

# ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università della Santa Croce

EDIZIONI UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

*Imprimatur:* ✠ Luigi Moretti  
Vescovo tit. di Mopta  
Segretario Generale  
Roma 19 Dicembre 2002

## SOCIAL ROLES AND RULING VIRTUES IN CATHOLIC SOCIAL DOCTRINE

Russell HITTINGER

### I.

In *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* (1994), Ernest Gellner asks why the politics of the west have proved so much more successful than their rivals in the east. He insists that the correct answer is not democracy — nor even a constitutional scheme of legally protected individual liberties — but rather the «miracle of Civil Society.»<sup>1</sup> «Civil society,» as Gellner defines it, «is that set of diverse non-governmental institutions which is strong enough to counterbalance the state and, while not preventing the state from fulfilling its role of keeper of the peace... can nevertheless prevent it from dominating and atomizing the rest of society.»<sup>2</sup>

Civil society here is presented chiefly in its negative function of counter-balancing the state. The idea comes from Montesquieu, who held that liberty is found only in moderate governments, «where power must check power by the arrangement of things.»<sup>3</sup> James Madison and Alexis de Tocqueville likewise held that social pluralism, factions, private associations should be valued, among

<sup>1</sup> E GELLNER, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* (New York: The Penguin Press, 1994), p. 32.

<sup>2</sup> GELLNER, 5.

<sup>3</sup> MONTESQUIEU, *Spirit of the Laws*, 11.4.

other reasons, because they “check” the despotic tendencies of democratic regimes.

Gellner points out that the power-checking-power model captures only one of the values we assign to civil society: namely, liberty from the extrinsic authority of the state. To say that civil society is the «*social residue left when the state is subtracted*» is descriptively true, but it is not enough.<sup>4</sup> For once we subtract the power of the state, we can be trapped in a suffocating world of social forms and norms. Islamic nations, for example, have rather weak states, but a strong *Umma* (way of life) that pervades society. In the more fully mature societies of the West, civil society is also valued because it emancipates us from the familial and religious powers which can command our obedience and allegiance. Here, Gellner diverges from Tocqueville’s conception of civil society as “intermediate” or “secondary” powers.<sup>5</sup> For Gellner, civil society constitutes a zone of immunity from these secondary (or intermediate) commanding powers. The “miracle” of civil society is the liberty of individuals to freely choose their identities, careers, and associations.

Because civil society is not a sphere of ruling powers of any sort, it must be understood on the model of the economic market.<sup>6</sup> Market order arises not from the commands of the state, but from the choices and preferences of free agents; at the same time, a commercial society will tend to weaken fixed social forms and norms. Thus, the “miracle” of civil society, is what Gellner calls the “modular man.”

«The moral order has not committed itself either to a set of prescribed roles and relations, or to a set of practices. The same goes for knowledge: conviction can change, without any stigma of apostasy. Yet these highly specific, unsanctified, *instrumental*, revocable links or bonds are effective.

<sup>4</sup> GELLNER, 212.

<sup>5</sup> TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, II.4.2.

<sup>6</sup> GELLNER (at 88) makes this point very crisply: «political pluralism in terms of independent or autonomous coercive units is out. Local units simply lack adequate weight. Liberty, on the other hand, is impossible without pluralism, without a balance of power. As it cannot be political, it must be economic.»

The associations of modular man can be effective without being rigid.»<sup>7</sup>

Gellner's account is intended to be both descriptive and normative. This is the way civil society functions in the societies of the West, and this is precisely the order of liberty that liberals ought to defend. One can admit that the modeling of civil society upon the order of the market has enormous appeal. As the French social theorist, Pierre Manent, has pointed out: «Liberalism eroded social commands and individual will. But it also has a remedy for that erosion. Amid the discrediting of every norm, it retains one: competitiveness. This is one of the principal reasons that liberalism has come back into favor. Everyone in liberal society shrinks at the prospect of giving or receiving a genuine order, since nothing seems to justify commands or obedience. Competition therefore remains the only acceptable candidate for social regulation, since the norm it offers is immanent to social activity. It is imposed on no one, it implies no dogmatism».<sup>8</sup>

Since the mid 19<sup>th</sup> century, Catholic social thought has intersected with the liberal program on the need to limit and check the powers of the modern state. Indeed, if we study papal social teaching, we will see that popes have been preoccupied with this problem. When John Paul II was elected pope in 1978, his predecessors had already issued 309 encyclicals and other teaching letters, with some 120 encyclicals on the state.<sup>9</sup> From 1775 until 1978, the inau-

<sup>7</sup> GELLNER, p. 100.

<sup>8</sup> P. MANENT, "The Contest for Command," *New French Thought*, Mark Lilla, ed. (Princeton: Princeton University Press, 1994), at p. 185.

<sup>9</sup> The *Acta Apostolicae Sedis* contains twenty five different kinds of papal pronouncements. During the pontificate of Pius XII a serious effort was made to standardize the typology. My enumeration of what counts as encyclicals follows the eight-volume *Enchiridion delle Encicliche* (Edizioni Dehoniane 1994-98), which includes: encyclical letters (*litterae encyclicae*), two kinds of epistles (*epistula encyclica*, *epistula apostolica*), two species of apostolic letters (*litterae apostolicae: motu proprio*, *brevia apostolica*), and beginning with Pius XII (1922-39) a few radio messages (*nuntii radiophonici*) which were intended to do the work of an encyclical. This leaves to one side four other species of papal documents

gural encyclical of every pope addressed the problem of the state. Once the popes came to grips with the new state-making regimes which emerged after the Napoleonic Wars, they vigorously defended a principle of social pluralism. To this extent, and by virtue of having a common enemy, Catholic social thought and (what used to be called) Liberalism both called attention to the importance of civil society vis-à-vis the state; both developed rights-based arguments in defense of civil society.

Despite these similarities, the Catholic and Liberal discourse about social pluralism remained quite different. In the first place, while liberals valued civil society principally for instrumental (the power-checking-power) reasons, Catholic social thought emphasized the intrinsic value of social forms like the family, the private school, churches, and labor unions. In the second place, Catholic social thought has always been suspicious of the market model of social pluralism. Though Catholic thinkers would have no difficulty defending the economic market against Socialism, they remained wary of any effort to make society itself conform to a market. What Gellner celebrates as the “modular man” represents very nearly the opposite of the social pluralism defended in Catholic social thought and teaching.

In order to appreciate how the ideas of social pluralism and subsidiarity can harbor quite different social ontologies, we shall investigate the idea of the *munus regale* — the function, mission, gift, or vocation of ruling. As we shall see, the *munus regale* originated in theological reflection upon the sacred offices of Christ as priest, prophet, and king, and how these *munera* are participated by every baptised person. Since the pontificate of Pius XI (1922-1939), the theme of the *munus regale* was applied beyond its original christological and ecclesiological boundaries to the offices, rights, and duties of social institutions. Especially in the social doctrine expounded by this papal magisterium, the idea of the *munus regale* is a keystone for understanding why the liberal conception of civil

which convey teaching, and which have been used extensively by John Paul II: *adhortatio apostolica, constitutiones apostolicae, homiliae, allocutiones.*

liberties, rights, and social pluralism needs to be preserved and corrected by an ontology of the human person as a “royal creature” who participates in divine ruling powers.

## II.

John Paul expounds the theme of ruling and being ruled in reference to two sections of *Lumen gentium*, the Dogmatic Constitution on the Church, issued by the Second Vatican Council on 21 November 1964.

The first is LG §36, where the Council fathers speak of Christ constituting his disciples “in a royal freedom” [*in regali libertati*] and teaching them what it means to enjoy the property or virtue of ruling [*regalitas*, which is usually translated “being a king”]. Here, *Lumen Gentium* asserts that revelation teaches that “To serve is to reign” [*servire regnare est*]. The first and final word of Scripture on ruling power is that whoever rules must serve rather than be served. The second is LG §31, where the laity are said to participate in the *munera Christi* — the priestly, prophetic, and kingly offices of Christ.

