio, e tuttavia riescono a sfondare le barriere della paura, della repulsione e dell'angoscia che l'imprigionano come porte di ferro e, fatti saltare tutti i chiavistelli, irrompono impetuosamente nel cielo, trionfatori sulla morte? Sono proprio questi a dar fiducia e coraggio alla povera gente comune, che non è fatta di eroi e che, vedendoli così simili a sé nella paura e nell'angoscia, confida di non capitolare davanti all'incombente persecuzione, anche se si sente oppressa dalla tristezza, dalla paura, dall'abbattimento e dall'orrore di una morte crudele»¹⁰.

Il libro ha il pregio di dichiarare con vigore che la persecuzione — talvolta aperta e dichiarata, spesso subdola e mascherata — è parte integrante di quella croce di cui Cristo ci fa dono, come al Cireneo, affinché, con la gioia della Risurrezione, ci accompagni sempre nella nostra vita.

J.L. Gutiérrez

B. COMELLA, *La Inquisición Española* («Libros de Bolsillo Rialp», 157), Rialp, Madrid 1998, pp. 202.

Die Autorin legt mit dem angezeigten Buch eine kurze, leicht faßbare Einführung in das komplexe Phänomen "Spanische Inquisition" vor. Zwei einführende Kapitel "Orígen del Santo Oficio" (11-20) und "Iglesia Reformada e Inquisición" (21-37) geben eine allgemeine Orientierung und stellen konzentriert die mittelalterlichen Vorläufer der spanischen Inquisition vor, wobei die theologischen Grundlagen aus der Väterzeit und der mittelalterlichen Theologie

⁹ TOMMASO MORO, *Nell'orto degli ulivi*, ediz. Ares, 2ª ed., Milano 1985, p. 27.

¹⁰ *Ibid.*, p. 62.

sowie die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen erwähnt werden, unter denen es im Zusammenwirken zwischen staatlicher Autorität (vor allem Friedrich II.) und römischer Kurie zur Etablierung des Inquisitionsgerichtes kam. C. macht deutlich, wie die "Refundación" der Inquisition in Spanien durch Sixtus IV. 1478 auf Bitten der Katholischen Könige Ferdinand und Isabella zeitgleich ist mit einer profunden Reformbewegung auf der Iberischen Halbinsel, die Universitäten, Diözesanklerus und Orden in gleicher Weise erfasste, womit sie überzeugend einer ahistorischen Beurteilung der Einrichtung der Spanischen Inquisition entgegentritt. In diesem Kapitel hätte man sich allerdings statt allgemeiner Ausführungen über Krisenerscheinungen der spätmittelalterlichen Kirche ("Una época crítica: De Aviñón a Costanza", p. 22-26) Auskünfte über das weitere Schicksal der römischen Inquisition gewünscht, um den Unterschied zur spanischen später besser verstehen zu können. Bei der Erwähnung des Konstanzer Konzils ist die Aussage "En Costanza ... se promulgó del Decreto *Sacrosancta* [richtiger *Haec Sancta*], y se declaró la superioridad del concilio ecuménico sobre el papa" (p. 25) wohl etwas zu glatt und entspricht nicht der differenzierten Beurteilung, die nach den Forschungen insbesondere W. Brandmüllers dem in einer Ausnahmesituation ohne die Absicht dogmatischer Festlegung erlassenen Disziplinardekret gebührt. Im Übrigen hätte man an dieser Stelle eher etwas über Prozeß und Hinrichtung von Jan Hus mit ihren weitreichenden Folgen erwartet.

Die Kapitel III-IX machen den eigentlichen Hauptteil des Buches aus. Kapitel III "La Inquisición en la Época de los Reyes Católicos" (37-64) schildert knapp und eingängig, wie es zur Einrichtung der spanischen Sonderform der Inquisition unter den Katholischen Königen kam, erläutert ihre Organisation und charakterisiert die ersten Inquisitoren. Dabei folgt die Autorin unter den modernen Autoren vor allem Suárez und Meseguer, die die politische Komponente des Tribunals zur Wahrung der gesellschaftlichen Einheit des jungen spanischen Gesamtstaates unterstreichen. Die Darstellung ist hier wie überhaupt im Buch sachlich, ohne apologetisch zu beschönigen, und um historische Gerechtigkeit bemüht, ohne die berüchtigte schwarze Legende unkritisch fortzuschreiben, die sich in der Vergangenheit allzu oft der spanischen Inquisition bemächtigt hatte. Nun hat die Forschung in den letzten Jahrzehnten allerdings auch erhebliche Fortschritte gemacht (vor allem sei auf das von C. mit Gewinn ausgewertete Werk verschiedener Autoren: *Historia de la Inquisición en España y en América I-II*, Madrid 1984 verwiesen). In die Zeit der Katholischen Könige fällt das massiv auftretende Problem der "falsos conversos", das schließlich zum berüchtigten Ausweisungsdekret von 1492 für alle Juden, die nicht zur Annahme des christlichen Glaubens bereit waren, führte.

Kapitel IV "La Inquisición de Carlos I y Felipe II" (65-83) schildert die Konsolidierung der Inquisition und ihren Umgang mit neuen Herausforderungen

der Zeit, den "Alumbrados, brujas y moriscos" (p. 71). War der Umgang mit den *Alumbrados* und den *brujas* noch vergleichsweise milde (vor allem wenn man das Ausmaß der Hexenverfolgungen im übrigen Europa vor Augen hat), so führte die "Lösung" des Problems der *Moriscos* schließlich zu deren endgültiger Ausweisung unter Philipp III. im Jahre 1609. Die beiden berühmtesten "Fälle" aus dieser Zeit, der des Erzbischofs von Toledo, Bartolomé Carranza, und der des königlichen Sekretärs Antonio Pérez werden in diesem Kapitel ebenso geschildert wie die Einrichtung der Inquisition in der Neuen Welt. Dort war das Vorgehen der Behörde in den folgenden Jahrhunderten im Allgemeinen gemäßigt als in Spanien, was zum Teil allerdings auf einen Mangel an Mitteln, defizitäre Organisation und Kompetenzstreitigkeiten zurückzuführen ist.

An die Darstellung schließt sich eine chronologische Übersicht für die Spanische Inquisition in der Zeit von 1478 bis zu ihrer endgültigen Auflösung 1834 unter der Regentin Maria Christina an (191-194) sowie eine Graphik, die den Aufbau der Behörde veranschaulicht (195). Wer sich schließlich über die kurze Einführung hinaus vertieft mit der Spanischen Inquisition befassen möchte, sei auf die weiterführende, auf aktuellem Stand zusammengestellte und thematisch geordnete Auswahlbibliographie verwiesen (197-202). Sie ist indes insofern unvollständig, als sie eine Reihe der von der Autorin im Buch zitierten Werke nicht aufführt (etwa Orlandis, p. 12, Anm. 1; Pernoud, p. 18, Anm. 5; Suárez, p. 23, Anm. 2; García Oro, p. 29, Anm. 9; Getino, p. 32, Anm. 10). Die Zitierweise ist mitunter uneinheitlich (etwa p. 24, Anm. 4 und p. 27, Anm. 6). Trotz der kleinen angezeigten Mängel ist C. ein nützliches Buch gelungen, dem man eine weite Verbreitung (und ggf. eine verbesserte Neuauflage) im Dienste einer objektiven, emotionsfreien Bewertung des Phänomens "Spanische Inquisition" wünscht.

J. Grobe

C. DOGLIO (a cura di), *Cristo Omega e Alfa*, Marietti, Genova 1999, pp. 492.

Il possente volume che presentiamo ai nostri lettori raccoglie i contributi di alcuni professori della sezione genovese della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, i quali, in occasione del grande Giubileo dell'anno Duemila, hanno voluto riflettere sul ruolo centrale del Cristo secondo i differenti aspetti e le diverse attenzioni in cui si articola il sapere della fede. L'ordine tradizionale delle lettere alfabetiche, usate dalla simbologia apocalittica per designare la pienezza del Cristo, è stato volutamente invertito nel titolo del volume, anteponendo l'Omega all'Alfa, per provocare innanzi tutto la riflessione sul Cristo come fine, senso

e meta del nostro tempo; e, quindi, richiamare l'attenzione sul suo determinante ruolo di principio per tutto ciò che sta per iniziare. L'Introduzione all'opera di don Claudio Doglio è una guida preziosa per cogliere in sintesi il contenuto dei dodici contributi in essa contenuti.

Il primo contributo, dal titolo *La storia del Dio che crea. Verso un concetto di "nuovo" nell'Antico Testamento* (pp. 17-65), è uno studio di padre Roberto Fornara, docente di Sacra Scrittura. Sebbene ogni scritto biblico presenti sfumature diverse del concetto di "nuovo", in tutti i testi studiati esso appare in riferimento stretto alla trascendenza di Dio, al suo intervento creatore che dona vita, alla sua imprevedibilità e gratuità, alla sua azione liberatrice nell'oggi della storia. Il "nuovo" nell'Antico Testamento suggerisce all'uomo l'abbandono fiducioso all'agire divino e la tensione costante verso una conversione che si manifesta sempre come un "andare oltre". Il secondo studio, di don Sandro Paolo Carbone, docente di Sacra Scrittura, rimane nel contesto teologico dell'Antico Testamento e ha come titolo *"Io so che il mio Redentore è vivo". Escatologia e messianismo nel Libro di Giobbe* (pp. 67-89). Secondo l'Autore, solo nella velata speranza escatologica e messianica il libro di Giobbe fornisce a suo modo una risposta al problema della sofferenza e del male nel mondo.

Con il contributo di Claudio Doglio, docente di Sacra Scrittura e curatore del volume, si passa al Nuovo Testamento con uno studio su *L'Apocalisse non è la fine del mondo! La profezia cristiana sul senso del tempo* (pp. 91-139). Secondo lo studioso, l'intento dell'Apocalisse non è quello di essere lugubre profezia della sciagura e non è solo orientato al futuro. Al contrario, è la celebrazione della salvezza realizzata da Dio nel tempo dell'umanità: quindi postula un'attenzione anche al presente e al passato. Con il linguaggio dei simboli, infatti, l'Apocalisse rappresenta la storia della salvezza che culmina nella Pasqua di Cristo e tende al suo compimento escatologico.

Il docente di Teologia liturgica, don Ruggero Dalla Mutta, in un breve studio intende illustrare l'uso e il significato che ha nella Liturgia romana la formula biblica che definisce il Cristo come "Alfa e Omega": *Cristo "Alfa e Omega" nella Liturgia. Pratica e teologia di un simbolismo biblico-liturgico* (pp. 141-151). Nelle testimonianze liturgiche il simbolo e il tema di cui ci occupiamo, assumono un senso preciso in riferimento a Cristo specie nel contesto della celebrazione annuale dell'incarnazione e della redenzione. Nell'attuale Messale romano la suddetta formula emerge nella Veglia pasquale, in concreto nel rito della preparazione del cero pasquale. Don Giuseppe Cavalli, docente di Patrologia, offre uno studio che ha come titolo *Risposta di ieri alla ricerca di oggi. I Padri quotidianamente ci presentano il mistero di Cristo come risposta agli esoterismi di sempre* (pp. 153-194). L'Autore rilegge i testi patristici, proposti dalla Liturgia delle ore per la meditazione e la preghiera della comunità cristiana, e li organizza in tre momenti, per sottolineare l'impegno dei Padri a riconoscere la presenza del Cristo Salvatore nel

cosmo inanimato, nell'opera storica di salvezza ed in particolare nel suo corpo ecclesiale.

Le riflessioni di don Francesco Moraglia, docente di Teologia Sistemática, hanno come oggetto *Cristo senso e fondamento della storia. Il "primeggiante", l'unico Salvatore del mondo* (pp. 195-229). Con questo contributo l'Autore intende cogliere, secondo la prospettiva della rivelazione cristiana, il legame che unisce la storia a Gesù Cristo, così da evidenziarne il senso. Lo studio di don Giuseppe Torre, docente di Teologia Sistemática, ha come titolo *"Dall'omega all'alfa". Il Cristo Salvatore è il Preesistente e il Creatore* (pp. 231-276). L'Autore sviluppa una riflessione sul cammino di risalita dal Cristo salvatore al Cristo mediatore della creazione. Il fatto che colui che salva l'uomo sia anche già il creatore dell'uomo significa che la solidarietà di tutti gli uomini "in Adamo" s'inscrive obiettivamente nell'originaria solidarietà di tutti gli uomini "in Cristo", e non viceversa: quindi il riconoscimento di Cristo come creatore è preziosa per sottolineare che la creazione è già salvezza e che l'inserimento salvifico in Cristo fa parte del progetto originale di Dio. In un'ottica simile si pone l'articolo di don Giuseppe Noberasco, docente di Filosofia della Religione, il quale parla di *Gesù Cristo e la verità dell'uomo. Il problema del compimento del tempo nell'escatologia contemporanea* (pp. 277-323). Cristo è il compimento dell'uomo perché in lui Dio, da un lato, ha rivelato definitivamente se stesso e, dall'altro, ha determinato l'essere dell'uomo come piena corrispondenza a Dio.

Il contributo di don Gianfranco Calabrese, docente di Ecclesiologia, ha come titolo *La Chiesa tra il seme e l'albero Sacramento e Mistero del Regno* (pp. 325-389). Innanzitutto vengono presentate alcune riflessioni sulla dimensione della Chiesa all'interno del rapporto tra il "già" della realizzazione salvifica di Cristo e la presenza del Regno di Dio nella storia (*il seme*) e il "non ancora" della manifestazione storica di questa salvezza nel tempo della Chiesa e nell'attesa della venuta escatologica (*l'albero*); quindi l'Autore cerca di declinare le caratteristiche di una Chiesa che si identifica e si autodefinisce all'interno di questa tensione.

Il padre Angelo Bellon, docente di Teologia Morale, presenta uno studio intitolato *"Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo"* (*Sal 45,3*). *La bellezza morale di Cristo come principio ispiratore della morale cristiana* (pp. 391-430). Se è vero che ogni bellezza ha la sua sorgente in Dio, tuttavia le prerogative divine rimangono in se stesse inaccessibili alla mente umana, finché si trova nella vita presente, giacché solo in Cristo la bellezza del Dio invisibile si manifesta pienamente. A Lui sono applicate, soprattutto in senso morale, le parole del Salmo: "Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo". Epifania della bellezza divina, Cristo ne è anche il donatore: da lui, infatti, la bellezza morale s'irradia nei credenti e diviene, nello stesso tempo, definizione del loro essere cristiano, caratteristica tipica della loro spiritualità e segreto del loro apostolato. In questo contesto si può inserire il seguente argomento su *Sessualità creata, redenta, glorificata. Prospettive per una teologia del*

corpo (pp. 431-470) di don Marco Doldi, docente di Teologia Morale. L'Autore mette in luce i nuovi contenuti offerti dal magistero di Giovanni Paolo II alla teologia morale, per meglio comprendere il vero significato della sessualità, come appare dal piano divino della salvezza.