Intrigued by repeated use of the word *munus* in the documents of Vatican II, Janet Smith discovered that the word was used at least 248 times by the Council. Though the English translation is sometimes erratic, the Latin typical edition of the *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (1997), uses the word *munus* at least 125 times. (Significantly, the principle of subsidiarity is discussed explicitly in the context of the distribution of *munera* by Divine Providence, see especially §§1883-1884). On my count, the 1983 Code of Canon law uses the word 189 times.

The word *munus* is usually, but badly, translated into English as “function.” Living as we do in an age of machines and biological reductionism, the word “function” is apt to conjure the wrong meaning. In pre-Christian Rome the word *munus* meant the ancient Etruscan ritual of serving the dead by shedding blood on (or in the vicinity) of ancestral graves. This was the origin of the gladiatorial

contest. The earliest recorded *munus* in the city of Rome was given at the Forum Boarium in 264 by Junius Pera in memory of his father. The gladiatorial contest was not called a “game” (*ludus*) but rather a “service” (*munus*) by which the dead are revived and propitiated by blood. In other contexts it signified a duty or a gift of service. Hence, the word munificent is from the Latin *munificus*, generous, bountiful. At law, a *munus* was not to be confused with a *donatio*, which signifies the disposal of property. We can suppose that the word community, *communitas*, derives from the sharing of gifts, not from the transfer of property.<sup>10</sup> The word *munus* is frequently used in the Vulgate translation — repeatedly, for example, to give the corresponding Latin word for various aspects of Jewish ritual. In Mt. 2.11, the Magi give *munera* to the Christ child; the same for the widow’s mite in Lk. 21.1, and for the sacrifice of the high priest in Epistle to the Heb. 8.3. And Christian theologians spoke of the *triplex munus Christi*: priest, prophet, and king.<sup>11</sup>

Pius XI (1922-29), to whom we attribute the teachings on social justice and subsidiarity, is the pope who began to systematically develop the ontology of the *munera*. During his pontificate, individuals, families, corporations, churches, the state itself,<sup>12</sup> and even

<sup>10</sup> Or a gift received: Hence, as Leo XIII so wisely taught in *Rerum Novarum*: «whoever has received from the divine bounty a large share of temporal blessings [*quicumque maiorem copiam bonorum Dei munere accepit*], whether they be external and corporeal, or gifts of the mind, has received them for the purpose of using them for the perfecting of his own nature [*ad perfectionem*], and, at the same time, that he may employ them, as the steward of God’s Providence, for the benefit of others.» John XXIII, *Mater et Magistra* §119, AAS/53 (1961) at 430. Citing *Rerum Novarum* §22 [Acta Leonis, 11 (1891) at 114.

<sup>11</sup> *Catechism of the Catholic Church* (1997), §436, §§784-85.

<sup>12</sup> «We have indicated how a sound prosperity is to be restored according to the true principles of a sane corporative system which respects the proper hierarchic structure of society; and how all the occupational groups should be fused into a harmonious unity inspired by the principle of the common good. And the genuine and chief *munus* of public and civil authority consists precisely in the efficacious furthering of this harmony and coordination of all social forces.» Pius XI, *Divini Redemptoris* §31, AAS/29 (1937), at 81. And Pius XII in *Summi Pontificatus* (1939): «it is the noble prerogative and *munus* of the *civitas* to control, aid and direct the private and individual activities of national life that they converge harmoniously towards the common good.» §59; EE6 46, AAS/31 433. Designed to assist and coordinate «the natural perfection of man,» the *civitas* is said to be *quasi instrumentum*. On the state having an instrumental *munus*, see too John XXIII in *Pacem in Ter-*



international authorities,<sup>13</sup> were said to be the bearers not only of *iura* (rights) but also of *munera* — of having roles to play, gifts to give. In the deepest sense, human rights are exemplified in *munera*, whether natural or supernatural.<sup>14</sup> In the Pian encyclicals, the concept of subsidiarity is elucidated first in the idea of a plurality of *munera*, and only secondarily in terms related to the political question of the scope and content of state assistance. Thus, the notion of the *munus* unifies two things which are so often split apart in modern political and social thought: first, what man claims as his own, and second, what man has to give as a gift of service.

We do not know exactly who or what moved Pius XI to bring the sacral language of *munera* into the precincts of ethical and juridical discourse.<sup>15</sup> Pius was formed in the Thomism of the Leonine

*ris*, §68; ASS/55 (1963) at 276. And linking together *iura* and *munera* of the citizen, see *Pacem in Terris*, §77, ASS/55 (1963) at 279.

<sup>13</sup> See, too, JOHN XXIII in *Pacem in Terris*: «But it is no part of the duty of universal authority to limit the sphere of action of the public authority of individual States, or to arrogate any of their functions to itself. On the contrary, its essential purpose is to create world conditions in which the public authorities of each nation, its citizens and intermediate groups, can carry out their tasks, fulfill their duties and claim their rights with greater security» [*sed etiam singuli homines et interposti coetus possint tutius sua munera obire, sua praestare officia, sua iure vindicare*]. *Pacem in Terris* (11 April 1963), §141; AAS/55 (1963), at 295. At §145, the UN is said to have *munera*.

<sup>14</sup> On the matrimonial *munus* as a natural and supernatural participation in divine rule: «Nor must We omit to remark, in fine, that since the duty entrusted to parents for the good of their children [*hoc munus parentibus in bonum prolis commissum*] is of such high dignity and of such great importance, every use of the faculty given by God for the procreation of new life is the right and the privilege of the married state alone, by the law of God and of nature, and must be confined absolutely within the sacred limits of that state [*intra sacros connubii limites est omnino continendus*].» Pius XI, *Casti Connubii*, §18; AAS/22 (1930) at 546. And see again how John XXIII works with the same idea: «It is of the utmost importance that parents exercise their right and obligation toward the younger generation by securing for their children a sound cultural and religious formation. They must also educate them to a deep sense of responsibility in life, especially in such matters as concern the foundation of a family and the procreation and education of children. They must instill in them an unshakable confidence in Divine Providence and a determination to accept the inescapable sacrifices and hardships involved in so noble and important a task [*munus*] as the co-operation with God in the transmitting of human life and the bringing up of children». JOHN XXIII, *Mater et Magistra* §195, AAS/53 (1961) at 448.

<sup>15</sup> My guess is that the impetus came from a relatively little known encyclical, *Annum Sacrum* (1899). In preparation for the 1900 Jubilee, Leo XIII dedicated the human race to

revival, and was trained under one of Leo's chief teachers, Matteo Liberatore. Liberatore and his mentor, Luigi Taparelli, had adapted Thomism to the political and social disputes of the era. Taparelli is credited with having introduced the term "social justice" and for having made the first systematic case for what Pius XI will later call "subsidiarity." Both of the Italian Jesuits developed a Thomistic account of natural rights.<sup>16</sup> During the Leonine period, individuals and associations are usually said to bear *iura et officia*, rights and responsibilities.<sup>17</sup> With Pius XI, however, the *munera* are introduced, and with this term came a new layer of meanings.

My guess that the idea of *munus* holds together the Aristotelian notion of an *ergon* or characteristic function with the more biblical concept of vocation or mission. In so doing, it gets at something not well developed by conventional Thomism. Let us recall that at the

the Sacred Heart of Jesus, claimed to have been miraculously healed by intercessory prayers to the Sacred Heart, and pointed to Christ as the superior model for what it means to rule. In fact, more subsequent encyclicals are written in reference to *Annum Sacrum* than to *Rerum Novarum* (Pius XI will write four encyclicals on the Sacred Heart, and Pius XII will write three). Beginning with this late Leonine encyclical, popes begin to speak more and more of Christ's *munera* and of his ruling powers. In *Ubi Arcano* (1922), Pius XI dedicated his pontificate to the *Regnum Christi*. Then, in a series of encyclicals — *Quas Primas* (1925), *Miserentissimus Redemptor* (1928), *Rappresentanti in Terra* (1929), *Caritate Christi* (1932), and *Divini Redemptoris* (1937) — he began to explicate the analogies between Christ's *munus regale* and the rights and *munera* of baptized Christians. Pius XII did the same. Indeed, his first encyclical, *Summi Pontificatus* (1939), written to respond to the eruption of the Second World War, begins with an interpretation of Leo's *Annum Sacrum*. In sum, this line of Christological thought became intertwined with "social doctrine." A reminder of this interweave can be seen in *Lumen Gentium* §36, where the *munera* of the laity are discussed in light of the preface of the Feast of Christ the King, the feast instituted by Pius XI.

<sup>16</sup> See R. JACQUIN, *Taparelli* (1943), 157-243.

<sup>17</sup> Sometimes we see the older Leonine formula used side by side with the newer notion of *munera*. For example, John XXIII in *Pacem in Terris*: «It is generally accepted today that the common good is best safeguarded when personal rights and duties [*iuribus et officiis*] are guaranteed. The chief concern of civil authorities must therefore be to ensure that these rights are recognized, respected, co-ordinated, defended and promoted, and that each individual is enabled to perform his duties [*officiis*] more easily. For to safeguard the inviolable rights [*inviolabilia iura*] of the human person, and to facilitate the performance of his duties [*ut facilius quisque suis muneribus defungatur*], is the principal duty of every public authority.» *Pacem in Terris* §60, AAS/55 (1963) at 274. Citing Pius XII, *Nuntius Radiophonicus*, Pentecost 1941 [AAS/33 (1941), 200.

time of Pius XI's pontificate, the overriding issue of social doctrine was not merely whether man is a social animal, naturally ordered to the common good, but more exactly, the status of societies and social roles other than the state.<sup>18</sup> It was these societies — families, youth groups, unions, religious orders — which the totalitarian regimes robbed of their legal personality. Therefore, it wasn't enough to just repeat the standard formulae of commutative, distributive and legal justice. Without social content, these formulae serve no useful purpose. In fact, arguments to the common good can prove counter-productive in the face of the modern state, which is more than happy to make common the entire range of goods.

In any event, Pius XI decided to make clear that rights are not derived from human nature abstractly considered, but rather from human nature as already bearing (implicitly or explicitly) social *munera*. On this view, rights flow from antecedent *munera* (gifts, duties, vocations, missions); hence, it is quite different than the idea of a right as an immunity — *immunitas*, etymologically, implies the absence of a *munus*. It is quite true that immunities are a juridical term of art; every well-developed legal system recognizes immunities of various sorts. Pius XI, however, insisted that principles of social order cannot begin with immunities or with negative rights. We first must understand the *munera* which the immunities protect.

I might add that one of the reasons commentators have had such problems understanding the term “social justice” is that, for Pius XI, social justice is nothing other than the manifold organicity of the common good; or, to put it in another way, it is the demand that the common good be brought about through organizations, institutions, and groups. According to Pius XI, social justice ensues «when each individual member is given what it needs for the exercise of its proper function....all that is necessary for the exercise of

<sup>18</sup> See PIUS XII in *Summi Pontificatus*: «man and the family are by nature anterior to the State, and that the Creator has given to both of them powers and rights [*iura facultatesque*] and has assigned them a mission [*munus*] and a charge that correspond to undeniable natural requirements.» §61, AAS/31 at 434.

his social *munus*...»<sup>19</sup> Social justice, therefore, should not be confused with distributive justice. On the assumption that men and women already have *munera*, indeed, that they are already performing acts which redound to the common good, the role of the political community is facilitative.<sup>20</sup> All issues of social justice encounter *munera* already established in and ordered to a common good. And therefore, when the political authority recognizes and helps to coordinate the social roles and vocations, it is not in the first place a question of distributive justice; for the magistrate does not distribute the *munera* which have been assigned by creation and redemption; rather, by recognizing these *munera* (including the function of the state itself), the magistrate is recognizing a legal justice that neither begins nor terminates in the state.

Subsidiarity, therefore, is a principle derivative from social justice: namely, that when *subsidium* be given either by the parts to the whole or the whole to the parts the plurality of functions or *munera* should not be destroyed or absorbed.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> «In reality, besides commutative justice, there is also social justice with its own set obligations, from which neither employers nor workingmen can escape. Now it is of the very essence of social justice to demand for each individual all that is necessary for the common good. But just as in the living organism it is impossible to provide for the good of the whole unless each single part and each individual member is given what it needs for the exercise of its proper *function*, so it is impossible to care for the social organism and the good of society as a unit unless each single part and each individual member — that is to say, each individual man in the dignity of his human personality — is supplied with all that is necessary for the exercise of his social *munus* [*ad sociale munus cuiusque suum exercendum*]. If social justice be satisfied, the result will be an intense activity in economic life as a whole, pursued in tranquillity and order. This activity will be proof of the health of the social body, just as the health of the human body is recognized in the undisturbed regularity and perfect efficiency of the whole organism». Pius XI, *Divini Redemptoris* (19 March 1937), §51, AAS/29 (1937) at 92.

<sup>20</sup> The best case for putting social justice under legal justice is made by Jeremiah Newman, *Foundations of Justice* (1954). Newman discusses why Catholic thinkers were reluctant to ascribe social justice to the virtue of legal justice. It looked too close to duties to the state. Given the fact that the whole point of social justice was to clarify the limited duties of the state itself, it was understandable that thinkers recoiled from the idea of legal justice. But Newman makes a powerful case for social justice signifying an ordering to common goods which are not reducible to the state. When the state does social justice, it is recognizing the ordering of all society to the divine good.

<sup>21</sup> Such as craft and work: «For, according to Christian teaching, man, endowed with

At the recent Synod of Bishops (Oct. 2001) in Rome, bishops debated the applicability of subsidiarity to ecclesiology. Liberals, of course, contended that Petrine authority is merely a steering device for the activities of local churches, and such churches embody the principle of responsibility discharged at the lowest level. Several bishops responded that subsidiarity is a social and economic doctrine that has no immediate applicability to the constitution of the Church. It seems to me that neither position is quite right.<sup>22</sup> Subsidiarity does not tell us who has which function or *munus*. One has to look elsewhere (natural law, positive law, divine law) for the *munera*. Therefore, subsidiarity cannot be used to settle the debates about the ontology or the distribution of *munera*; rather, it is a principle governing the relations of already-distributed functions. In papal teachings since Pius XI, subsidiarity is proposed as a principle of non-absorption, not a principle that necessarily requires devolution. As it is commonly understood, *devolution* is the opposite of subsidiarity. For devolution presupposes either: (a) an ontological deficiency, measured by a kind of cost-benefit analysis, or (b) that the central government rightly possesses a plenary power that it has now decided to redistribute to other powers and authorities.

a social nature, is placed on this earth so that by leading a life in society and under an authority ordained of God he may fully cultivate and develop all his faculties unto the praise and glory of his Creator; and that by faithfully fulfilling the duties of his craft or other calling he may obtain for himself [*atque artis aliusve vocationis suae munere fideliter*] temporal and at the same time eternal happiness. Socialism, on the other hand, wholly ignoring and indifferent to this sublime end of both man and society, affirms that human association has been instituted for the sake of material advantage alone.» Pius XI, *Quadragesimo Anno* (15 May 1931), §118; AAS/23 (1931) at 215.