Chiude il volume il breve studio di don Guido Marini, docente di Diritto Canonico, intitolato *"Il Figlio dell'uomo è signore anche della legge". L'attività legislativa di Gesù* (pp. 471-490). In queste pagine si prende in considerazione l'attività legislativa di Gesù, secondo gli evangelisti Matteo e Giovanni. L'Autore afferma che l'attività legislativa di Gesù conosce un duplice momento: in parte si esprime nel protrarsi del contrasto con le avverse istituzioni giudaiche e in parte prende corpo nel progressivo insegnamento impartito agli apostoli. Da questi due momenti dell'attività legislativa del Signore la prima comunità cristiana ha ricavato alcuni elementi giuridici fondamentali sui quali poggiano le sue basi.

In conclusione, possiamo affermare che si tratta di un volume denso di dottrina e non mancante di una certa originalità. Un solo piccolo rilievo critico: l'elenco delle abbreviazioni usate nel volume, che si trova a pp. 491-492, sarebbe più utile se collocato all'inizio dell'opera.

G. Marte

A.-M. DREYFUS, *Lexique pour le dialogue* (préface de Pierre Pierard, postface d'Armand Abecassis), Éditions du Cerf, Paris 2000, pp. 265.

Ce livre est né d'un dialogue de plus de vingt ans entre l'auteur, une juive, et des amis chrétiens de l'Association de *L'Amitié judéo-chrétienne*. Son objet est de répondre le mieux possible à la question : «Mais que signifie (sic), pour vous, les juifs... ?» Le *Lexique* s'attache à rassembler «des notions qui forment l'ossature permanente du judaïsme, de faire la synthèse des différentes conceptions — sociales, culturelles, mystiques — qui en découlent, et qui apparaissent dans le christianisme», affirme l'auteur dans un bref «avertissement au lecteur». Les termes présentés n'ont évidemment pas le même sens dans la tradition juive et dans la tradition chrétienne. C'est là que réside l'intérêt du présent ouvrage, puisque les références habituelles de la pensée juive ne sont pas les catégories gréco-latines auxquelles nous sommes habitués.

Madame Dreyfus relève les incompréhensions qui subsistent entre chrétiens et juifs de bonne volonté. Sur le plan historique, d'abord, où force est de constater que le terreau sémitique du christianisme a reçu par la suite l'héritage hellénique puis a subi l'influence des milieux étrangers dans lesquels il s'est implanté. Sur le plan de l'expérience vécue, ensuite, étant entendu que les chrétiens mettent l'ac-

cent sur la profession de foi et le témoignage, alors que les juifs insistent davantage sur la pratique et sur l'étude. Sur le plan éthique et spirituel enfin, avec des interprétations différentes des textes fondateurs, issus d'une Lumière unique.

Le professeur Pierrard, président d'honneur de L'Amitié judéo-chrétienne de France précise que les termes contenus dans ce *Lexique* ont d'abord fait l'objet d'une publication dans *Sens*, la revue de l'association. «En parcourant ce *Lexique*, écrit-il, j'ai été constamment arrêté par des aperçus, des approfondissements, de brusques lumières qui, soudainement, m'amenaient à découvrir non seulement le sens des mots mais les réalités dont ils sont porteurs». Ce sera a fortiori le cas de tout lecteur désireux de découvrir le judaïsme à moindres frais. Cet ouvrage est tout à la fois un dictionnaire, une simple encyclopédie, de l'histoire, un exposé de la religion juive, un manuel destiné aux chrétiens et aux juifs, et plus que cela, écrit le professeur Abecassis. Par sa longue expérience, Madame Dreyfus «sait ce que signifie un dialogue — psychologiquement, socialement et spirituellement. Elle était donc apte à aider ceux qui désireraient éviter de se fourvoyer dans les ignorances, les erreurs, les contresens — et les préjugés surtout, qui conduisent la parole aux impasses et aux violences de toutes sortes». Ce *Lexique pour le dialogue* est «traversé par le désir intense qui anime l'auteur de paix, de justice et de fraternité». Puisse-t-il inspirer ces mêmes sentiments à ceux qui le consulteront.

Le *Lexique* comporte 154 termes, dont 133 font l'objet d'un développement. En outre, 32 d'entre eux font l'objet d'un «encart», c'est-à-dire que l'auteur cite à l'appui différents textes d'auteurs anciens ou contemporains, ou apporte des précisions comme, par exemple, la liste des ordres et traités de la mishna et leur contenu, ou bien les mitsvot positives et les mitsvot négatives ou encore les règles classiques de l'interprétation talmudique ou le déroulement de l'office du «KoL NiDRé». Les différentes fêtes juives, énumérées à l'article «Fête», sont présentées plus en détail dans une annexe spécifique (p. 225-244). Outre la table alphabétique, une table thématique regroupe les termes définis autour d'un certain nombre de sujets : textes fondateurs, histoire, liturgie, vie juive, l'homme en relation, ce que nommer peut vouloir dire..., théologie, les hébraïsmes. Y font suite la bibliographie, l'index des noms de personnes et l'index des citations non bibliques.

L'on comprendra que nous ne commentons pas le contenu de l'ouvrage. Il suffit de souhaiter qu'il rencontre un large public pour remplir l'objectif que son auteur s'est assigné et contribuer ainsi au rapprochement si souhaitable des chrétiens et des juifs.

D. Le Tourneau

C. A. EVANS – S. E. PORTER (edd.), *Dictionary of New Testament Background*, Intervarsity Press, Downers Grove (Illinois)/ Leicester (England) 2000, pp. xxxiv + 1328.

La casa editrice Intervarsity Press ha voluto coprire l'area dello studio del Nuovo Testamento con una serie di dizionari; è apparso per primo il *Dictionary of Jesus and the Gospels* (1992 (vedi nostra recensione in *Annales Theologici*, vol. 10) che con una serie di voci copriva il campo della ricerca sui vangeli e specialmente sui metodi di approccio a Gesù attraverso la sacra Scrittura. Successivamente (1993) è apparso il *Dictionary of Paul and his Letters*, tradotto in lingua italiana, che presenta una ponderata analisi sia delle lettere che della teologia dell'apostolo, nella nuova ottica degli studi paolini; e infine, a completamento dei libri del Nuovo Testamento, appariva il *Dictionary of Later New Testament and its Developments* che aveva anche il vantaggio di presentare gli scritti della Chiesa primitiva nell'era post-apostolica: Clemente, Ignazio di Antiochia, Erma, Didache, ecc.

Se i volumi precedenti coprivano le ricerche teologiche sulla letteratura neotestamentaria tanto nello studio e nell'analisi di ognuno dei libri quanto nei principi per interpretarli, questo nuovo dizionario, che va ad aggiungersi agli altri tre, presenta un taglio diverso. Infatti l'opera si propone di inquadrare l'insieme della letteratura della nuova alleanza nel suo contesto storico, culturale, geografico e sociale, oltre che teologico e letterario, allo scopo di mettere a fuoco ciò che potremmo definire il "mondo del Nuovo Testamento".

Nell'introduzione all'opera vengono indicati alcuni libri di riferimento al contesto del cristianesimo primitivo e al tempo stesso gli editori spiegano la scelta fatta su circa 300 voci delle più svariate. Così si passa dalle voci: ginnasio e bagni, a iscrizioni e papiri; dalla voce: lingue (suggestivi e completi gli articoli sul greco, l'aramaico e il latino), a monete (greco-romane e giudaiche), dalle voci: circo e giochi, a consuetudini religiose.

In sostanza l'opera è stata impostata attorno ai tre "mundi" che costituiscono l'ambiente del Nuovo Testamento: greco, romano e giudaico.

Uno speciale posto occupa, a mio avviso, la serie di articoli relativi alla letteratura intorno al periodo della nascita del cristianesimo, cioè i libri apocrifi e pseudoepigrafici. Gli apocrifi dell'epoca intertestamentaria vengono presentati tutti individualmente, assieme ad altri documenti contemporanei come ad esempio la lettera di Aristeo. Nel caso del Nuovo Testamento si trovano diversi articoli sui vangeli, atti e lettere apocrifi. Oltre a ciò compare una voce specifica sulle "fonti" della letteratura neotestamentaria, vale a dire le citazioni di documenti non canonici che appaiono nei libri della nuova alleanza. Si tratta forse dell'opera enciclopedica più completa riguardante la letteratura parallela alla Sacra Scrittura racchiusa in un solo volume, e questa è una delle ragioni per cui la considero di grande utilità. Essendo la maggior parte dei collaboratori dell'opera di confes-

sione protestante, il dizionario considera il canone da una prospettiva dove gli apocrifi e i libri deuterocanonici vengono messi insieme, come del resto vien detto espressamente dall'autore del primo articolo sugli apocrifi. (p. 58).

Un risalto particolare doveva essere dato alla letteratura di Qumrân; difatti oltre a un primo articolo generico sui rotoli (*Dead Sea Scrolls: General Introduction*), ne è stato inserito anche uno sul luogo di Qumrân con una descrizione geografica e storica, e con voci dedicate ad alcune grotte (ad es. la grotta 7). Praticamente ognuno dei documenti principali del deserto di Giuda trovano riscontro nel Dizionario con un articolo più o meno esteso: Il Documento di Damasco, il Rotolo della Guerra, la Regola della Comunità, il Rotolo del Tempio, gli Inni di ringraziamento, i commentari biblici, i testi di purificazione.

Non poteva mancare l'aspetto dedicato alla letteratura rabbinica. Anche se la maggior parte degli studiosi sono d'accordo nel fissare il suo inizio più o meno formale dopo la distruzione di Gerusalemme da parte di Tito, essa costituisce un immancabile punto di riferimento per lo studio del Nuovo Testamento, anche perché il suo sbocciare coincide con il periodo della prima espansione del cristianesimo e dell'interpretazione dei libri sacri in chiave messianica. Le relative voci si individuano in un primo gruppo che indica i testi presi in considerazione (*Mishna, Talmud, Targumim*) e in un altro successivo che descrive il contenuto di questa letteratura (proverbi, parabole).

A complemento dei tre aspetti precedenti, ne viene presentato un altro che è quello delle tradizioni e delle istituzioni giudaiche. Sono consistenti le voci sulla storia giudaica nei periodi assiro-babilonese, persiano, ellenistico e romano, sulla letteratura ebraica, sulla pietà e le pratiche religiose, sulle feste e il sacerdozio, sulla legge e i precetti e, logicamente, sul rapporto fra giudaismo e il Nuovo Testamento.

Per cogliere meglio la filosofia della presente opera è utile paragonare gli articoli con quelle stesse voci che figuravano negli altri tre dizionari. Nel caso della voce sull'apocalittica (*Apocalypticism*), ad esempio, si osserva come il tema viene studiato prima nelle sue origini e nella letteratura a cavallo tra l'Antico e il Nuovo Testamento, e poi lo si analizza nella persona di Gesù Cristo, in Paolo e nel resto dei libri della nuova alleanza. Se nei dizionari precedenti l'articolo poteva essere, sotto alcuni aspetti, più analitico e approfondito, qui si riesce a presentare un topicum con una visione più complessiva ed integrativa, all'interno di un ventaglio cronologico e tematico dove si apprezza più da vicino l'evoluzione del termine nelle sue diverse tappe.

Si fa davvero interessante il contatto culturale dell'opera con il mondo classico ed ellenistico. Non sono pochi gli autori che vi appaiono: Cicerone, Plinio il Vecchio e il Giovane, Seneca, Svetonio, Tacito, Platone e Aristotele, Filone e Plutarco, Epitteto e Luciano di Samosata. Non figurano invece Orazio e Virgilio, Ovidio e Cornelio Nepote, per menzionarne soltanto alcuni, dato che nelle loro opere

non esiste nessun riferimento al tardo giudaismo o al cristianesimo. Si trovano invece articoli sulle filosofie o sulle correnti di pensiero che forgiarono il mondo ellenistico come il neo-pitagorismo, lo stoicismo, l'epicureismo, e che ebbero non poca influenza sia nell'inculturazione dell'annuncio salvifico che nella diffusione del messaggio cristiano nei primi secoli.

Infine possiamo dire che si tratta di un'opera di pregio e di grande utilità per lo studioso e che costituisce punto di riferimento indispensabile per chi desidera guardare da vicino il Nuovo Testamento nei suoi rapporti culturali, religiosi e sociali con il mondo greco-romano in cui è nato il cristianesimo.

B. Estrada

A. D. FITZGERALD (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge 1999, pp. II + 902.

L'opera che ci apprestiamo a recensire è destinata, a nostro avviso, ad affermarsi per molto tempo come un indispensabile testo di riferimento per gli studiosi di Sant'Agostino e del suo pensiero. *Augustine through the Ages*, infatti, soddisfa un'esigenza senza dubbio più volte avvertita da quanti si sono accostati — e non solo per la prima volta — al grande vescovo di Ippona, quella, cioè, di avere a portata di mano uno strumento che assolva una duplice funzione: da una parte, informare, in maniera essenziale ed adeguata, sulle opere, sul pensiero e sull'influsso di colui che è da considerarsi come il più grande dei Padri latini nonché uno dei fondatori della nostra cultura occidentale; dall'altra, rappresentare un affidabile punto di partenza, anche bibliografico, per ulteriori approfondimenti. L'impresa, coordinata dal professor Fitzgerald, O.S.A. (attualmente docente presso l'Istituto Patristico «Augustinianum» di Roma) con l'ausilio di quattro prestigiosi "associate editors" — J. Cavadini, Marianne Djuth, J.J. O'Donnell e F. van Fleteren —, è stata portata a termine con successo grazie alla collaborazione di circa 150 specialisti, appartenenti a varie confessioni cristiane e, per la gran parte, di estrazione statunitense, sebbene non manchi fra di essi una significativa rappresentanza di altre aree culturali e linguistiche. Il frutto di questo lavoro si configura come "an encyclopedia", comprendente circa 500 voci, disposte in ordine alfabetico, ciascuna delle quali è alla fine corredata dai rimandi interni e da una aggiornata bibliografia.

La maggioranza delle voci riguarda naturalmente, in maniera più immediata, Agostino e la sua attività. Molte di esse sono dedicate ai numerosissimi *scritti* dell'Ipponate, considerati sia individualmente sia per gruppi omogenei — ruotanti, cioè, attorno alle grandi polemiche: ad es., le opere antiariane, antimanichee, anti-

donatiste o antipelagiane —. Altri lemmi hanno come oggetto la *vita* del grande africano nonché *le persone, gli eventi e i luoghi* a lui direttamente legati (si spazia, così, da un articolo complessivo dal titolo “Life, Culture and Controversies”, a quelli dedicati ai vari personaggi con cui Agostino ha avuto speciali relazioni — Monica, Adeodato, Alipio, Nebridio, Simpliciano, etc. —; o, ancora, dalle voci su talune città — Tagaste, Madaura, Cartagine, Milano, Ippona, etc. — fino a quelle sui diversi concili che hanno in qualche modo coinvolto il Tagastense). Un altro consistente gruppo di voci verte invece sui *contenuti del suo pensiero*: alcune di esse affrontano problematiche più generali ed ampie (ad es., la cristologia, la chiesa, la concupiscenza, l’etica, la grazia, la storia, il male, il peccato, la preghiera, la donna, etc.), altre toccano punti più concreti e specifici (ad es., l’aborto, il digiuno, il suicidio, oppure i personaggi biblici particolarmente presi in considerazione all’interno della produzione agostiniana, come Abramo, Adamo ed Eva, Rachele e Lia). Non mancano naturalmente i contributi espressamente consacrati agli autori e alle correnti ereticali combattute dal nostro autore (Mani e il manicheismo, Ario e l’arianesimo, Donato e il donatismo, Pelagio e il pelagianesimo, Giuliano di Eclano, etc.).

Vi è, però, poi, un altro ingente numero di lemmi riferentesi all’*influsso* ricevuto da Agostino nonché a quello da lui esercitato lungo i secoli: essi costituiscono un indubbio motivo di originalità di questo volume e ne rendono, a nostro avviso, quanto mai raccomandabile la consultazione. Da una parte, abbiamo infatti diversi articoli riguardanti autori o movimenti dell’antichità con cui Agostino in diversa misura, direttamente o indirettamente, è venuto in contatto e che appartengono tanto al mondo pagano (ad es., Aristotele, Platone, Plotino, Porfirio, lo stoicismo, il platonismo, etc.) quanto a quello cristiano (ad es., Paolo, Tertulliano, Cipriano, Mario Vittorino, Ambrogio, Ticonio, Atanasio, i Cappadoci, etc.); tra questi contributi, ne spiccano anche due, di carattere più generale, che fanno il punto della situazione degli studi attuali circa le fonti pagane e cristiane di Agostino (rispettivamente, “Classical Influences on Augustine” e “Christian Influences on Augustine”). Dall’altra parte, troviamo molteplici articoli su quei pensatori o quelle correnti culturali che in diversa misura sono stati segnati dall’eredità agostiniana, a partire già dal quinto secolo fino ai nostri giorni: ci imbattiamo così su apporti riguardanti Boezio, Cesario d’Arles, il quinto secolo, l’Età Carolingia, Bernardo, la Scolastica, i “Vittorini”, Tommaso, Bonaventura, il Rinascimento, la Riforma, Lutero, Calvino, Seripando, Giansenio, Kierkegaard, von Harnack, Troeltsch, etc.

Completano il volume, all’inizio, la lista delle voci (pp. IX-XII), l’elogiativa premessa di J. Pelikan (p. XIII-XIV), l’introduzione a cura di A. D. Fitzgerald (pp. XV-XVI), l’elenco dei collaboratori (pp. XVII-XXI), la tavola di abbreviazioni (pp. XXVI), la bibliografia generale — riprodotte i dati degli studi più citati all’interno del lavoro (pp. XXVII-XXXIII) — e, quindi, due preziose tavole

delle opere di Agostino, di cui la prima comprende le abbreviazioni, i titoli, le edizioni e le principali traduzioni in lingua inglese degli scritti dell'Ipponate (pp. XXXV-XLII), la seconda, la loro datazione e qualche altra essenziale indicazione (pp. XLIII-IL). All'interno del testo, poi, vi sono altre tre utilissime tavole: una — sotto la già citata voce "Life, Culture, and Controversies" — sulla cronologia degli eventi della vita di Agostino, posti in parallelo con i principali fatti a lui contemporanei (pp. 500-501); le altre due, riguardanti la datazione, le edizioni e le circostanze, rispettivamente, delle epistole e dei sermoni (sotto le voci "*Epistulae*" e "*Sermones*": pp. 299-305 e 774-789). Conclude il volume un indice tematico (pp. 895-902).

È comunque difficile dare un'idea completa della ricchezza e varietà di quest'opera, tanto più che, accanto agli articoli, per così dire, più "scontati", ne troviamo altri forse meno prevedibili e su cui, peraltro, non è sempre facile trovare una presentazione sintetica: così, ad esempio, incontriamo delle brevi ma suggestive voci sulla cosmografia ("Cosmography") — cioè, sulla concezione del cosmo fisico da parte di Agostino — o sulla vicenda dei manoscritti agostiniani lungo i secoli, fino alle recenti edizioni critiche ("Manuscripts"); oppure possiamo scoprire un'interessante presentazione della visione politica dell'Ipponate alla luce dell'impatto che essa ha esercitato e continua ad esercitare nelle più recenti teorie politiche, specialmente nordamericane ("Political Thought, Contemporary Influence of Augustine's"); ovvero ci imbattiamo con una pertinente notizia sull'utilità e le prospettive dell'uso dell'informatica nella ricerca agostiniana ("Cyberspace, Augustine in"); ma l'elenco potrebbe notevolmente allungarsi.

Il livello dei contributi, grazie alla riconosciuta competenza dei collaboratori, è alto e raggiunge generalmente il duplice obiettivo di fornire un quadro sufficientemente completo sull'argomento nonché di indicare linee di ulteriore approfondimento. All'interno delle voci, si apprezzano anche numerosi riferimenti alle fonti agostiniane, il che permette al lettore di ricorrere poi direttamente ai testi dell'Ipponate. Inoltre, in molti casi, si presenta, in maniera essenziale, lo stato degli studi su quel determinato tema o scritto. La bibliografia indica, almeno abitualmente, i principali e più recenti studi, specialmente in lingua inglese.

È ovviamente impossibile soffermarsi a considerare il contenuto dei singoli contributi. Mi limiterò pertanto solo a qualche rapido cenno agli articoli più prossimi al campo d'interesse di chi recensisce. A tal proposito, vorrei in primo luogo sottolineare il valore delle voci che, in misura diversa, trattano della teologia trinitaria (vedi, tra le altre, "Cappadocians, The", "God", "Holy Spirit", "Measure, Number and Weight", "*Trinitate, De*"); in esse, i vari autori concordano di fatto nell'offrire un'equilibrata visione circa la concezione agostiniana del rapporto fra teologia ed economia, dogma trinitario e cristologico e contribuiscono in tal modo a capovolgere il paradigma tradizionale che ama parlare erroneamente di una scarsa attenzione concessa dall'Ipponate alla dimensione soteriologica del mistero

della vita intima di Dio. In secondo luogo, mi piacerebbe segnalare le numerose voci che illustrano gli aspetti antropologici e gnoseologici del pensiero agostiniano (tra le altre, "*Acies mentis*", "*Anthropology*", "*Ascent of the Soul*", "*Contemplatio and Action*", "*Faith*", "*Illumination, Divine*", "*Image Doctrine*", "*Imagination*", "*Intellectus*", "*Interiority*", "*Knowledge*", "*Love*", "*Memory*", "*Mind*", "*Person*", "*Ratio, Reason, Rationalism*", "*Seek-Find*", "*Sense perception*", "*Soul*", "*Truth, Truths*", "*Will*", "*Wisdom*"), le quali, sebbene talora presentino punti di vista anche consistentemente diversi su determinate questioni, tuttavia nel loro insieme riescono a fornire una adeguata e esauriente comprensione del pensiero dell'Ipponate, in special modo per quanto concerne il delicato rapporto fra la fede e la ragione nonché fra la dimensione intellettuale e affettiva nell'uomo, mettendo in tal modo felicemente in luce le ragioni dell'originalità e della modernità dell'approccio agostiniano a tali fondamentali questioni. I contributi sull'etica politica, infine, fanno percepire la complessità del pensiero agostiniano in merito, al tempo stesso in cui pongono in evidenza le varie interpretazioni a cui è stata sottoposta la dottrina politica del Tagastense lungo i secoli nonché le suggestioni che essa è ancora in grado di offrire alla riflessione contemporanea (vedi, ad esempio, sotto i lemmi "*Church and State*", "*Citizen*", "*Civitate Dei, De*", "*Common Good*", "*Ethics*", "*Fall of Rome*", "*History*", "*Justice*", "*Peace*", "*Political Augustinism*", "*Political Thought, Contemporary Influence of Augustine's*", "*Roman Laws*", "*Roman Legal System*", "*Society, Social Thought*", "*War*", "*World*"). Si potrebbe continuare a lungo, ma questi pochi riferimenti riteniamo che facciano già intravedere la dovizia di prospettive e di possibili approcci offerta dal volume che stiamo recensendo.

Passaremo adesso ad alcune osservazioni critiche, che non pretendono di togliere alcun merito a questa benemerita fatica, ma che vorrebbero contribuire ad una futura e migliorata seconda edizione.

Vorremmo innanzitutto segnalare l'insufficienza dell'attuale indice finale: esso è largamente lacunoso e ignora molti possibili e importanti rimandi. Per fare soltanto un esempio: giacché si è scelto di non offrire una voce specifica e sintetica che parli della "filosofia" in Agostino — una voce, cioè, che avrebbe potuto fornire una visione d'insieme sulla formazione filosofica di Agostino, sul ruolo da lui attribuito allo studio della filosofia e alla stessa ricerca filosofica, etc. —, si sarebbe però almeno dovuto trovare questo termine nell'indice conclusivo, corredato inoltre dai rinvii alle non poche voci del volume che di fatto affrontano già tale tematica, sebbene in maniera più settoriale (quelle cioè, che studiano la presenza dei vari filosofi o delle varie scuole filosofiche dell'antichità in Agostino, il rapporto fede-ragione all'interno della sua opera, etc.).

Una seconda osservazione riguarda invece il criterio con il quale si è deciso di inserire una voce piuttosto che un'altra: come è evidente, esso è — e lo sarà sempre, specie in imprese di questo tipo — inevitabilmente opinabile ed esige

delle ineluttabili selezioni, tanto più se si vuol mantenere l'opera nei limiti, anche di pagine, giustamente prefissati; ciononostante, sorprende egualmente di trovare, ad esempio, una voce su "Ausonio" e non invece su "Paolino di Nola" o su "Aurelio di Cartagine"; oppure, di imbatterci in un bell'articolo sulla via regale ("Royal Way"), quando però è assente del tutto la voce sulla "umiltà". Vi sono poi altre omissioni notevoli (vedi, ad esempio, la mancanza di voci come "scienza", "esegesi", "giustificazione", "lavoro", etc., oltre alla già accennata sulla "filosofia"). E' vero che queste lacune sono almeno parzialmente giustificabili per il fatto che il relativo contenuto si trova sviluppato sotto altri lemmi di carattere più generale o, al contrario, più specifico; ma proprio per questo si rende ancor urgente poter disporre di un indice molto più elaborato e curato e, inoltre, di più facile consultazione (attualmente, sotto alcune voci principali, si rimanda a numerose pagine, senza ulteriore specificazione, il che è un po' scoraggiante per il lettore: sarebbe molto conveniente utilizzare almeno delle sotto-voci che orientino nella ricerca).

In una prossima edizione, poi, si potrebbe anche dotare il volume di due cartine — una sull'Africa nordoccidentale e un'altra sull'Impero Romano ai tempi di Agostino — dove siano rintracciabili i luoghi più citati nell'enciclopedia.

Circa poi il contenuto degli articoli, essi, come si è detto, sono generalmente del tutto soddisfacenti, tenendo soprattutto conto dell'obiettivo dell'opera. Certamente, si potrebbe entrare nel merito di alcune questioni particolari, su cui chi scrive non si trova del tutto d'accordo, ma ciò travalicherebbe i limiti di questa recensione. Ci limitiamo a poche puntualizzazioni. Nell'articolo di Elisabeth A. Clark sull'ascetismo preagostiniano ("Ascetism, Pre-Augustine"), ci pare che venga affermata in modo eccessivamente categorico l'esistenza di due correnti contrapposte — una pro-ascetica e l'altra anti-ascetica — all'interno del *corpus* paolino, dando tra l'altro per certa una datazione molto bassa delle lettere pastorali (ca. 100-125), che forse occorrerebbe proporre più prudentemente come una sia pur autorevole ipotesi (p. 71-72). Così pure, nell'erudito articolo di D. J. Marshall sulla presenza di Agostino in Calvino ("Calvin, John"), ci pare un poco unilaterale e in un certo senso riduttiva la conclusione secondo la quale il nostro riconoscimento della modernità di Agostino passa, per così dire, attraverso la mediazione del riformatore ginevrino (p. 120). Quindi, a proposito del concubinato ("Concubine/Concubinage"), per suffragare l'affermazione secondo la quale molti vescovi consideravano di fatto impossibile impedire l'accesso alla comunione ad un *partner* che viveva in tale situazione (p. 222), si offre un riferimento che ci pare sbagliato (*sermo* 288.5). Nella voce sui concili di Orange ("Councils of Orange"), curata da R.W. Mathisen, ci sembra invece che occorrerebbe maggiormente chiarire che la dottrina "agostiniana" sulla doppia predestinazione, respinta di fatto da quel Concilio, non è comunque di Agostino, ma semmai di alcuni suoi interpreti (p. 251). A proposito della grazia, ci sembra poi che, nell'articolo di Patout Burns ("Grace"), si radicalizzi eccessivamente le sia pur indubita-

renze fra l'impostazione agostiniana e quella aristotelico-tomista (pp. 396). Attorno al dibattuto tema della illuminazione ("Illumination, Divine"), infine, Nash ripropone, fra le altre, la sua nota interpretazione già presentata in una monografia del 1969, che comunque ci pare riconduca troppo decisamente la dottrina agostiniana ad una specie di concezione kantiana *ante litteram* (pp. 439-440). Ritornando quindi a considerazioni più globali, segnalerei che talora si rimane con l'impressione di qualche evitabile sovrapposizione tematica — vedi, solo come esempio, quanto si riferisce all'influsso esercitato da Agostino sulla Riforma, questione trattata tanto nella voce più specifica ("Reformation, Augustinianism in the") quanto in quella riguardante il periodo che va dal Rinascimento all'Illuminismo ("Renaissance to Enlightenment") —, sebbene, d'altra parte, ciò abbia anche il vantaggio di offrire, di un medesimo tema, punti di vista o prospettive differenti.