<sup>22</sup> See the debate between Cardinal Dulles and Ladislav Orsy (*America*, Oct. 21, Nov. 25, 2001), which included a brisk exchange about subsidiarity and ecclesiology. Dulles argued: «Subsidiarity as a technical notion can only with great difficulty be applied to the church, since the Petrine office was not founded as a 'subsidiary,' as if to supply for the deficiencies of lower governmental offices.» Put in just this way, without further qualification, Dulles is right. The liberals are using "subsidiarity" as a political principle requiring decisions to be made at the lowest possible level. But as I explain, subsidiarity does not have to be construed so narrowly. Questions of scale, locality, and deficiency do not determine the principle, but rather are (or can be) considerations with respect to the application of the principle.

*First*, the principle does not require “lowest possible level” but rather the “proper level.” The *proprium* is not determined by size or locality. *Second*, subsidiarity does not *per se* imply a deficiency in the person or office receiving the *subsidium*. The family receives help from the wider political community, but that does not mean that the family is itself “deficient” — rather it means that the family’s unique *munus* does not constitute the entirety of the common good, and it is entirely natural for the family to rely upon institutions other than itself. So, too, in Roman Catholic ecclesiology, the Petrine office assists the entire Church in preserving doctrine and maintaining unity, but it’s not quite right to use the language of interventions and deficiency. Therefore, the principle of subsidiarity itself protects the special office and *munus* of the Petrine ministry, just as it protects the unique offices and *munera* of all the different vocations. None of this depends immediately upon the issues of scale, locality, or deficiency.<sup>23</sup> *Third*, sometimes there really is a deficiency. A family, for example, can come apart at the seams, and another power has to intervene to assist; or a higher ecclesiastical authority must intervene in the self-governance of a religious order, chapter, or whatever. Subsidiarity in this kind of case demands that the intervention have as its goal the restoration rather than the absorption or elimination of the function, mission, role of the institution being assisted.<sup>24</sup> *Fourth*, as I have already pointed out, subsidiarity does not govern the distribution of offices; rather, the distribution is governed by natural law and divine law (or human positive law). Subsidiarity cannot create a social ontology, and it would be useless or even destructive to make

<sup>23</sup> In his influential work *Social Ethics* (1949), J. Messner asserts: «The law of subsidiarity function is the expression of the pluralism as well as of the harmony and hierarchy of the juridical order.» At 196-97, he notes that subsidiarity is not exclusively a downward moving logic, but can also include obligations of “lower” bodies to the whole. (at 197).

<sup>24</sup> In *The State in Catholic Thought* (1950), at 302f, Heinrich Rommen observes that Pius XI’s *Quadragesimo* emphasizes the non-absorption (rehabilitation) of the *proprium* — what properly belongs to an agent or institution. Therefore, subsidiarity is not in the first place an issue of scale, e.g. the lowest possible power. The new *Catechism of the Catholic Church* follows suit. Quoting Pius XI’s *Quadragesimo*, assistance is to be given in light of the *propriis officiis*, according to the proper offices or stations (§1883).

subsidiarity do that kind of work.<sup>25</sup> Any application of the principle of subsidiarity ahead of the distribution of offices and powers is to put the cart before the horse. For the question of just relations between social offices and institutions presupposes the existence of these social forms, each having its own *esse proprium*. And where the nature and scope of these social forms is in doubt, subsidiarity remains a principle without matter.

As I understand it, this is why Pius XI and Pius XII began to apply the idea of *munera* beyond their original meaning in theology. It is worth noting that in some 30 Pian encyclicals, the word *ius* (“right”) is used more than 400 times; in 93% of the time, the word is attributed to an authority or to a source of responsibility other than the state. Furthermore, when Pius attributes a “right” to the state it is almost always connected to the responsibility of the state to recognize and protect prior rights — of the family, spouses, children; of God, the Church, local ecclesiastical authority, and its seminaries, schools, and charitable organizations; of property, labor, association.<sup>26</sup> But what organizes the ever accumulating list of rights

<sup>25</sup> Thinkers in the Reformed tradition have shrewdly observed that Catholic discussion of subsidiarity sometimes elides over the social ontology of diverse institutions, as though subsidiarity were itself the structural principle of pluralism. See Jonathan Chaplin, “Subsidiarity as a Political Norm,” in *Political Theory and Christian Vision*, eds., Jonathan Chaplin and Paul Marshall (Lanham, MD: University Press of America, 1994). Chaplin rightly points out that this is a misreading of Catholic social doctrine. See also Chaplin’s discussion of the distinction and the relation of “subsidiarity” and “sphere sovereignty” in “Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Catholic and Reformed Conceptions of the Role of the State,” in *Things Old and New: Catholic Social Teaching Revisited*, eds., Francis P. McHugh and Samuel M. Natale (Lanham, MD: University Press of America, 1993), pp. 175-202. It seems to me that once we attend to the theme of the *munera* we can discover something more than a superficial similarity between the Catholic understanding of subsidiarity and the neo-Calvinist principle of “sphere sovereignty” developed by Abraham Kuyper and Herman Dooyeweerd.

<sup>26</sup> This word count is in Mary Elsbernd, *Papal Statements on Rights: A historical Contextual Study of Encyclical Teaching From Pius VI – Pius XI (1791-1939)*. Dissertation. Catholic University of Louvain (Belgium), 1985, at 607, 627. Elsbernd unfortunately does not provide the word count for the use of *munera*. She is surely correct to note that the concept of the *munus* is more dynamic, evoking «rights which could only be realized in society and the realization of which perfected the society.» At 629.

in the Pian encyclicals are the *munera*, which provide the teleological and social framework for the juridical conception of rights.

### III.

The discourse about the *munera*, developed, as I have said, in tandem with the idea of subsidiarity by Pope Pius XI, found its way into work on the Second Vatican Council. *Lumen gentium* is the immediate source of John Paul's social doctrine.<sup>27</sup> In *Lumen gentium* the concept of *munera* is made to do at least two things.

First, to explain the political principle of ruling and being ruled within the life of the Church. In this regard, the important text is to be found in the *Note of Explication* appended to *Lumen Gentium*. «[I]t is a question of *munera* which have to be exercised *by a plurality of subjects* cooperating hierarchically by the will of Christ.» That is to say, the Church is a communion of diverse agents having different services to render to the whole body. Cardinal Felici explains that this is a better word than *potestates* (powers) because without the *munera* the powers would appear aimless, non-participatory, unilateral, inorganic, anonymous (one might say, precisely those characteristics of the modern state which have proved so troubling over the past four hundred years).<sup>28</sup> The Church is not to be under-

<sup>27</sup> Not to overlook the fact that in *Mystici Corporis* (1943) Pius XII adumbrated this move. Notice that Pius begins with the Christology of the Sacred Heart (§8, AAS/35 at 196). A chief point of the encyclical is that Christ's *munera* are not distributed to the Church merely to create a juridical union (§9, AAS/35 at 197). The organicity of the Church requires an analogical approach to the *sacra munera* (§§15-18, AAS/35, at 200-202).

<sup>28</sup> Pericles Cardinal Felici goes on to explain that the *munera* signify, first, that there are powers already poised to action (*ad actum expedita*) awaiting canonical and juridical determination; second, a unique ordering (*ex natura rei*) of diverse subjects cooperating in unity. *Nota Explicativa Praevia*, in *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones Decreta Declarationes* (Libreria Editrice Vaticana, 1993), at 215-16. One cannot fail to notice the similarity between Cardinal Felici's explication of ecclesial *munera* and *communio* and the social doctrine of Pius XI.



stood either as a modern state in which there obtains a single and undifferentiated sovereign power, nor can it be understood as a devolution of sovereign power.