Circa la bibliografia, essa, come si è detto, è per lo più essenziale e ben aggiornata. E' logico che si sia preferita la produzione in lingua inglese. Dato però che il libro si imporrà certamente anche aldilà dell'area anglofona, riteniamo che in una prossima edizione si potrebbe avere una maggiore attenzione anche alla letteratura in altre lingue (d'altronde già presente, ma in maniera decisamente e forse eccessivamente minoritaria). Non è opportuno indicare qui tutte le possibili integrazioni. Mi limiterei a segnalare una certa sorpresa nel vedere del tutto assenti i contributi del padre Agostino Trapè sulla dottrina agostiniana della grazia; inoltre, suggerirei di tener conto, per la voce su Ambrogio, degli importanti articoli di N. Cipriani, del 1994 e del 1997, sulla presenza delle fonti ambrosiane già nel primo Agostino; circa poi la voce sulla caduta di Roma ("Fall of Rome"), nonché le altre collegate al tema dell'idea di Roma nel vescovo d'Ipbona, si potrebbe inserire nella bibliografia la monografia di H. Inglebert, del 1996, sui cristiani e la storia di Roma, nella quale una importante sezione viene dedicata proprio all'atteggiamento agostiniano di fronte a Roma e a ciò che essa significava; infine, sui *sermone*s, nella prossima edizione, occorrerà naturalmente tener conto dello studio di Drobner uscito nel frattempo (2000). Sempre a proposito della bibliografia, colpisce anche una certa disomogeneità: così, se in genere abbiamo l'offerta di una indovinata e ben equilibrata bibliografia, altre volte essa risulta essere singolarmente povera (vedi, come esempio, sotto le voci "Genesis adversus Manicheos, De", "Religion" o "Tradition" — in quest'ultimo caso non si indica alcun riferimento bibliografico —).

Aldilà di queste osservazioni minori, come già dicevamo in apertura di queste righe, siamo convinti che *Augustine through the Ages. An Encyclopedia* rimarrà un libro di riferimento per molto tempo. Certamente, esso non pretende di concorrere con l'*Augustinus-Lexikon*, la monumentale opera coordinata da C. Mayer, di cui è stato già concluso il primo volume e sono usciti i primi fascicoli del secondo: quest'ultima impresa, infatti, pretende offrire, per ogni voce, una trattazione pressoché esaustiva, oltre che una bibliografia di fatto completa sull'argo-

mento, e, una volta terminata, si imporrà necessariamente come la principale opera generale di consultazione agostiniana per specialisti. Tuttavia, *Augustine through the Ages*, a parte il non piccolo merito di essere il primo lavoro del genere già disponibile, può vantare delle caratteristiche proprie e originali, che gli garantiranno per molto tempo — questa è almeno la nostra convinzione — uno spazio privilegiato all'interno della sconfinata bibliografia agostiniana: da una parte, l'accessibilità a un più vasto pubblico, resa possibile sia dalla natura della informazione offerta — esauriente, ma al tempo stesso relativamente rapida, senza con ciò venir meno alle fondamentali esigenze scientifiche — sia dall'uso della lingua ormai internazionalmente più diffusa anche nell'ambito umanistico (*Augustinus-Lexikon*, come è noto, raccoglie articoli in inglese, francese e tedesco, ma con una consistente prevalenza di quest'ultimo idioma); dall'altra, la maggior varietà nel tipo di voci, dal momento che il volume non si presenta come un "lessico" bensì come un'"enciclopedia"; infine, la specifica attenzione agli influssi esercitati dal pensiero agostiniano lungo i secoli, aspetto che — lo ripetiamo — rappresenta, a nostro avviso, uno dei punti di forza del volume.

Al termine di questa recensione, necessariamente incompleta, ci congratuliamo sinceramente con l'editore e con tutti i suoi collaboratori e auguriamo di cuore a quest'opera il più vasto successo.

V. Reale

É. POULAT, *Un objet de science, le catholicisme* (ouvrage publié sous la direction de Valentine Zuber), Bayard, Paris 2001, pp. 365.

Cet ouvrage se veut un hommage rendu à Émile Poulat qui, depuis 1954, fait œuvre de sociologue et d'historien, une œuvre d'une extraordinaire rigueur et honnêteté intellectuelle, réalisée avec le souci de l'exactitude et du respect de l'autre, avec le désir aussi — par toujours compris ni suivi d'effets — de provoquer une réflexion à plusieurs, de susciter un débat qui, en soi, ne pourrait que permettre de mieux cerner la vérité. Né en 1920, Émile Poulat est directeur depuis 1968 au Centre national de la recherche scientifique (CNRS) à la section sociologie. Il est également directeur d'études depuis 1963 à la VI^e section de l'École pratique des hautes études (EPHE), devenue en 1975 l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Il est membre fondateur et ancien directeur du groupe de sociologie des religions au CNRS. Les travaux du professeur Émile Poulat présentent non seulement les caractéristiques scientifiques auxquelles nous avons fait allusion, mais sont aussi d'une fécondité étonnante : vingt-cinq livres, 550 articles et chroniques d'actualité, 1758 compte rendus d'ouvrages entre 1956 et 1997.

La «méthode Poulat» appliquée à la recherche scientifique consiste non pas à abandonner toute certitude ou conviction personnelle, mais à les mettre entre parenthèses, afin qu'elles n'influent pas la tâche d'investigation dans un sens ou un autre, c'est-à-dire en conduisant dans une direction qui risque fort de ne pas rendre compte exactement de la réalité des faits étudiés. Les différents intervenants soulignent souvent à juste titre cette caractéristique, car elle n'est pas monnaie courante et est tout à l'honneur de son auteur. Nous tenons de lui qu'il n'a jamais rien écrit sans vérifier la ou les sources, ce qui, dans certains cas, prend beaucoup de temps et demande des recherches abondantes. Mais le professeur Poulat n'accepte pas de recopier sans plus telle donnée, tel fait, telle date. Rien, chez lui, n'est le fruit du hasard, ou le produit d'une concession à la paresse. Cela donne au lecteur une pleine assurance : il peut faire entière confiance à ce qu'il lit, ou plutôt à l'auteur de ce qu'il lit. Cela est suffisamment rare pour mériter d'être relevé.

Émile Poulat a renouvelé les connaissances sur certains aspects du catholicisme, notamment dans trois domaines, avec les ouvrages suivants : *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau international antimoderniste, la Sapinière (1909-1921)* publié en 1969 et rendu possible par la découverte d'archives inédites, qui en font tout l'intérêt ; *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (3ème éd. publiée en 1996, traduit en italien en 1967 chez Morcelliana, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*) ; et aussi *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin* (2ème éd. en 1999). Au-delà de ces titres fondamentaux, l'ouvrage que nous commentons montre l'ampleur de la tâche accomplie par le professeur Poulat et l'influence qu'elle a exercé et continue d'exercer dans nombre de pays, au nombre desquels il faut citer l'Italie, comme nous le verrons ultérieurement.

Cet hommage est le fruit d'un Colloque organisé par Madame Zuber. Trente-trois personnalités du monde universitaire se sont relayées pour commenter l'un ou l'autre aspect de l'œuvre de leur collègue, ami et souvent maître. Il n'est hélas pas possible de ne serait-ce que résumer chaque intervention. Après un témoignage de Jean-Pierre Vernant sur une amitié intellectuelle, diverses tables-rondes ont permis de retracer les étapes de la vie intellectuelle et scientifique du Maître. D'abord "Émile Poulat et l'aventure collective du Groupe de sociologie des religions", par Jacques Maître et Jean Séguy. Ensuite le témoignage de "trois générations d'historiens", Émile Goichot, Yvon Tranvouez et Luc Perrin. Y fait suite l'affirmation d'une "culture : le catholicisme". Jean-Dominique Durand présente Émile Poulat, l'Église catholique et l'économie ; Bruno Neveu d'Émile Poulat et les faits dogmatiques ; Florence Rochefort d'Émile Poulat et "l'histoire des femmes" ; Danièle Hervieu-Léger du catholicisme comme culture ; Jean-Paul Willaime d'une leçon de méthode.

Viennent ensuite des contributions sur modernité et laïcité, car, en définitive, le professeur Émile Poulat est, pourrions-nous dire, «maître ès laïcité», le

spécialiste reconnu en la matière, comme en témoignent *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité* paru en 1988, ou encore *La solution laïque et ses problèmes* paru en 1997. Jean Baubérot envisage laïcité, liberté et conscience ; Jean Boussinesq, une méthode laïque pour étudier la laïcité ; Michel Lagrée du catholicisme "bourgeois" à la technologie ; Daniele Menozzi l'Église et la modernité, une relation compliquée ; Philippe Portier Église catholique et État moderne. La table-ronde suivante aborde le catholicisme hors de France, permettant ainsi de mesurer, bien qu'avec les limites d'un colloque, l'influence de la pensée « poulatienne » en-dehors de l'hexagone. Nous voyons défiler tour à tour l'Amérique latine avec Roberto Blancarte du Colegio de México et Rodolfo De Roux de l'Université de Toulouse-Le Mirail, l'idéologie du national-catholicisme espagnol avec Pedro Caston Boyer de l'Université de Grenade, la Pologne du communisme et de l'intransigeance avec Patrick Michel du CNRS-EHESS, le catholicisme italien et Rome avec Andrea Riccardi de l'Université de Rome III, trente ans d'échanges franco-québécois avec Paul-André Turcotte de l'Université Saint-Paul d'Ottawa.

Le sujet "ésotérisme chrétien et pensées minoritaires" est traité par Antoine Faivre, puis par Jean-Pierre Laurant et Jean-François Mayer. Différentes "figures du catholicisme" sont évoquées, d'abord par Pierre Vidal-Naquet, puis avec Régis Ladous qui présente trois personnalités lyonnaise, le bourgeois, le libéral et le moderne ; Maurilio Guasco de l'Université du Piémont oriental (Alessandria) qui parle d'intransigentisme, libéralisme et modernisme ; Étienne Fouilloux et "du catholicisme selon Émile Poulat". Les conclusions de Dominique Julia et de Claude Langlois précèdent une longue intervention d'Émile Poulat, en «trois r» : "remercie, remémorer, réfléchir" (p. 273-287).

Revenons un instant à l'Italie, où notre auteur a non seulement été traduit, mais a publié de très nombreux articles. Le professeur Riccardi montre que les premiers contacts d'Émile Poulat avec le catholicisme italien datent de ses recherches sur la crise moderniste. Ils lui permettent d'analyser, «au-delà de la catégorisation progressistes-conservateurs, comment la grande différence naissait entre ceux qui acceptaient un modèle d'Église intransigente, tel que le XIXe siècle l'avait formé, et ceux qui le refusaient, en suivant des itinéraires du catholicisme bourgeois ou du catholicisme libéral», affirmation où l'on trouve un écho de cet autre grand ouvrage d'Émile Poulat, qui fera date : *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, publié en 1977 ainsi que cette autre étude, parue la même année, et intitulée *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*. Émile Poulat, nous dit le professeur Riccardi, a saisi de façon particulière «la jonction de l'ancien gouvernement de la curie (dont les méthodes se transforment en fonction de schémas et de procédés séculaires) à la nouvelle condition du catholicisme qui le caractérise depuis le XIXe siècle». Progressivement, notre

auteur intègre l'étude de Rome dans celle du catholicisme français, ce qui représente une acquisition notable pour la culture historique française. Il met au point les thèses qui seront les siennes dans *L'Église, c'est un monde. L'Éclésiosphère*, paru en 1986. Il garde son indépendance d'esprit, il reste fidèle à sa méthode historique, moyennant quoi son approche des problèmes du catholicisme italien se démarque de celle de beaucoup de ses collègues et amis, pour qui cette histoire «n'était qu'une des grandes saisons du progressisme catholique qui conduisait aux Chrétiens pour le socialisme». Puis Émile Poulat découvre le Mezzogiorno, en est fasciné. Il constate qu'aux portes de Rome existe un catholicisme «qui a montré beaucoup de résistance profonde à la romanisation et aux modèles intransigeants et qui, à partir de ces positions, est en train d'affronter le rouleau compresseur de la modernité».

Quant au professeur Maurilio Guasco, il dégage un thème de fond de la pensée «poulatienne», à savoir une Église catholique romaine qui fonctionnait, comme l'écrivait Émile Poulat lui-même, «comme un savoir, un pouvoir et un devoir institués en circuit fermé et soumis à d'incessants efforts d'ouverture». Ce thème est sous-jacent aux études menées sur le modernisme et sur les prêtres-ouvriers. À propos du libéralisme, le professeur Guasco entend souligner trois thèmes particulièrement significatifs : le rapport Église-libéralisme, le modernisme savant et son prophète, Alfred Loisy, l'intégrisme et le catholicisme intégral avec son prophète, Umberto Benigni. Or voici qu'Émile Poulat bouleverse l'historiographie française en affirmant, après Fonzi, en Italie, une «origine commune au catholicisme social, à la démocratie chrétienne et au catholicisme intégral devenu intégrisme: la même origine, et ensuite des parcours différents déterminées par la rencontre avec la modernité». Ces réflexions semblent se poursuivre d'ailleurs dans un autre ouvrage d'Émile Poulat, *L'ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, édité en 1994 et traduit, lui aussi, en italien par les soins de la SEI, *L'era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio* (1996).

Le professeur Yvon Tranvouez a élaboré la bibliographie des travaux d'Émile Poulat, année par année, de 1950 à 1999. Elle remplit les pages 291 à 326. Y font suite un index de noms, un index des thèmes, la mention des recensions et d'articles de presse ainsi que des principaux travaux sur l'œuvre d'Émile Poulat. Apparaît enfin une *tabula gratulatoria*. Pour la petite histoire, l'éditeur lui avait réservé deux ou trois pages. Elle en couvre vingt-six! C'est dire l'étendue des amitiés intellectuelles du professeur Émile Poulat, appartenant aux milieux les plus divers et contrastés, même si certains noms de «l'intelligentsia catholique officielle» font défaut...

Nous ne pouvons que recommander la lecture de cet ouvrage, tout au long duquel les différents auteurs nous font partager leur passion et leur admiration pour la personne et le travail du professeur Émile Poulat, un travail qui se poursuit encore de nos jours. L'on sort de la lecture de ce livre avec la conviction de

tre enrichi et, comme dans notre cas, une reconnaissance accrue de pouvoir se prévaloir de l'amitié et de la confiance d'un tel Maître, car, bien loin de pontifier, le professeur Émile Poulat a l'humilité de consulter ses amis et de leur donner l'illusion qu'ils peuvent parfois lui être utiles à quelque chose.

D. Le Tourneau

S. SCHIMA, *Caput Occidentis? Die römische Kirche und der Westen von den Anfängen bis Konstantin* («Kirche und Recht» 23), Wien 2000.

Nella ricerca la questione della formazione e della portata del primato papale risalente a Pietro finora è stata discussa non soltanto sistematicamente ma anche storicamente in modo controverso. Sotto l'influenza dell'«affetto antiromano» (Hans Urs von Balthasar) nell'ambito culturale di lingua tedesca soprattutto in connessione con il *I Vaticanum* venne contestato il fatto che si possa storicamente dimostrare in modo continuativo un primato universale con le implicazioni giuridiche di *Mt. 16, 18-19*. Con ciò ogni ulteriore dibattito sulla fondazione della chiesa universale venne ritenuto liquidato.

Il Cardinale Joseph Ratzinger ha recentemente ricordato che dalle fonti bibliche dell'Antico e del Nuovo Testamento, in particolare nell'evento della Pentecoste, la fondazione della Chiesa cattolica universale fu profetizzata e divenne attiva attraverso Gesù Cristo. La Chiesa universale è quindi preesistente sul piano ontologico e su quello della storia della salvezza rispetto alle diverse Chiese locali e particolari. Con ciò la questione della rilevanza storica della «comunità originaria» di Gerusalemme è secondaria. Rilevante a livello provvidenziale restano l'insediamento, l'attività correlativa e il martirio a Roma degli Apostoli Pietro e Paolo, la successione apostolica a Roma e la correlativa trasmissione per la Chiesa universale, anche oggi proprio tra gli aspetti ecumenici.

La domanda, posta dall'autore dello studio indicato, sul particolare significato della Chiesa (della città) di Roma per l'ambito culturale ed ecclesiastico latino-occidentale dell'*imperium Romanum* non è nuova: P. Batiffol già nel 1938 ha esteso, spesso passando inammissibilmente dai reperti delle fonti, la sua ideale costruzione tipica delle tre zone geografiche della *potestas* papale (Roma con l'*Italia suburbicaria*, l'Occidente e l'Oriente) del tardo IV secolo ai secoli precedenti. Anche E. Caspar è partito da una funzione centrale della Chiesa romana per l'Occidente. Al contrario, l'autore, in base ad approfondite analisi delle fonti, vuole esaminare dagli inizi fino al Concilio di Nicea la posizione e la rilevanza dogmatica e storico-giuridica della Chiesa romana per lo sviluppo della Chiesa occidentale.

Già qui ci si deve domandare se lo scisma latino-greco del 1054 non sia diventato *ex eventu* il paradigma interpretativo prevalente per il primo sviluppo ecclesiastico nel presente studio.

L'autore parte da una dicotomia est-ovest già precristiana e storico-culturale nell'*imperium Romanum* che poi, a suo parere, sarebbe stata costitutiva per lo sviluppo della Chiesa latina, soprattutto per il ruolo singolare della Chiesa romana. Delle cinque Chiese principali (Alessandria, Antiochia, Efeso, Cartagine e Gerusalemme fino al 70) Roma era l'unica che si trovava nell'emisfero occidentale dell'impero romano. Inoltre Roma era l'unico luogo in Occidente che si poteva legittimare come *sedes apostolica*.

L'autore, all'interno della formulazione di tale questione, riesce a descrivere in modo convincente, nonostante lo scarso sostegno delle fonti — la sua fonte principale è la *historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea — il percorso delle comunità titolari della città romana alla Chiesa di Clemente Romano che con autorità apostolica nel suo scritto dottrinale comparì dinanzi alla comunità di Corinto con tono monitorio. Dell'importanza dell'*urbs* per l'*orbis terrarum* e la sua popolazione cosmopolita beneficiò con ciò l'autorità della Chiesa romana.

Ricondurre la formazione di un monoepiscopato nel II secolo in particolare all'influenza universale, politica dell'*urbs*, come fa gran parte della ricerca protestante, potrebbe essere insufficiente. Al contrario l'autore sottolinea il continuo ricordo tenuto vivo dei due Apostoli martiri Pietro e Paolo, la venerazione delle loro tombe, la tradizione apostolica che ne deriva e il paradigma della successione, che nel rifiuto delle eresie furono decisivi per la formazione della *potentior principalitas* del trono episcopale romano e della sua idea di sé carismatica.

Come ulteriori indizi per l'importanza universale della *cathedra Petri* possono valere la lettera del Vescovo Dionisio di Corinto (170), quella di Ignazio di Antiochia (II sec.), la *diadoche* di Esegippo e Ireneo (dal 178 Vescovo di Lione), il quale nella lotta contro lo gnosticismo vede ancorata e garantita la *regula fidei* nella *maxima et antiquissima ecclesia a glorissimis duobus apostolis Petro et Paulo fundata* (*adv. haer.* III, 3,2), come già Hans Grotz riuscì a dimostrare.

Sminuire la lista della successione, che Ireneo rese nota negli anni '80 del II secolo, a «costruzione storica» seguendo Norbert Brox (Schima, p. 17) misconosce non solo la minaccia di allora della fede cristiana attraverso lo gnosticismo, ma disdegna altresì l'aspirazione di Ireneo ad una garanzia storicamente motivata dell'autentica *regula fidei*. Il credo predicato nella Chiesa romana per la sua fedeltà verso la tradizione apostolica veniva considerato vero. Sin dall'inizio Roma fu un avamposto nella lotta contro le eresie.

L'autorità dottrinale della *cathedra Petri* poté gradualmente legittimarsi anche con la nascita delle Sacre Scritture. Probabilmente le lettere dell'Apostolo Paolo ai Filippesi, a Filemone, la lettera agli Ebrei, il Vangelo di Marco e quello di

Luca vennero scritti nell'*urbs*. Si aggiungano eventualmente la prima e la seconda lettera di Pietro e la lettera di Giacomo.

Dal II secolo nella canonizzazione delle Scritture tramandate e considerate come autentiche del Nuovo Testamento la Chiesa romana fu punto di partenza e di cristallizzazione per l'unificazione nella *ecclesia catholica* della cristianità dispersa (cf la cosiddetta Scuola Petrina).

A ragione l'autore, come già A. v. Harnack, attribuisce un'origine «ufficiale» (p. 41) al "Canone Muratori" della fine del II secolo.

A Roma nacquero anche gli scritti di Giustino con la sua teologia del *Logos*, il *Pastor Hermae* e gli scritti di Ippolito e Novaziano.

La formulazione del primo simbolo, quello romano, come Credo Apostolico, la cui origine risale al II secolo, documenta in modo supplementare l'autorità dottrinale iniziale e storicamente di ampia portata della *cathedra Petri*.

La Chiesa romana ebbe un effetto normativo anche sotto Vittore (vescovo, 189-198) nella «disputa sulla festa di Pasqua». L'autore segue qui N. Brox, che interpreta uno scritto di Ireneo di Lione come pezza giustificativa per una particolare autorità dottrinale relativa all'Occidente. Con ciò venne però sottovalutata la pretesa romana, armata con la sanzione della scomunica, della validità di un vincolo dottrinale universale nei confronti della pratica eterodossa delle comunità dell'Asia minore nella provincia *Asia* e nei confronti di Policrate di Efeso e dei membri del suo sinodo, tanto più che anche Vittore motivò apostolicamente la festa domenicale romana di Pasqua. Anche nella determinazione della data del Natale Roma svolse un ruolo rilevante.

Un peso considerevole nelle questioni sulla *auctoritas* fu conferito alla Chiesa romana dal *De praescriptione haereticorum* di Tertulliano. Questi, come già Ignazio di Antiochia, Ireneo di Lione e Cipriano di Cartagine vide nei rapporti ufficiali delle singole chiese con il trono episcopale romano e nella qui garantita tradizione la premessa per la *koinonia* ecclesiastica. Questa norma di diritto canonico fu utilizzata come *praescriptio* nella confutazione degli eretici.

L'autore fissa qui il quadro di riferimento di un singolare «patriottismo locale occidentale» (p. 83) in modo troppo ristretto. Roma quale città dei tre Apostoli martiri (*Praescr.* 36, 1-4) aveva incontestata in Tertulliano una «importanza spirituale generale» (Klaus Schatz). L'*auctoritas* non fu però motivata solo giuridicamente da Tertulliano: nella Chiesa apostolica viene storicamente tramandata la verità rivelata da Dio.

Anche Cipriano si richiamò al diritto romano quando nella primavera del 251 nel *de catholicae ecclesiae unitate* in riferimento a *Mt. 16, 18-19* fece un appello all'unità della Chiesa, che egli vide garantita nel *primatus* e nella *cathedra Petri* di Roma. Questa visione ecclesiologica corrispondeva completamente alla realtà. Come l'autore riesce a mostrare, la singola personalità di un vescovo romano si ritirava generalmente dietro la carica episcopale intesa come dotata di primato.

Durante la «disputa sul battesimo degli eretici» tra Papa Stefano (254-257) e Cipriano la *cathedra Petri* riuscì, facendo riferimento a *Mt. 16, 18-19* (Cipriano, *ep. 75, 17*), a far valere la propria autorità dottrinale anche nei confronti delle Chiese orientali, come sottolinea l'autore sulla base delle fonti della *historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. Dionisio di Alessandria scrisse a Papa Stefano: "Sappi allora, fratello, che tutte le Chiese dell'Oriente e anche le zone più lontane, che in passato si erano separate, sono ritornate all'unità." (Eusebio, *b.e. VII, 5, 1*).

Lo scritto di Firmiliano di Cesarea che si trova nel corpus epistolare di Cipriano (Cipriano, *ep. 75*) documenta tuttavia per l'autore (p. 153) una più marcata importanza della *cathedra Petri* per l'Occidente che per l'Africa e l'Oriente. A Schima sfugge che la posizione romana nella controversia per il battesimo degli eretici fu assunta circa 150 più tardi da Agostino e fu ulteriormente consolidata a livello teologico.

Nel caso del Vescovo Marciano di Arles il Vescovo Faustino di Lione e Cipriano (*ep. 68*) si aspettavano solo da Papa Stefano che Roma dichiarasse con carattere vincolante a chi dovesse essere concessa o rifiutata la *communio* ecclesiale. Così, secondo l'autore, Roma si dimostra nuovamente come l'avamposto della Chiesa occidentale (p. 100).

Schima non vuole riconoscere un primato giurisdizionale nel caso di Basilide di León-Astorga e di Marziale di Mérida (Cipriano, *ep. 67*) in seguito alla persecuzione ad opera dell'imperatore Decio, poiché nel modo di procedere di Basilide non si è trattato di un appello allo *iudex vice Christi* romano (Cipriano, *ep. 59, 5*). In questo l'autore segue Klaus M. Girardet, che vede nascere norme canonico-giuridiche solo in relazione alla Chiesa imperiale che si stava sviluppando sotto Costantino il Grande, a differenza di W. M. Plöchl, secondo il quale invece già il Vescovo Zefirino nel 208 garantiva "ad ognuno il diritto di ricorrere a lui" (Storia della Chiesa, I, pp. 94-95).

Nel conflitto intorno a Paolo di Samosata l'*auctoritas* della *cathedra Petri* venne articolata quale competenza giurisdizionale universale, di cui Roma godeva visibilmente anche in Oriente. Il sinodo di Antiochia durante il processo di espulsione contro Paolo nei primi anni 70 del III secolo si rivolse a Papa Dionisio e al Vescovo Massimo di Alessandria. Da ciò l'autore, la cui posizione non è tuttavia condivisa dal sottoscritto, deduce "che il Vescovo romano era più intensamente coinvolto in Occidente che non in Oriente nella problematica delle destituzioni e delle successive nomine dei vescovi." (p. 106).

L'appello della Chiesa di Antiochia all'imperatore Aureliano mostra quanto i cristiani fossero già integrati nell'*imperium Romanum*, nonostante le loro riserve teologiche contro il politeismo e il monoteismo pagano, ad esempio nel culto del *sol invictus*; erano già presenti nelle posizioni municipali (decurioni) e centrali di spicco e alla corte imperiale di Roma, come documentano tra gli altri i recenti studi di Elisabeth Hermann, Peter Lampe e Wolfgang Wischmeyer.

Il rinvio di Aureliano alla comunione delle epistole e dei diritti con la *cathedra Petri* e con i vescovi italiani (Eusebio, *h.e.* VII, 30, 18-19) mostra nuovamente la "stima universale della Chiesa della capitale imperiale." (Schima, p. 111).

Sulla scorta di Girardet l'autore vede nell'assemblea episcopale romana del 313 il *consilium Caesaris* e in Costantino il Grande il *iudex*. Segue Girardet anche quando fa percepire a Costantino in Papa Milziade un'autorità di singolare importanza durante i conflitti donatisti. Anche Agostino, nonostante il suo riferimento ai *concilia plenaria ecclesiae universae* (*ep.* 43, 7, 19), dovrebbe essersi appellato in particolare nella lite con Pelagio alla *cathedra Petri* (J. Gaudemet).

Il sinodo di Arles (314) seguì ampiamente il *iudicium Romanum* contro la *pars Donati*. Ad Arles, conformemente al canone 14, vennero inoltre esclusi dalla *ecclesia catholica* tutti coloro che muovevano una falsa accusa contro i fratelli.

I membri del sinodo indirizzarono la loro lettera di saluto al *dilectissimo papae Silvestro* che fu anche titolato come *gloriosissimus papa*. L'autore tuttavia, seguendo qui Hans Ulrich Istincky, in questa designazione non vuole "vedere accennata alcuna posizione particolare del Vescovo romano." (p. 129).

Nella formulazione dello scritto sinodale a Silvestro *placuit etiam antea scribi ad te, qui maiores dioeceses tenes, per te potissimum omnibus insinuari* l'autore vede un'autorizzazione alla pubblicazione del Vescovo romano per l'Occidente (pp. 131-132). Oltre a ciò introduce il concetto di «economia amministrativa»: "il centro della comunicazione interna occidentale deve essere anche il centro della comunicazione esterna." (p. 132). Una particolare posizione giurisdizionale della *cathedra Petri* nei confronti delle Chiese dell'Occidente Schima in questo contesto non la vuole escludere.

La divisione tra comunicazione interna ed esterna implica già l'esistenza di Chiese separate dell'Oriente, una costruzione che sicuramente non è stata intesa così dall'autore, poiché, come ha potuto dimostrare B. Ioanneo, sarebbe storicamente inesatta.

Nel Concilio di Nicea (325) secondo Schima compare nuovamente "la Chiesa romana come avamposto dell'Occidente nei rapporti con l'Oriente" (p. 136). Nel Canone 6 vede concepito per la prima volta il modello ecclesiastico della struttura patriarcale in cui dovrebbe essere localizzata la particolare posizione occidentale di Roma. La «decisione sulla Pasqua» del Concilio ha quindi confermato Roma come avamposto dell'Occidente ed Alessandria come avamposto della Chiesa orientale (Schima, p. 148). Secondo lo scritto di Papa Leone I all'imperatore Marciano nel 453 la Chiesa alessandrina ha avuto la responsabilità esclusiva nella determinazione della data di Pasqua. Secondo l'interpretazione di questo scritto da parte dell'autore al Vescovo di Roma restò soltanto il compito di comunicare la data di Pasqua stabilita dal Vescovo di Alessandria a tutti i *sacerdotes occidentalium partium* (Leone I, *ep.* 142, 2).