Second, after treating the initiation of the laity, by baptism, into the *triplex munera Christi*,<sup>29</sup> *Lumen gentium* (§35) says that the laity have the *munus* (here quoting the disturbing passage in Ephesians 6.12) of wrestling «against the cosmocrats of this dark age, against the spiritual forces of wickedness.» The participated royalty of the laity (§36) is expressed, first, in conquering «the reign of sin in themselves,» and second, by «serving Christ in their fellow men they might by humility and patience lead their brethren to that King for whom to serve is to reign.»

The *munera* are conspicuous in the 1976 Lenten conferences which Cardinal Wojtyla preached for Pope Paul VI. Within the year, these conferences were published under the title *Sign of Contradiction*. The world, Wojtyla proposed, is sorely in need of a “criterion of power.” He notes that, as St. Thomas taught, to be a creature is to be endowed with perfections according to its kind. In the second chapter of Genesis, we see that the created endowment, once received, was a gift immediately communicated. Adam and Eve were «bestowed on the other.»<sup>30</sup> Here, he discerns the nucleus of the ontology of the *munera*. Human beings are not just bearers of powers and rights, but of a perfection already poised to act in self-giving. The social function is apparent at the very beginning in the institution of marriage.

Two points deserve attention. First, he contends that *regalitas* (the quality or property of ruling) is «embedded within the structure of the human personality.»<sup>31</sup> This point is important because he does not want to argue that the *munera* are merely a theological template laid over the condition of natural man. Second, he emphasizes that

<sup>29</sup> In §31: «These faithful are by baptism made one body with Christ and are constituted among the People of God; they are in their own way made sharers in the priestly, prophetic, and kingly functions of Christ; and they carry out for their own part the mission of the whole Christian people in the Church and in the world.»

<sup>30</sup> *Id.*, VII.1 at 55.

<sup>31</sup> *Id.*, at 138.

the *munus regale* «is not the right to exercise dominion over others.»<sup>32</sup> True, he argues, *praxis* is «a manifestation of the ‘kingly character’ of man»; but this kingship over the world of matter is not to be confused with two other notes of kingship — self mastery and self gift.<sup>33</sup> When he promulgated the 1983 *Code of Canon Law*, the Pope remarked: «In the wake of the Second Vatican Council, at the beginning of my pastoral ministry, my aim was to emphasize forcefully the priestly, prophetic and kingly dignity of the entire People of God.»<sup>34</sup>

Indeed, in his first encyclical he proposes that human dignity has to be rediscovered as a “kingship” [*regalitas*], a notion, he adds, that is «linked to every sphere of Christian and human morality.» Ruling has three characteristic activities. *First*, in the person, *regalitas* means the act of self-mastery made mature by virtue. *Second*, in the world, *regalitas* means the act of dominion over physical things, signifying the priority of spirit over matter. In *Laborem exercens* (1981), for example, he treats the problem of human labor in light of the *triplex munus Christi* (§24) — sorting out how dominion over things relates to ruling oneself and ruling others. *Third*, in the social world, *regalitas* is expressed in acts of service, according to Mt. 20.28, serving rather than being served.<sup>35</sup> In his biography of the

<sup>32</sup> *Id.*

<sup>33</sup> *Id.*, at 139.

<sup>34</sup> On the *ratio novitatis* see the Apostolic Constitution *Sacrae Disciplinae Leges*, 25 Jan. 1983, AAS/75 (1983), at XII; for the pledge to devote his pastoral ministry to the idea, see the Apostolic Exhortation, *Christifideles Laici*, 30 Dec. 1988, §14 AAS/81 (1988) at 410f.

<sup>35</sup> In *Redemptor Hominis*, we find all three aspects: «rediscovering in oneself and others the special dignity of our vocation that can be described as ‘kingship’» [*regalitas*]. This dignity is expressed in readiness to serve, in keeping with the example of Christ, who «came not to be served but to serve» (Mt. 20.28). If, in the light of this attitude of Christ’s, “being a king” is truly possible only by “being a servant” then “being a servant” also demands so much spiritual maturity that it must really be described as “being a king”. In order to be able to serve others worthily and effectively we must be able to master ourselves, possess the virtues that make this mastery possible. Our sharing in Christ’s kingly mission — his “kingly function” [*muneris regalís*] — is closely linked with every sphere of both Christian and human morality. §21, AAS/71 at 316. And again at §16: «This is expressed by the Second Vatican Council in these beautiful chapters of its teaching that concern man’s “kingship”; that is to say his call to share in the kingly function—the *munus regale* of Christ himself [*ad communicandum cum Christo ‘munus regale’*] [n. 101, cite to *Lumen Gentium* 10,

Pope, George Weigel discusses this principle as the «Law of the Gift.»<sup>36</sup> Although the world knows it not, the most primordial law of ruling is service, which is always the signature of the divine. Not sovereignty as the moderns understand it,<sup>37</sup> but rather a gift communicated for the good of another.<sup>38</sup>

Here, he is not giving a list of *munera*. Rather, by focusing upon the first institution of marriage, he is trying to identify what every vocation, mission, social station has in common. Marriage was instituted to transfer into the visible reality of the world the mystery hidden from eternity in God, and thus to be its sign. «To understand man, it is necessary to enter into the mystery of this *signum* — the human body, which is the visible expression of the *imago dei*, and which at the very beginning discloses a nuptial relationship».<sup>39</sup> So, here in Genesis, we find the original meaning of participated roy-

36]. The essential meaning of this “kingship” and “dominion” [*munus regale illudque dominium*] of man over the visible world, which the Creator himself gave man for his task, consists in the priority of ethics over technology, in the primacy of the person over things, and in the superiority of spirit over matter.» AAS/71.

<sup>36</sup> George Weigel, *Witness to Hope* (1999), 136-37.

<sup>37</sup> After World War Two, Catholic thinkers generally avoided the word sovereignty. In *Man and State* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1951) Maritain insisted that the term could not be rehabilitated but “scrapped” (see “The Concept of Sovereignty,” at 28-53). Heinrich Rommen worried that the word was “much tainted,” but decided to retain it, albeit with 22 pages of qualification. See *The State in Catholic Thought* (London: Herder Co., 1950) Ch. XVII. So, too, J. Messner in *Social Ethics* (London: Herder Co. 1949), §§126-135. I can’t find any of use of term in either *Gaudium et Spes* or in *Dignitatis Humanae*. John Paul II uses the word *dominatus* in reference to God’s rule (e.g. *Evangelium Vitae*, §66), or in the negative sense to an exaggerated claim of human autonomy (e.g. *Veritatis Splendor*, §35). The phrase *sui iuris* is sometimes used to designate a self-governing political community (e.g. *Centesimus Annus*, §20).

<sup>38</sup> It is an idea well known in the medieval world. In *Rerum Novarum*, for example, Leo XIII defended the rights of private associations on the basis of Thomas’s defense of Mendicant poverty in *Contra Impugnantes*, written in 1256. In Thomas’s works, every analogous use of the word *societas* is mirrored by uses of the word *communicatio*: *communicatio oeconomica*, *communicatio spiritualis*, *communicatio civilis*, and so forth. The word *communicatio* simply means making something common, one rational agent participating in the life of another. Society, for Thomas, is not a thing, but an activity. He quotes Augustine’s *De Doctrina Christiana*: «Everything that is not lessened by being imparted, is not, if it be possessed without being communicated, possessed as it ought to be possessed.» (*Contra Impugnantes*, I.4.) Cap 4 §14 A83 1265-70]

<sup>39</sup> See also Pius XI, *Casti connubii*, §12; AAS/22 (1930) at 544.

alty.<sup>40</sup> Divine rule is made visible in (1) mastery over one's own body, (2) dominion over things of the earth, (3) in reciprocal rule over one another's bodies. Interestingly, the first sign of the social *munus regale* is not the state but rather what the Pope calls the "proto-sacramental" institution of matrimony.