Nel suo riepilogo Schima perviene a una sintesi sorprendente che non sempre corrisponde ai risultati delle singole ricerche. Proprio nell'evoluzione della festa di Natale e di Pasqua, del Credo *Romanum* e della formazione del Canone delle Sacre Scritture l'autore riesce a dimostrare un valore normativo della *cathedra Petri* per l'intera Chiesa degli inizi, sebbene a causa delle fonti carenti la portata dell'immediata accettazione non possa essere stabilita nel dettaglio.

Di un particolare primato comune e continuativo della *cathedra Petri* in riferimento alle Chiese occidentali Schima non vuole assolutamente parlare per il periodo da lui analizzato, in quanto vuole fornire solo delle "istantanee" (p. 155). Solo tra Ireneo di Lione e Tertulliano vede un nesso in modo da poter giungere alla conclusione: "che la questione di una singolare funzione a livello occidentale della Chiesa romana non beneficiò di nessuna importanza primaria dei protagonisti di allora." (p. 155).

Ciononostante l'autore vuole che il suo studio venga inteso come contributo ad una analisi degli antefatti dello scisma Oriente-Occidente. Il suo studio lo conclude con una metafora: "Se per capo si intende la parte del corpo che racchiude il cervello, la maggior parte degli organi sensoriali e l'ingresso delle vie respiratorie" (p. 155), ossia — insieme al cuore — gli organi vitali, allora egli dove negare la domanda di partenza "Caput Occidentis?"; se invece per capo si intende "il luogo centrale di coordinazione e trasmissione delle percezioni sensoriali" (p. 155), ossia il sistema fisiologico di controllo dell'intero organismo quale sede del cervello, allora deve rispondere affermativamente alla domanda posta.

In questo modo supera la maggior parte delle vecchie posizioni, soprattutto protestanti, che per questo periodo di analisi vedevano nella Chiesa romana una tra le tante Chiese con un'importanza puramente locale.

Allo stesso tempo rende possibile una verifica differenziata delle posizioni cattoliche (K. Baus, H. Grotz, L. Hertling, Th. Klauser, Hugo Rahner, ecc.) che si è verificata anche nell'ultimo decennio nella letteratura italiana più recente (*Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, 1991; *Il primato del successore di Pietro*, 1998; *La comunità cristiana di Roma*, 2000).

In contrasto con la teoria della decadenza sostenuta dal giurista canonico protestante R. Sohm, secondo cui con Clemente Romano attraverso la trasformazione legale e l'istituzionalizzazione è stato introdotto un distacco dalla Chiesa spirituale sull'impronta di Paolo verso la romana Chiesa di diritto, Schima, spesso contro le proprie intenzioni, richiama implicitamente l'attenzione sulla dimensione universale della *auctoritas* normativa derivante da Pietro della *sedes apostolica* di Roma quale garante del *depositum fidei* nella *communio* di una *sancta et apostolica ecclesia*. Questa si sviluppò gradualmente sul piano teologico e giurisdizionale, contro ogni resistenza, già nel periodo iniziale della storia della Chiesa, così come la promessa biblica di Cristo e il suo incarico di guida secondo *Mt. 16, 18-19* si realizzò nella *cathedra Petri* e nel lungo periodo si impose proprio nelle

situazioni di pericolo per l'unità e la verità della Chiesa. Presto la Chiesa di Roma assunse posizioni che alla lunga vennero assunte dalla Chiesa generale. K. Schatz non vede la Chiesa romana, con il suo spirito latino rivolto verso il positivo nella tradizione, come ancorata alla speculazione. Questa *traditio apostolica* la rese immune dalle eresie della più diversa provenienza.

Una tale ammissione storiografica è anche commensurabile sin dall'inizio con il *Logos* divino dell'universalità salvifica della Chiesa fondata attraverso Cristo (Ratzinger). Con ciò acquista evidenza anche la formula di Papa Paolo VI e del Cardinale Ratzinger: nel rapporto della Chiesa cattolica romana con le Chiese ortodosse deve essere ricostituita quell'unità come era esistita nel primo millennio, quella *communio* sacramentale nella verità, al cui servizio la *cathedra Petri* — quale autentico garante della *regula veritatis* tramandata apostolicamente e nella realizzazione della sua missione provvidenziale — reclama ancora oggi il carattere vincolante universale.

H. Sproll

N. BENAZZI (a cura di), *Archivum. Documenti della Storia della Chiesa dal I secolo a oggi*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000, pp. 1253.

Le raccolte di documenti che testimoniano le tantissime sfaccettature che accompagnano il cammino storico della Chiesa sono una necessità sentita da sempre da tanti studiosi, insegnanti e studenti. In questo caso, ci troviamo davanti a una monumentale opera (più di 1250 pagine) curata da Natale Benazzi, coordinatore di un gruppo di studiosi (Eva Armillotta, Marco Costa, Maria De Crescenzo, Stefano Di Pea, Margherita Guerra, Daniela Pasini, Christian Valcarengi e la traduttrice Anna Gasparri). Nelle pagine 7-13 si presenta una brevissima chiave di lettura di questo *Archivum*: la storia della Chiesa può capirsi come la storia della Tradizione, cioè la storia della consegna del messaggio di Cristo per opera dello Spirito, e la storia della recezione di questo messaggio da parte degli uomini lungo i secoli. I testi proposti vogliono essere una mostra rappresentativa di come i cristiani hanno ricevuto e incorporato questo messaggio e, in alcuni casi, di come i non cristiani hanno capito il vissuto dei discepoli di Cristo.

Il corpo dell'opera è, naturalmente, una enorme collezione di documenti (pp. 15-1244) ordinata secondo 83 unità cronologico-tematiche. Ogni capitolo comprende un elenco dei testi — alcuni tradotti per la prima volta in italiano —, con la corrispondente fonte bibliografica, una breve introduzione, e la loro presentazione. Il ventaglio di tematiche affrontate è veramente ricco e impressionante: le persecuzioni, le apologie, la teologia, il monachesimo, le missioni, il confronto con la filosofia, i rapporti Chiesa-Stato, i mistici di tutte le epoche, i documenti ufficiali del Magistero, ecc. Alle volte si tratta di brevi citazioni, in altri casi lunghi brani di parecchie pagine. Inutile dire che il lettore troverà qui una

multicolore testimonianza di duemila anni di vita cristiana. Chiudono il volume un elenco di Concili Ecumenici (p. 1245) e un breve indice tematico (pp. 1246-1250).

È ovvio che davanti ad una raccolta così vasta si potrebbero fare innumerevoli osservazioni critiche dettagliate: sul perché non si è trattato questo autore, questo problema; o sul perché si è dedicato tanto spazio a questa questione e così poco a quell'altra, ecc. Si potrebbe rispondere che ogni raccoglitore è libero di fare le scelte che consideri opportune. In questo caso, comunque, pensiamo che il minimo di rappresentatività si è raggiunto ampiamente. E proprio qui sta, a mio avviso, la ricchezza di questo volume, come pure il suo limite: la ampiezza e la varietà sono tante, che il lettore può rimanere confuso, se non si serve di altri elementi di integrazione. Penso soprattutto allo studente o all'interessato non specialista che prenda l'*Archivum*. Il non iniziato si perderà irrimediabilmente in questa densa foresta – dove si contrappongono tanti punti di vista, alcuni di essi intrinsecamente inconciliabili e, comunque, impossibili da interpretare al di fuori del contesto epocale – senza il ricorso ad un maestro, o al meno ad un manuale. Altrimenti l'opera può convertirsi in *puzzle* disorientatore più che in alleato.

Infine, qualche suggerimento per ulteriori edizioni. Sebbene non si tratti di edizioni critiche di testi (cfr. pp. 7-8 dell'introduzione), un maggior rigore sarebbe necessario: citazione completa delle opere dove sono reperiti i testi (alle volte manca) e indicazione esplicita delle traduzioni inedite. Inoltre, sarebbero molto auspicabili un elenco finale di tutta la bibliografia adoperata e un indice onomastico, imprescindibile per un più comodo uso dei testi.

Queste osservazioni non vogliono togliere nulla al grande merito dell'opera, che mette in circolazione in un solo volume una massa imponente di documenti sulla storia della Chiesa, probabilmente come mai si è fatto prima.

L. Martínez Ferrer

J.D. DOUGLAS – N. HYLLIER (edd.), *The Illustrated Bible Dictionary*, 3 voll., Intervarsity Press, Leicester - Downers Grove (Illinois) 1998, pp. 1689.

Il noto studioso di archeologia biblica William F. Albright qualificava la versione precedente di questo dizionario, apparsa nel 1962 con il titolo *The New Bible Dictionary*, come "il miglior dizionario biblico monovolume in lingua inglese". Col passar del tempo quel dizionario è diventato l'attuale *The Illustrated Bible Dictionary* in tre volumi a cui si è aggiunto, oltre allo sforzo di attualizzazione e di modernizzazione, l'insieme di carte geografiche, diagrammi e fotografie che fanno della presente opera un utile lavoro di riferimento fin da quando uscì nella sua prima edizione del 1980. Da allora sono apparse cinque edizioni, o meglio,

ristampe, dove le correzioni sono così minime, da poter dire che sostanzialmente è rimasta la stessa opera.

L'opera è stata portata a termine dalla *Tyndale Fellowship for Biblical Research* e quindi si può dedurre che la maggior parte dei contributi proviene da studiosi britannici di confessione evangelica. Sono presenti anche articoli di autori cattolici e di membri di altre confessioni cristiane, tutti guidati però dal desiderio di far arrivare la conoscenza e la comprensione della parola di Dio all'umanità. Gli editori riconoscono che l'opera riflette le convinzioni teologiche e religiose che ispirano la *Tyndale Fellowship*, vale a dire la fede in Dio Uno e Trino, la morte espiatoria, di Gesù Cristo la sua Risurrezione e la sua venuta alla fine dei tempi, la divina ispirazione e l'autorità della Bibbia, la vita soprannaturale della Chiesa (p. vi). Fra i consultori dell'inizio vale la pena menzionare lo scomparso F.F. Bruce: il professore di Manchester infatti è stato uno dei grandi interpreti della Bibbia del ventesimo secolo.

Nei vari articoli gli autori dimostrano di essere al corrente delle diverse teorie intorno a determinati problemi biblici nonché delle grandi scoperte archeologiche del secolo. Essi non si pongono dubbi nel presentare come congetture o tesi poco fondate alcune affermazioni (cf "Exodus", I,490), mentre d'altra parte costatano la mancanza di dati che non permette di approfondire alcune delle affermazioni della Bibbia (cf "Deuteronomy", I,387; "Flood", I,512). Per mettere in evidenza il tono teologico del dizionario è significativo l'articolo "Inspiration" perché, oltre a far vedere che si tratta di qualcosa che ha relazione con Dio e perciò non paragonabile, ad esempio, all'ispirazione delle grandi opere della letteratura universale, stabilisce che non si tratta di qualcosa di meccanico ma di una decisione piena e libera della persona umana che, mossa da Dio, stende il lavoro.

Un aspetto in cui il presente dizionario potrebbe evidenziarsi in modo particolare nel mondo biblico è quello delle illustrazioni: sono di vera utilità le antiche iscrizioni paleografiche ed epigrafiche che permettono di individuare quasi ogni tipo di scrittura antica in Israele e nel vicino Oriente, le diverse tavole genealogiche nonché i numerosi diagrammi e le carte geografiche. Queste ultime permettono anche di farsi un'idea dell'individuazione dei luoghi di cui non si è sicuri, cercando di localizzarli a partire dalla toponomastica moderna e dalla loro storia. L'intero dizionario contiene circa 2150 voci, e le 1800 illustrazioni che vi sono comprese rendono l'idea del fatto che quasi ogni articolo è accompagnato da un complemento grafico.

Anche se il dizionario conserva un suo valore su ciò che gli editori chiamano la "lealtà verso la Sacra Scrittura", cioè l'adesione alla verità biblica nelle sue diverse sfaccettature forse si potrebbe dire che ci sarebbe già bisogno di una nuova edizione riveduta e ampliata dove venissero tenuti maggiormente in conto le affermazioni critiche e i lavori più recenti. E nel frattempo si potrebbero effettuare dei piccoli inserimenti che non comporterebbero grande impegno tipogra-

fico. Ad esempio, si potrebbe pensare alla tavola cronologica delle versioni della Bibbia in lingua inglese ("English Versions", II, 448-449), dove aggiungere alla fine sia la *New Revised Standard Version* che la *New International Version*.

B. Estrada

P. L. GUIDUCCI, *Aliis non sibi clemens. Spiritualità e pastoraltà di Giulio Rospigliosi* (Clemente IX, 1667-1669), Editrice C.R.T., Pistoia 2000, pp. 110.

Nell'anno 2000 ricorreva il quarto centenario della nascita di Giulio Rospigliosi, l'unico papa pistoiese della storia: Clemente IX (1667-1669). La personalità del Rospigliosi è stata trattata soprattutto dal punto di vista culturale. Non sono pochi gli studi circa i suoi *Melodrammi*, sacri e profani (ristampati a Firenze, 1998-1999). Il lavoro che presentiamo — pur tenendo conto di questa letteratura di tipo artistico — si muove su un altro versante: quello di capire la personalità di Clemente IX come cristiano e pastore, aspetto ancora poco considerato — talora disprezzato — tra gli studiosi. Per raggiungere questo obiettivo, Guiducci ha passato in rassegna la bibliografia antica e recente, nonché diverse fonti archivistiche, sinora inesplorate. La prima parte di quest'opera si dedica a *La persona di Giulio Rospigliosi*, dove si evidenziano alcuni elementi emergenti dai suoi scritti. Particolarmente interessanti sono le lettere di Giulio Rospigliosi del periodo 1664-1667 (conservate nella Biblioteca Vaticana) che corrispondono agli anni immediatamente prima del pontificato. Il carteggio mostra il volto, umano e cristiano, del futuro papa; si scopre il suo amore verso la Madonna — particolarmente sotto il titolo della Madonna dell'Umiltà —, la devozione alle reliquie, l'atteggiamento di servizio alla Chiesa, accanto alla stima verso la famiglia e la città di Pistoia.

La seconda parte si occupa delle *Caratteristiche della spiritualità di Giulio Rospigliosi*. Guiducci offre qui diversi spunti che mostrano la profondità dell'anima cristiana di Clemente IX: spiritualità eucaristica, la virtù dell'umiltà, preoccupazione per i cattolici minacciati dall'espansione turca, concretizzata nella campagna per la difesa di Candia, assalita dall'esercito ottomano. Viene anche sottolineata la grande sintonia di papa Rospigliosi coi domenicani, espressa nella beatificazione di Rosa di Lima (1668), terziaria domenicana, la prima santa del Nuovo Mondo, o nei frequenti soggiorni spirituali al convento romano di Santa Sabina. Infine, la terza parte del saggio viene dedicata a *Le attività pastorali di Giulio Rospigliosi*. Si mettono a fuoco diverse visite pastorali alla città di Roma, che esprimono la scelta clementina della diaconia della carità. A questo riguardo, il prof. Guiducci ha messo in rilievo in un altro studio come fu papa Rospigliosi ad abolire nel 1668 la ignominiosa "corsa degli ebrei" durante il carnevale romano

(cfr. *Clemente IX e la comunità ebraica di Roma. Il chirografo del 1668*, in «Le opere e i giorni» anno III, 3-4 [Pistoia 2000] 47-56). Un'altro aspetto innovativo, ripercorso in questa terza parte, è il legame di Clemente IX coi santi dell'epoca, come il francescano S. Carlo da Sezze (1613-1670), al quale affidò varie missioni di natura riservata.

Senza pretendere di essere esauriente, l'opera di Guiducci apre molte strade per approfondire la spiritualità e slancio pastorale di Clemente IX. D'ora in poi, pensiamo sarà un punto di riferimento per chi voglia scoprire l'anima più profonda del papa pistoiese che volle come motto l'essere clemente con gli altri, non con sé: *Aliis non sibi clemens*.

L. Martínez Ferrer

L. GÓMEZ MANGO DE CARRIQUIRY, *L'incontro di lingue nel "Nuovo Mondo"*, Editrice Pontificia Università Lateranense, Roma 2000, pp. 126.

La traducción italiana de esta obra de Lídice Gómez Mango de Carriquiry sale a la luz seis años después de su primera edición en lengua castellana. La autora, nacida en Montevideo (Uruguay), obtuvo en su ciudad natal la licenciatura en Letras y ha desarrollado diversos estudios lingüísticos y literarios en Roma, donde reside ahora. Entre sus publicaciones podemos destacar: *La lengua en la formación de los pueblos hispanoamericanos* (Lima 1994).

La obra que analizamos tiene un interés principalmente lingüístico. No obstante, aborda la cuestión de la lengua dentro de un amplio marco: la historia de las relaciones culturales entre los pueblos indígenas americanos y los colonizadores españoles. El estudio resalta el papel protagonista de los primeros evangelizadores en el diálogo cultural con los pueblos del Nuevo Mundo.

Los seis capítulos del libro podríamos dividirlos en dos secciones, más un capítulo final conclusivo. La primera sección está compuesta por dos capítulos, donde la autora presenta el panorama de las diferentes y numerosas lenguas amerindias -capítulo primero- y del castellano que se hablaba en la Península Ibérica a finales del s. XV -capítulo segundo-. En la sección segunda se estudian las relaciones -especialmente las lingüísticas- entre las culturas amerindias y los españoles que llegaron a América.

El primer capítulo incluye una estimación del número de lenguas que se hablaban en América hacia 1492. La autora recuerda al lector que ya desaparecían lenguas antes de la llegada de los españoles y pone como ejemplo la formación de los grandes imperios indígenas (azteca, inca, etc.), que comportaba la imposición de la lengua "imperial" a los pueblos conquistados. También ofrece una clasifica-

ción de las lenguas amerindias y describe las más importantes. El capítulo termina con una interesante reflexión sobre la tristeza y la melancolía de los indios, que tanto impresionaba a los españoles. Quizá fuera ya, "in un certo senso, frutto di uno sguardo retrospettivo alla luce del trauma della conquista" (p. 31). El capítulo siguiente trata del castellano que hablaban los conquistadores y evangelizadores, aún poco unificado. Habla de los arcaísmos e incertidumbres propios de una lengua tan joven así como de los "regionalismos" existentes por aquel entonces. Nos parece particularmente acertada la reflexión sobre la lengua castellana como compañera del Imperio Español, al igual que el latín lo fue del Imperio Romano. Esta postura, más o menos imperialista, de la corte y los círculos intelectuales españoles del s. XVI contrasta con la que adoptaron los evangelizadores del Nuevo Mundo.

La segunda sección comienza con un capítulo -el tercero- dedicado a la tensión entre imposición del castellano y conservación de las lenguas amerindias que se produjeron durante los trescientos años de dominación española en América. Gómez Mango nos mete en la piel de estos hombres que llegaban al Nuevo Mundo y se encontraban con un inagotable mosaico de lenguas diversas. Hace un breve recorrido histórico siguiendo sus huellas. Pronto se pusieron en evidencia los límites de los diversos tipos de gestos ensayados, en un principio, para la comunicación elemental. Estas limitaciones, acrecentadas por la gran diferencia cultural, dieron paso a nuevos intentos de diálogo. Comenzaron a intercalar algunas palabras indígenas en la comunicación gestual; enviaron niños a la Península Ibérica para que aprendieran el español con mayor rapidez y luego volviesen a América; surgieron los primeros intérpretes y las primeras generaciones de mestizos. Unas páginas dedicadas a seguir el proceso de conquista y dominación del español ponen fin a este capítulo, al tiempo que se recorren los vaivenes de la política lingüística de la Corona. Queda patente, tras la lectura de estas páginas, el papel trascendental de los misioneros y la positiva repercusión de sus reivindicaciones al rey en materia de política lingüística. Eran ellos, -en contacto permanente con los indígenas- quienes se podían hacer cargo, mejor que nadie, de la situación. La historia ha demostrado que sus sugerencias respecto a la política lingüística en América y al modo de tratar a los indios han sido las más acertadas. "Un mondo di nuove parole", así titula nuestra autora el breve capítulo cuarto, donde centra la atención sobre las influencias americanas que ha recibido la lengua castellana. Insiste en que no se produjo un mero trasplante de la lengua de un lugar -Castilla- a otro -América-, sino que tuvo lugar un enriquecedor proceso de mestizaje cultural recíproco entre ambos mundos. Un ejemplo palpable de este proceso son las numerosas voces amerindias que han pasado a formar parte de la lengua española: canoa, butaca, maíz, tomate, caimán, piraña, etc. Esta "indianización" del español no ha consistido sólo en asimilar americanismos -tomar los vocablos indígenas

correspondientes a realidades no existentes en el Viejo Mundo- sino que ha sido un proceso mucho más profundo.

Posiblemente el quinto capítulo sea el que ofrezca mayor interés para quien estudia el proceso de inculturación en la evangelización de América (pp. 75-103). La necesidad de comunicar con profundidad los misterios de la fe llevó a los misioneros a estudiar las lenguas americanas y procurar su conservación. Sólo teniendo esto en cuenta se puede comprender el gran empeño de estos evangelizadores en el estudio de las lenguas, culturas y tradiciones indígenas. Este esfuerzo condujo a la pronta aparición de vocabularios, diccionarios y gramáticas de lenguas amerindias; y esto, casi simultáneamente a la publicación de las primeras gramáticas de las lenguas europeas. En 1547, Andrés Olmos ya había publicado su *Arte para aprenderla lengua mexicana*; once años después de la primera gramática portuguesa y dos años antes de la primera gramática francesa. Se analiza también, en este largo capítulo quinto, el proceso de “indianización” que afectó no sólo a la lengua castellana sino también a los misioneros. Sirva como muestra el cambio de nombre de Fray Toribio de Benavente, que quiso ser llamado “Motolinía” (“yo soy pobre”, en lengua náhuatl). A hombres como él debemos, en gran parte, la conservación del rico patrimonio cultural americano. Más adelante se aborda el tema de la predicación, que pasó por diversas etapas: primero, los gestos; después, los dibujos. Este método gráfico de enseñanza fue particularmente desarrollado por los franciscanos, ya que parecía adaptarse muy bien a la mentalidad de los indios. Aparecieron así los primeros catecismos picto-ideográficos. Los misioneros pronto estuvieron en condiciones de predicar en lenguas amerindias, pero nunca abandonaron estos otros apoyos didácticos: canto, dibujos, etc. En pocos años saldrán a la luz los primeros catecismos, confesionarios, sermonarios -y un largo etcétera- en lenguas amerindias. La autora prefiere considerar como “desafíos” las conclusiones recogidas en el último capítulo. Son cuatro y todas miran al futuro. Hacen referencia a la importancia de la lengua española para la formación de una gran patria americana; la igual influencia que debe tener cada una de las regiones hispano-parlantes de cara al desarrollo de la lengua española; el papel de nuestra lengua como vínculo de solidaridad y, por último, la solución del problema indígena.

Entrando ya en el comentario global de la obra, nos parece un acierto que la autora deje “hablar” también a los protagonistas de la primera evangelización del Nuevo Mundo. Incluye suficientes citas de estos misioneros como para hacernos una idea muy aproximada de sus actuaciones y modos de enfocar el diálogo con las culturas americanas. Las páginas del capítulo quinto, sobre todo, están salpicadas por escritos de Bartolomé de las Casas, José de Acosta, Bernardino de Sahagún y Jerónimo de Mendieta. Otro hecho que merece nuestro reconocimiento es que sale, indirectamente, al paso de la leyenda negra sobre la actuación de los evangelizadores españoles de América. Se menciona, por ejemplo, la importancia

de las colecciones de manuscritos de época hispánica para la conservación de la literatura amerindia. Si bien es cierto que la colonización de estas tierras por parte de los españoles no estuvo exenta de errores y desaciertos -a veces graves- el balance general fue francamente positivo, y Gómez Mango se hace eco de esta realidad. No silencia, sin embargo, las actuaciones negativas de los colonizadores: "l'imposizione e l'instaurazione dello spagnolo significava per la Corona un aspetto fondamentale nel processo di dominazione ed una delle basi dell'unità fra e con le sue colonie" (p. 55); "la fragilità della tradizione orale 'precolombiana' divenne ancora più acuta con lo sterminio, durante la conquista, della casta sacerdotale depositaria, in modo esclusivo, della tradizione erudita delle alte culture indigene", "missionari intransigenti completarono quest'opera", "sono stati distrutti nella Nuova Spagna più di 500 templi e 20.000 idoli" (p. 56). En ocasiones, la autora parece asumir como propios los severos juicios sobre la actuación de los colonizadores que cita de otros autores. Es particularmente crudo el panorama que describe sobre la situación de los indios, citando a E. Dussel. Llega a afirmar que "in America, la civiltà ispanica annientò le civiltà indo-americane. Cioè polverizzando la loro organizzazione politica e militare, distruggendo le loro élites e le istituzioni pre-ispániche di educazione e culto, lasciò una comunità indigena (decimata d'altra parte dalle epidemie, dai maltrattamenti e dalle guerre) totalmente sconvolta", "lasciò gli indigeni ridotti a forza bruta di lavoro" (p. 57). Debemos precisar que algunas de estas afirmaciones nos parecen matizables. En concreto, pensamos que no se habla con propiedad ni equidad al tratar de la colonización española cuando se emplean expresiones como: "exterminio" de la casta sacerdotal indígena; "aniquiló" las civilizaciones amerindias; "pulverizando" su organización; "destruyendo" sus élites e instituciones; dejó a una comunidad india absolutamente "desquiciada"; los indígenas reducidos a fuerza bruta de trabajo, etc. No obstante, la honradez histórica de la autora se confirma en que no atribuye todas las desgracias a la actuación de los españoles: "la struttura verticale e totalitaria di Tenochtitlan o Tahuantinsuyo fu sicuramente più nociva delle armi da fuoco e o della spada dei conquistatori" (p. 56). La autora se muestra especialmente crítica con el empeño de los misioneros por erradicar la idolatría "usando tutti i mezzi..." (p. 57); "quando s'intravedeva o si manifestava l'idolatria, la comprensione lasciava il passo al rifiuto tassativo ed all'estirpazione persino violenta" (p. 81). La aparente paradoja de unos misioneros preocupados por respetar las culturas indígenas, pero absolutamente intransigentes con toda manifestación de idolatría, se podría solventar haciendo un esfuerzo por no colocar "todas" las expresiones de una cultura en el cajón de las cosas buenas e indiscutibles. A este respecto traemos a colación unas palabras de Juan Pablo II en las que, hablando sobre la inculturación de la fe, recuerda que "es también un proceso difícil, porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana" (*Redemptoris Missio* 52). La misma encíclica habla más adelante del

perigo, siempre actual, de una supervaloración de la cultura en detrimento de la fe. Toda cultura “es un producto del hombre, en consecuencia, marcada por el pecado. También ella debe ser purificada, elevada y perfeccionada” (*Redemptoris Missio* 54). No hay por qué extrañarse de la ejemplar coherencia de estos misioneros. Para ellos lo único absolutamente intocable era la fe, por la cual estaban entregando -y, frecuentemente, arriesgando- sus vidas. Todo lo que era abiertamente contrario a la fe, pensaban, debía ser eliminado: fuera de la cultura que fuese. La misma autora da testimonio del respeto de estos misioneros por todas las manifestaciones culturales indígenas -por muy extrañas que pudieran parecer- que no se opusieran a la fe o la moral católicas, “evitando rotture radicali assolute con quel passato quando le ragioni della fede non lo esigevano, aggiustandosi in tutto ai dettami dell'idiosincrasia dei neofiti e assumendo degli suoi antichi gusti e costumi quanto potesse contribuire alla loro rapida e profonda conversione” (p. 84). No olvidemos que por defender estas lícitas costumbres de los indios (llevar el cabello largo, etc.) los religiosos se tuvieron que enfrentar, a veces, con el parecer de colonizadores, intelectuales y autoridades. Como valoración final del libro podemos afirmar que ofrece una visión ponderada y documentada del diálogo interlingüístico entre América Latina y España.

M. Massotti Abril

S. NICOLOSI, *Modernità e ricerca di Dio. Filosofia ed esistenza di Dio da Cartesio agli enciclopedisti*, SEAM, Roma 1997, pp. 275.

Il saggio di Salvatore Nicolosi, professore ordinario di Storia della Filosofia presso la Facoltà di Scienze della Formazione della Terza Università di Roma, già docente presso la Pontificia Università Lateranense, offre un'analisi attenta e documentata di come il Seicento e il Settecento, all'origine del pensiero moderno, abbiano affrontato la domanda su Dio, formulando nel contempo precise concezioni del rapporto fra Dio e natura.