In *Mulieris Dignitate* (1988) he continues this line of inquiry into the difference between ruling things and ruling persons. With sin, the first note of ruling (self mastery) is eroded, and the second note of ruling (dominion over physical things) is extended to the rule of persons — in Genesis 3.16 ("he shall rule over you") it might look as though Adam now rules Eve by way of dominion appropriate to the rule over the things of the world. Thus, Genesis 3.16 must be compared with 1 Cor. 7.3-4, «For the wife does not rule over her own body, but the husband does; likewise, the husband does not rule over his own body, but the wife does.» Christ reveals the «royal dignity of service» by teaching that «to serve means to reign.»<sup>41</sup> Assuming in his own person «humanity as the inheritance of Adam,» Christ decisively answers the question posed in Psalm 8, *quid est homo?*<sup>42</sup> He «fully reveals man to himself,» among other ways, by restoring the institution of matrimony, relocating it in the rule of persons rather than the dominion over things. (In passing, we can note that the Pope frequently refers to the threefold concupiscence mentioned in 1 John 2.16 — lust, curiosity, and pride; these are the opposites of the three *munera Christi*: lust degrades the

<sup>40</sup> In *Dominus et Vivificantem* (1986), John Paul comments on a passage in *Gaudium et Spes*: «when God is forgotten the creature itself becomes unintelligible.» *Dominus et vivificantem*, §11, citing *Gaudium et Spes* §36. Among the things which become beclouded and distorted is man's vocation to rule and be ruled. The Pope turns to the issue of human conscience, created and redeemed to participate in divine rule. An alert reader will see that many of the themes later explored in *Veritatis Splendor* — the idea of "participated theonomy" and of human conscience as the "herald of a king" — were first explored in the encyclicals on the Trinity. Participated theonomy, *Veritatis Splendor*, §41, AAS/85 (1993), at 1166; the *nuncio* of a King, §58, AAS/85 at 1179 [citing Bonaventure, *In II Librum Sentent.*, dinst. 39, a. 1, q. 3]; see also his discussion of the *imago dei*, bearing the kingly predicate, §38, AAS/85 at 1164 [citing Gregory of Nyssa, *De hominis Opificio*, c. 4].

<sup>41</sup> *Mulieris Dignitate* §5 AAS/80 1661.

<sup>42</sup> *Id.*, §11, AAS/80 1679.

priestly offering of the body, curiosity degrades the *munus propheticum*, or the light of teaching, and pride degrades the *munus regale*, the virtue of kingly rule. By the created order, man has some share in these three *munera*, but in the rule of the God-Man, Jesus Christ, these natural endowments are not only clarified and healed by the medicine of grace, but are transfigured and elevated).

Modern political theology was shipwrecked on just this problem of failing to sort out the three kinds of *regalitas* — specifically, in relation to the family. Recall for a moment that modern contract theorists (Hobbes, Locke, Rousseau) assumed that legitimate power requires the location of a sovereign; moreover, they assumed that Christian theologians affirmed with one voice that the evidence or what they called “marks” of sovereignty are to be found chiefly in paternal power given to Adam. Bossuet, for instance, asserted that «all the world agrees that obedience, which is due to public power, is only found (in the Decalogue) in the precept which obliges one to honor his parents....and that the name ‘king’ is a father’s name.»<sup>43</sup> The Enlightenment thinkers criticized this idea because it seemed to be an ideology of monarchical absolutism.

But rather than asking the question whether the primary analogue of kingship is matrimony rather than paternal power, much less whether paternal power is mere dominion, the debate hurried to the inevitable conclusion that Adam is no king and that Genesis discloses nothing useful about ruling powers. The traditional theology of social roles, or *munera*, could be dismissed as despotism. And to counteract it, Enlightenment thinkers simply transferred the concept of dominion to the individual’s relation to himself; on this supposition, it was a small step to propose that legitimate rule of any sort can arise only by consent or contract; the social world, then, is to be built by acts of commutative justice — social forms and norms are mere constructions, legitimated by contractual negotiation.

<sup>43</sup> Bossuet, *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture* (1670), III.3. To be sure, Bossuet contends that kingship is service, but from the platform of an absolute power under God.

In the Apostolic Exhortation, *Familiaris Consortio* (1981) — subtitled, «On the *Munera* of the Christian Family<sup>44</sup> — the Pope says that although the “kingly mission” is not to be reduced to politics, the proper and unique vocation of the laity includes what he calls the *munus sociale et politicum*. This Exhortation was issued on the Feast of Christ the King; the preface of that liturgical feast is quoted in *LG* §36, where we also find the formula *cui servire regnare est* used so often by John Paul. Here, he quotes this formula again». <sup>45</sup> The laity are to order temporal things according to the *regnum Dei*.

The social role [*Sociale munus*] that belongs to every family pertains by a new and original right to the Christian family, which is based on the sacrament of marriage. By taking up the human reality of the love between husband and wife in all its implications, the sacrament gives to Christian couples and parents a power and a commitment to live their vocation as lay people and therefore to ‘seek the kingdom of God by engaging in temporal affairs and by ordering them according to the plan of God.’ [*Lumen gentium* §31]. The social and political role [*Sociale et politicum munus*] is included in the kingly mission of service in which Christian couples share by virtue of the sacrament of marriage, and they receive both a command which they cannot ignore and a grace which sustains and stimulates them.<sup>46</sup>

Here, John Paul follows the ontology first developed by Pius XI. The *iura* are located in the *munera*.

The Pope in *Familiaris* is not immediately interested in political constitutions, political parties, or a specific legislative agenda.

<sup>44</sup> *Familiaris Consortio: De Familiae Christianae Muneribus* (22 Nov. 1981); AAS/73 (1981).

<sup>45</sup> *Id.* §63, AAS/73 at 156.

<sup>46</sup> *Id.* §47, AAS/73 139.

Rather, he has two points in mind. First, despite the translator, John Paul wanted to make clear that social offices and vocations are not constructed out of abstract rights. Second, that *munus politicum* is properly the service of laity, not priests. The *munus regale* is analogical. The kingly service of a priestly hierarchy must be distinguished from the service of the laity in the temporal order. The virtues of social justice cannot be stripped from social roles.

These thoughts are made even more clear in *Christifidelis Laici* (1988).

A new aspect to the grace and dignity coming from Baptism is here introduced: the lay faithful participate [*participes*], for their part, in the threefold *munus* of Christ as Priest, Prophet and King. This aspect has never been forgotten in the living tradition of the Church, as exemplified in the explanation which St. Augustine offers for Psalm 26 [here follows a quote from Augustine]: «David was anointed king. In those days only a king and a priest were anointed. These two persons prefigured the one and only priest and king who was to come, Christ (the name “Christ” means “anointed”). Not only has our head been anointed but we, his body, have also been anointed ... therefore anointing comes to all Christians, even though in Old Testament times it belonged only to two persons. Clearly we are the Body of Christ because we are all “anointed” and in him are “christs”, that is, “anointed ones”, as well as Christ himself, “*The Anointed One*”». <sup>47</sup>

In medieval political theology, the venerable image of *sponsus* and *sponsa*, Christ and his bride, was diverted from its proper and original context, in the sacrament of baptism, and was made to define the relations between the prince and his state. The King was given a ring to signify his solemn marriage to the realm. Before the

<sup>47</sup> *Christifidelis Laici* — Apost Exhort (30 Dec. 1988) §14; AAS/81 (1989) at 410, Enchiridion Vaticanum vol. 11 at 1050.

age of Absolutism, the office of king exemplified the sanctified laity — these coronation rituals, properly understood, represented the dignities bestowed on every Christian at the time of his baptism. Interestingly, in his panegyric to Constantine, Eusebius of Caesarea contended that when Genesis teaches that man was made in the image and likeness of God it should be inferred that God made Adam and Eve not a political animal, but a *basilikon zoon*, a royal animal; hence, Eusebius reminds the reader that the restoration of the *imago dei* in Christ is a work participated by all baptized persons.<sup>48</sup> Though never entirely lost, the *munus regale* of the laity had been displaced before the Revolution destroyed the office of anointed kings. In early modernity, political Christendom devolved into an Old Testament model of two anointed rulers. As the Pope remarks, although the *munus regale* of the laity was never entirely forgotten, it was eclipsed, for all practical purposes, by the monarchs and their courts, who jealously guarded what they deemed an exclusive title to the kingly predicate.

From a theological point of view, political modernity did not fix the problem because it did not restore the status of *regalitas* to the people. Modern regimes might accommodate the anointing of priests so long as the *munus regale* of the priest is confined to a private or merely spiritual sphere. For their part, the baptized laity in modern times are considered citizens, whose chief responsibility is to legitimate political power — as a people, however, they reign without ruling. They have an abstract power, but no *munus regale*. Thus, the theological anthropology of participated royalty seems irrelevant to citizenship. Or, to put it in another way, the social residue that remains after we subtract the power of the state is deemed a merely private sphere. In Catholic thought, however, this cannot be true, at least not in the sense ordinarily given to the word “private.” For whether the *munera* proceed from natural law or from the roles immediately instituted by Christ, the offices, functions, and powers *are* under law. There is no such thing as a purely private person. Therefore, the state is not limited by a private sphere

<sup>48</sup> Tri. Orat. IV.



but rather by a truly, though analogously, public sphere of social forms and norms. This is why modern popes insisted that the plurality of social forms deserves not only immunity from state power but more importantly recognition as public entities having their own *propria*. On this view, the principle of subsidiarity has a social context in which to work.

#### IV.

John Paul continued the work of Pius XI, Pius XII, and the Vatican Council in putting issues of powers (*potestates*) and rights (*iura*) in the context of *munera*. Here we find perhaps the deepest and most searching element in modern Catholic social thought. It is prominently displayed in the new *Catechism of the Catholic Church*:

God has not willed to reserve to himself all exercise of power. He entrusts to every creature the *munera* it is capable of performing, according to the capacities of its own nature. This mode of governance ought to be followed in social life....those who govern human communities... should behave as ministers of divine providence. (§1884)

The idea of participated royalty, plurified in distinct *munera*, provide the context for the issues of social pluralism and subsidiarity. This social doctrine interweaves social theory, anthropology, political and moral philosophy, and several branches of theology with the ancient metaphysical theme of participation. It is extraordinarily synthetic. But there is a reason for the synthetic approach. By the time of the Second Vatican Council it was clear that Catholicism and Liberalism provided converging lines of support for the external organization of liberty: constitutionally limited government, human rights, and the role of free markets (provided that the market be subject to considerations of the common good). At the same time it was clear that anthropological foundations of liberty were quite divergent.

Gellner's "modular man," for example, is a man without *munera*. Civil society is not a theatre in which men freely respond to natural and supernatural *munera*, but quite the opposite; civil society is a zone of immunities from society itself. For good reason, therefore, Catholic social doctrine had to enrich and deepen the Church's understanding of the anthropology and social ontology. This effort practically defines the teachings of the current papal magisterium. If one reads an encyclical like *Centesimus annus* (1992), one will discern what is, by now, a familiar dialectic. On the one hand, the Church affirms the post-1945 western consensus about the external organization of liberty, while proposing a different conception of man and society. The principles of social pluralism and subsidiarity should be read in light of that dialectic.

The University of Tulsa  
600 South College  
Tulsa, OK 74104 (USA)

# EL MATRIMONIO CRISTIANO, VOCACIÓN SOBRENATURAL

Rafael DÍAZ DORRONSORO

---

**Sommario:** *I. Preámbulo* - *II. La vocación cristiana:* 1. La llamada divina. 2. Dios dejó al hombre en manos de su propia decisión. 3. La vocación en la Iglesia. 4. La diversidad de dones para la edificación del Pueblo de Dios - *III. La vocación matrimonial:* 1. El matrimonio y la vocación cristiana. 2. La celebración del matrimonio. a) La decisión de contraer matrimonio. b) El consentimiento matrimonial. 3. Los esposos tienen su propio don. a) La misión propia de los esposos cristianos. b) La santidad matrimonial - *IV. Conclusión.*

---

## I. Preámbulo

En continuidad con las enseñanzas del Concilio Vaticano II<sup>1</sup>, hoy es común referirse el matrimonio como una vocación. Sin embargo, la recepción de la doctrina conciliar en ámbitos académicos y especulativos no se presenta armónica, y nos encontramos ante un amplio panorama de pareceres diversos: desde quienes afirman que «querer introducir la expresión de “vocación cristiana al matrimonio” significaría no sólo alejarse del uso lingüístico de la Sagrada Escritura sino también de la concepción teológica general de la vocación»<sup>2</sup>; hasta quienes empleando el término vocación matrimonial afirman que «utilizamos este término en su sentido más propio y estricto: una llamada personal y singular de Dios, que da al sujeto

<sup>1</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Dog. *Lumen gentium*, 35 y Const. Past. *Gaudium et spes*, 47-52.

<sup>2</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Vocazione*, Rogate, Roma 1981, p. 67.

de esa llamada una misión concreta o le ofrece un proyecto de vida»<sup>3</sup>; pasando por otras posturas intermedias.

El lector encontrará en estas páginas una propuesta teológica positiva de la naturaleza vocacional del matrimonio cristiano, omitiendo su confrontación con otras comprensiones diferentes<sup>4</sup>. Comenzamos presentando las notas específicas que la Sagrada Escritura, el Magisterio y la reflexión teológica asignan al fenómeno vocacional; a continuación dirigimos la mirada al matrimonio cristiano para discernir qué notas esenciales de la vocación aparecen inherentes al sacramento, alcanzando de este modo a comprender la naturaleza vocacional del matrimonio cristiano.

## II. La vocación cristiana

Desde el primer relato de la creación del libro del Génesis, la Sagrada Escritura muestra la particular relación entre Dios y el hombre. Por absoluta liberalidad, Dios crea de la nada el universo y todo ser viviente, colocando al hombre sobre todas las criaturas visibles. Creado con un alma espiritual, a Su imagen y semejanza, es la «única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma»<sup>5</sup>, llamándola a «participar, por el conocimiento y el amor, en la vida de Dios»<sup>6</sup>.

Por la propia naturaleza de la comunión establecida —unión en el amor y en la verdad— ésta es ofrecida, no impuesta; y conlleva la responsabilidad moral de dar una respuesta libre a tal ofrecimiento divino. El ángel, espíritu puro, responde a Dios en un solo acto de su libertad. El hombre, por ser a la vez espiritual y corpóreo, crece en su conocimiento y amor, de modo que su respuesta a Dios se despliega a lo largo de toda su historia situada en el mundo y en la sociedad. Así, el problema de su destino último no queda tan sólo entre

<sup>3</sup> J. HERVADA, *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 713.

<sup>4</sup> Para una presentación de la discusión sobre la naturaleza teológica de la vocación matrimonial, remitimos al lector a nuestra obra *La naturaleza vocacional del matrimonio a la luz de la teología del siglo XX*, Apollinare Studi, "Dissertationes -Series Teologica", Roma 2001.

<sup>5</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 25.

<sup>6</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 356.