L'epoca oggetto dello studio, ed i pensatori scelti per guidarne la trattazione, consentono all'Autore di sviluppare un'analisi che comprende i principali nodi teorici sia del pensiero filosofico che di quello scientifico. Gli otto capitoli del saggio sono dedicati rispettivamente a Descartes, Pascal, Malebranche, Spinoza, Leibniz (2 capitoli), Newton e Voltaire, non rinunciando ad esporre anche il pensiero di altri autori che sono entrati in dialogo con loro o ne hanno condiviso le preoccupazioni filosofiche. Del volume si apprezzano la coerenza del filo conduttore — il problema della teodicea alla luce delle sue risonanze metafisiche ed esistenziali — e l'ampio contesto filosofico, che si preoccupa di mostrare non solo il pensiero dei singoli personaggi trattati, ma anche le premesse concettuali e le con-

seguenze sul pensiero ad essi posteriore. Ugualmente presente il dibattito che fu condotto internamente all'epoca prescelta, come quello fra Cartesio e Pascal o fra Newton e Leibniz. Fa da sfondo alla trattazione l'analisi storica del sorgere del deismo, con le sue molteplici sfaccettature nelle diverse aree linguistiche, francese e inglese. Ad essa si affianca lo studio del panteismo spinoziano, fornendo così al lettore un quadro completo dell'evoluzione del problema di Dio in un'epoca la cui eredità si farà sentire ancora attraverso tutto l'Ottocento e il Novecento.

L'opera può essere agevolmente utilizzata come utile sussidio didattico all'interno di un corso di Storia della Filosofia moderna, sapendo essa coniugare chiarezza espositiva e rigore documentale. Non sono assenti importanti risonanze teologiche, sia attraverso quegli autori, come Pascal o Voltaire, il cui pensiero coinvolse necessariamente la Rivelazione cristiana, sia attraverso le riflessioni che l'Autore stesso consegna al lettore nelle sue conclusioni. Alla luce dell'esortazione con cui la *Fides et ratio* invitava la filosofia a porre nuovamente il problema di Dio al centro del suo interesse teoretico, e a non dimenticare la sua apertura genetica alle domande ultime sull'uomo e sul mondo, riteniamo che il presente volume possa aiutare proprio a mostrare come quel nucleo e quella preoccupazione, metafisica ed esistenziale, sia sempre stata al centro del filosofare, anche, e forse soprattutto, nell'epoca moderna.

G. Tanzella-Nitti

LIBRI RICEVUTI

- JUAN LUIS BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen Singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Rialp, Madrid 2001, pp. 271.
- KLAUS BERGER, *Ermeneutica del Nuovo Testamento* («Biblioteca biblica», 26), Queriniana, Brescia 2001, pp.260.
- ENRIQUE COLOM, *Curso de Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Palabra, Madrid 2001, pp. 299.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Instrucción pastoral: La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, Ed. Palabra, Madrid 2001, pp. 192.
- RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La verdad, un consenso posible. Verdad, naturalismo y secularización*, Rialp, Madrid 2001, pp. 213.
- BRUNO FORTE, *¿Dónde va el cristianismo?*, Ed. Palabra, Madrid 2001, pp. 138.
- SABINO FRIGATO (a cura di), «*In Lui ci ha scelti*» (Ef. 1,4). *Studi in onore del prof. Giorgio Gozzelino* («Biblioteca di Scienze Religiose», 166), Las, Roma 2001, pp. 400.
- CLAUDIO GIULIODORI - GIUSEPPE LORIZIO (a cura di), *Teologia e comunicazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, pp. 231.
- ENRIQUE DE LA LAMA - MARCELLO MERINO - MIGUEL LLUCH-BAIXAULI - JOSÉ ENÉRIZ, *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores* (XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001, pp. 705.
- DANIEL LIFSCHITZ, *È tempo di cantare. Il grande Salterio*. Voll. II/a e II/b (Salmi 51-100), EDB, Bologna 2001, pp. 214 e 423.
- C.S. LEWIS, *Si Dios no escuchase. Cartas a Malcom* (trad. José Luis del Barco), Rialp, Madrid 2001, 138.
- LÁZARO LINARES, *Antes, más y mejor. Un relato de mi vida en el Opus Dei*, Rialp, Madrid 2001, pp. 212.

- JACQUES MARITAIN, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia* (Presentación: Enrique Pérez Olivares. Traducción: Antonio Esquivias), Ed. Palabra, Madrid 2001, pp. 164.
- LIVIO MELINA, *Sharing in Christ's Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor* (translated by William E. May), The Catholic University of America Press, Washington 2001, pp. 211.
- VITTORIO MESSORI, *Dicen que ha resucitado. Una investigación sobre el sepulcro vacío*, Rialp, Madrid 2001, pp. 297.
- AURA MIGUEL, *El secreto que guía al Papa. La experiencia de Fátima en el pontificado de Juan Pablo II* (trad. Mercedes Villar), Rialp, Madrid, pp. 228.
- OTTORINO PASQUATO, *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città* («Biblioteca di Scienze Religiose», 144), 2ª edizione riveduta e aggiornata, Las, Roma 2001, pp. 244.
- SERVAIS-TH. PINCKAERS, *La moral católica*, Rialp, Madrid 2001, pp. 134.
- JEAN-MICHEL POFFET, *I cristiani e la Bibbia*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 121.
- FRANCESCO STELLA, *Poesia e Teologia. Vol. 1: L'Occidente latino tra IV e VIII secolo* («Eredità Medievale»), Jaca Book, Milano 2001, pp. 190.

INDICE GENERALE
Vol. 15 (2001) - fasc. 1-2

STUDI

ANTONIO ARANDA	
Carità e identità cristiana	477
BEATRIZ AUGUSTA DE CAMPOS SAMPAIO	
O homem «filho e herdeiro» de Deus. Um estudo sobre Gl 3-4 .	81
HERNÁN FITTE	
Il pensiero teologico sul lavoro umano: il Concilio Vaticano II, Giovanni Paolo II e il Beato Josemaría Escrivá	117
JUAN CARLOS GARCÍA DE VICENTE	
Legítima defensa: ¿Una excepción en el quinto mandamiento?...	503
ANTONIO MIRALLES	
Il trattato sulla Chiesa nella storia della teologia cattolica	427
MARÍA PILAR RÍO	
La eclesiología nupcial de Odo Casel	385
MICHELANGELO TÁBET	
I preludi dei moderni trattati sulla natura e interpretazione della Sacra Scrittura nel periodo medievale	3

QUADERNO

ARTURO CATTANEO	
Inculturazione e Chiesa locale: valore e limiti di una sinergia	201

JANUSZ KRÓLIKOWSKI	
Dialogo con le culture. Attualità e criteri alla luce della <i>Fides et ratio</i>	161
Tomasz WIĘCLAWSKI	
Concezione d'un criterio dinamico d'identità interna ed esterna della rivelazione cristiana nel processo d'inculturazione	239

NOTE

PIO G. ALVES DE SOUSA	
A penitência no Pastor de Hermas, mensagem de esperança	551
ARTURO BLANCO	
Capire l'orientamento dell'uomo a Dio, per capire l'uomo	307
ANTONIO DUCAY	
Salvezza nel Logos o salvezza in Cristo? L'inseparabilità tra il Logos e Gesù nel contesto della teologia delle religioni	257
JEAN-MICHEL MALDAMÉ	
San Tommaso e i fondamenti della scienza	283
MARTIN RHONHEIMER	
Is Christian Morality Reasonable? On the Difference between Secular and Christian Humanism.....	529
HEINZ SPROLL	
Le Pape Pie XII et les Juifs	567

RECENSIONI

M.C. BERGEY, <i>La Robe de pourpre. Vie d'Antonio Rosmini</i> [D. Le Tourneau]	583
G. BIFFI, <i>Canto nuziale. Esercitazione di teologia anagogica</i> [M. del Pilar Río]	325
T. BLOT, <i>Le Curé, Pasteur. Des origines à la fin du XXe siècle.</i> <i>Étude historique et juridique</i> [D. Le Tourneau]	586
N. BUX, <i>Perché i cristiani non temono il martirio,</i> <i>Prefazione di Franco Cardini</i> [J.L. Gutiérrez]	591

G. CHALMETA, <i>La giustizia politica in Tommaso d'Aquino. Un'interpretazione di bene comune politico</i> [E. Colom]	328
B. COMELLA, <i>La Inquisición Española</i> [J. Grohe]	597
R. DE MATTEI, <i>Pio IX</i> [M. Valente]	334
C. DOGLIO (a cura di), <i>Cristo Omega e Alfa</i> [G. Marte]	599
A.-M. DREYFUS, <i>Lexique pour le dialogue</i> [D. Le Tourneau]	602
C. A. EVANS — St. E. PORTER (edd.), <i>Dictionary of New Testament Background</i> [B. Estrada]	604
A. FERNÁNDEZ, <i>Ética filosófica y teología moral. La cuestión sobre el «fundamento»</i> [H. Fitte]	341
A. D. FITZGERALD (ed.), <i>Augustine through the Ages. An Encyclopedia</i> [V. Reale]	606
D.N. FREEDMAN - A.C. MYERS - A.B. BECK (eds.), <i>Eerdmans Dictionary of the Bible</i> [B. Estrada]	343
A. MIRALLES, <i>I sacramenti cristiani. Trattato generale</i> [Ph. Goyret]	346
G.P. PERON, <i>Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini</i> [B. Estrada]	350
É. POULAT, <i>Un objet de science, le catholicisme</i> [D. Le Tourneau] ...	612
E.P. SANDERS, <i>Il Giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)</i> [M. Tábet]	352
S. SCHIMA, <i>Caput Occidentis? Die römische Kirche und der Westen von den Anfängen bis Konstantin</i> [H. Sproll]	616
M. TÁBET (a cura di), <i>La Sacra Scrittura anima della teologia. Atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia</i> [G. De Virgilio]	354
M. TOSO, <i>Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità</i> [E. Colom]	357

SCHEDE

B. AMOROSO, <i>Europa e Mediterraneo. Le sfide del futuro</i> [E. Colom]	365
N. BENAZZI (a cura di), <i>Archivum. Documenti della Storia della Chiesa dal I secolo a oggi</i> [L. Martínez Ferrer]	623
COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, <i>Eucaristía, sacramento de vida nueva</i> [C. Dean]	367

J. COSTA BOU, <i>Nación y nacionalismos</i> [E. Colom]	368
J.D. DOUGLAS – N. HYLLIER (edd.), <i>The Illustrated Bible Dictionary</i> [B. Estrada]	624
J. ESQUERDA BIFET, <i>Diccionario de la evangelización</i> [L. Martínez Ferrer]	370
P. L. GUIDUCCI, <i>Aliis non sibi clemens. Spiritualità e pastoraltà</i> <i>di Giulio Rospigliosi</i> [L. Martínez Ferrer]	626
L. GÓMEZ MANGO DE CARRIQUIRY, <i>L'incontro di lingue nel "Nuovo</i> <i>Mondo"</i> [M. Massotti Abril]	627
A. ÍÑIGUEZ HERRERO, <i>Arqueología cristiana</i> [S. Mas]	371
A. LUCIANI, <i>Catechismo sociale cristiano</i> [E. Colom]	372
J. MACARTHUR, <i>The MacArthur Topical Bible</i> [B. Estrada]	373
D. MARGUERAT, <i>La première histoire du christianisme.</i> <i>Les Actes des apôtres</i> [M. Tábet]	374
S. NICOLOSI, <i>Modernità e ricerca di Dio. Filosofia ed esistenza</i> <i>di Dio da Cartesio agli enciclopedisti</i> [G. Tanzella-Nitti]	631
F. PALMIERI, <i>Ridere per vivere</i> [M. Tábet]	375

INDICE

STUDI

- MARÍA PILAR RÍO
La eclesiología nupcial de Odo Casel 385
- ANTONIO MIRALLES
Il trattato sulla Chiesa nella storia della teologia cattolica 427
- ANTONIO ARANDA
Carità e identità cristiana 477
- JUAN CARLOS GARCÍA DE VICENTE
Legítima defensa: ¿Una excepción en el quinto mandamiento?... 503

NOTE

- MARTIN RHONHEIMER
Is Christian Morality Reasonable?
On the Difference between Secular and Christian Humanism..... 529
- PIO G. ALVES DE SOUSA
A penitência no Pastor de Hermas,
mensagem de esperança 551
- HEINZ SPROLL
Le Pape Pie XII et les Juifs 567

RECENSIONI

M.C. BERGEY, <i>La Robe de pourpre. Vie d'Antonio Rosmini</i> [D. Le Tourneau]	583
T. BLOT, <i>Le Curé, Pasteur. Des origines à la fin du XXe siècle.</i> <i>Étude historique et juridique</i> [D. Le Tourneau]	586
N. BUX, <i>Perché i cristiani non temono il martirio,</i> <i>Prefazione di Franco Cardini</i> [J.L. Gutiérrez]	591
B. COMELLA, <i>La Inquisición Española</i> [J. Grohe]	597
C. DOGLIO (a cura di), <i>Cristo Omega e Alfa</i> [G. Marte]	599
A.-M. DREYFUS, <i>Lexique pour le dialogue</i> [D. Le Tourneau]	602
C. A. EVANS – St. E. PORTER (edd.), <i>Dictionary of</i> <i>New Testament Background</i> [B. Estrada]	604
A. D. FITZGERALD (ed.), <i>Augustine through the Ages.</i> <i>An Encyclopedia</i> [V. Reale]	606
É. POULAT, <i>Un objet de science, le catholicisme</i> [D. Le Tourneau] ...	612
S. SCHIMA, <i>Caput Occidentis? Die römische Kirche und der</i> <i>Westen von den Anfängen bis Konstantin</i> [H. Sproll]	616

SCHEDE

N. BENAZZI (a cura di), <i>Archivum. Documenti della Storia</i> <i>della Chiesa dal I secolo a oggi</i> [L. Martínez Ferrer]	623
J.D. DOUGLAS – N. HYLLIER (edd.), <i>The Illustrated Bible Dictionary</i> [B. Estrada]	624
P. L. GUIDUCCI, <i>Aliis non sibi clemens. Spiritualità e pastoraltà</i> <i>di Giulio Rospigliosi</i> [L. Martínez Ferrer]	626
L. GÓMEZ MANGO DE CARRIQUIRY, <i>L'incontro di lingue nel "Nuovo</i> <i>Mondo"</i> [M. Massotti Abril]	627
S. NICOLOSI, <i>Modernità e ricerca di Dio. Filosofia ed esistenza</i> <i>di Dio da Cartesio agli enciclopedisti</i> [G. Tanzella-Nitti]	631
LIBRI RICEVUTI	633
INDICE GENERALE - VOL. 15 (2001) - fasc. 1-2	635
INDICE	639