Dios y él, sino que entra también en juego el resto de la creación visible. El amor al prójimo es el segundo mandamiento de la ley de Dios. Tan semejante al primero, el amor a Dios (cf Mt 22, 37-40), que no pueden separarse y se fusionan en uno: el amor a Dios y al prójimo es el primero y el mayor mandamiento (cf Rm 13, 9-10; 1 Jn 4, 20). La respuesta del hombre a Dios en su relación con el mundo se resuelve de otra manera: Dios ha creado el mundo para el hombre y se lo ha entregado para que lo habite, sometiénolo a su servicio (cf Gen 1, 28-30; 9, 3). La tarea de humanización de la creación se constituye así en respuesta a la llamada divina a la existencia, rindiendo la gloria debida al Creador<sup>7</sup>.

Pero la Sagrada Escritura revela que la comunión última ofrecida por Dios al hombre va más allá de lo que éste puede alcanzar con sus solas fuerzas: Dios le invita a entrar en su vida íntima como hijo del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo. Por tanto, la ejecución de la voluntad salvífica de Dios, que «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tm 2, 4), es un regalo personal de Dios a cada persona. Y por designio divino se realiza en Cristo «porque uno solo es Dios y uno solo también el mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo hombre, que se entregó a sí mismo en redención por todos» (1 Tm 2, 5-6). «Esta vida prometida y dada a cada hombre por el Padre en Jesucristo, Hijo eterno y unigénito, encarnado y nacido “al llegar la plenitud de los tiempos” (Gal 4, 4) de la Virgen María, es el final cumplimiento de la vocación del hombre. Es de algún modo cumplimiento de la suerte que desde la eternidad Dios le ha preparado»<sup>8</sup>.

Vislumbramos así que el contenido teológico de la vocación del hombre no se reduce al anuncio de la voluntad salvífica universal de Dios, sino que también apunta al modo, totalmente gratuito, en que es ofrecida efectivamente la comunión divina al hombre. A continuación nos centramos en las enseñanzas paulinas sobre la llamada

<sup>7</sup> «Dios creó todo para el hombre, pero el hombre fue creado para servir y amar a Dios y para ofrecerle toda la creación»: *ibidem*, 358.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 18.

cristiana para penetrar con más hondura en la realidad del fenómeno vocacional.

### 1. *La llamada divina*

La carta a los Efesios<sup>9</sup>, después del saludo inicial, trae el siguiente canto de bendición: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en Cristo con toda bendición espiritual en los cielos, pues en Él nos eligió (ἐξελέξατο) antes de la creación del mundo para que fuéramos santos y sin mancha en su presencia, por el amor» (Ef 1, 4). El verbo ἐκλέγομαι (elegir o escoger) es un concepto bíblico que, en el Nuevo Testamento, significa la elección divina entre una multitud, realizada mediante la llamada de Dios a entrar en una nueva comunidad —la Iglesia— y a la salvación. En la carta a los Efesios se indica también que es una elección «en Cristo antes de la creación del mundo» para ser «santos y sin mancha en su presencia» (Ef 1, 4); y se añade: «Nos predestinó (προορίσας) a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad» (Ef 1, 5). Por tanto, la santidad para la cual Dios escogió a los cristianos consiste en la filiación divina adoptiva.

El verbo utilizado en el versículo cuarto y en el quinto es diverso. Al usar ahora προορίζω (predestinar) se añade a lo dicho sobre la elección que ésta es por disposición divina. Tanto la elección como la predestinación presuponen e incluyen un conocimiento desde toda la eternidad, «porque a los que de antemano conoció (προέγνω) también los predestinó (προώρισεν)» (Rm 8, 29). Es decir, existe un designio salvífico divino personal desde antes de la creación del mundo, que comprende un reconocimiento y aprobación de la persona (cf 1 Cor 8, 3; 13, 12; Gal 4, 9; 1 Tim 3, 19), manifestándose en una predestinación.

<sup>9</sup> Seguimos principalmente los siguientes comentarios exegéticos de la Carta a los Efesios: F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, (Biblioteca Biblica, 15) Queriniana, Brescia 1994; R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, Dehoniane, (Scritti delle Origini Cristiane, 10) Bologna 1988; H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, (Commentario Teologico del Nuovo Testamento, X/2) Paideia, Brescia 1973<sup>2</sup>.

Deteniéndonos todavía en el quinto versículo, conviene señalar lo escrito literalmente sobre la elección: que ésta es «mediante Jesucristo y para Él» (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν). Este «mediante Jesucristo» puede entenderse como por obra de su redención y en la recepción del Espíritu Santo (cf Rm 8, 14 s. y Gal 4, 4 s.), o también porque el cristiano es hecho hijo de Dios incorporándose en Cristo. De cualquier modo, la mediación señalada en la carta revela que la elección eterna es por pura gracia divina sin mérito alguno del cristiano. Fijándonos en el «para Él», no es posible establecer con certeza si se refiere a Dios o a Cristo, pues en ambos casos la afirmación posee un pleno sentido. La interpretación en sentido cristológico no sería exclusiva de este texto, pues también en Col 1, 20 se afirma que todas las cosas han sido reconciliadas mediante Cristo y para Cristo. Si nos mantenemos en esta explicación, se concluye que la finalidad de la elección es Cristo. ¿Cómo entender esta ordenación? Si recurrimos a la carta a los Romanos encontramos una explicación plausible. En ésta se enseña que Dios «a los que de antemano conoció también los predestinó para que lleguen a ser conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que él fuese primogénito entre muchos hermanos» (Rm 8, 29). Podemos entender la ordenación del cristiano a Cristo en cuanto ha sido llamado y elegido para ser conforme al Hijo de Dios.

La carta a los Romanos apenas citada continúa: «A los que predestinó (προώρισεν), también los llamó (ἐκάλεσεν); y a los que llamó (ἐκάλεσεν), también los justificó (ἐδικαίωσεν); y a los que justificó (ἐδικαίωσεν), también los glorificó (ἐδόξασεν)» (Rm 8, 30). En San Pablo, la última sentencia «suena peculiar tanto en relación al concepto de δοξάζειν, que tiene un sello casi juaneo y aquí significa “introducir y acoger en la δόξα”, como en relación al aoristo, que designa la δοξάζειν como un hecho cumplido. ¿La δόξα no es por tanto sólo futura? ¿Y la glorificación no es solamente esperanza? ¿Y la gloria no es solamente objeto de nuestra espera y de nuestro deseo? Ciertamente no. Y no se trata solamente de “una anticipación triunfal”, como frecuentemente se entiende (así, por ejemplo, Köhl, H. W. Schmidt, Lagrange), sino, y así puede afirmarse, de una anticipación gratuita concedida por Dios, la cual no sólo

expresa la *certitudo futuri* (Tommaso; cf Lietzmann, Michel y otros), sino que designa un acontecimiento presente y actual»<sup>10</sup>. Es decir, el cristiano no solamente es un predestinado y un llamado en el tiempo presente, sino que también ha recibido ya la herencia eterna con la llamada, aunque su plena realización se alcanzará en el futuro. Como se afirma en otros escritos paulinos, el cristiano ya es imagen de Cristo en el tiempo presente, pues ya ha recibido el Espíritu Santo prometido por quien ha obtenido la remisión de los pecados (cf Ef 1, 7) y se ha revestido del hombre nuevo en Cristo (cf Ef 1, 13-14 y Rm 8).

Detengámonos a continuación en el verbo καλέω (llamar), que acaba de aparecer en el texto citado de la carta a los Romanos. En varias cartas paulinas aparece empleado como llamada divina dirigida a los cristianos, quienes, precisamente por ello, a veces son denominados como los llamados (cf 1 Cor 1, 24). En Rm 8, 30, καλέω está íntimamente ligado al eterno designio divino que todo prevé y del cual todo depende, y no es sino su ejecución. Con sentidos derivados de este verbo, aparece empleado el sustantivo κλήσις (vocación), que en las enseñanzas paulinas posee un significado teológico muy relevante. En la carta a los Efesios se emplea tres veces. En primer lugar cuando, tras mostrar la bendición de Dios sobre los cristianos, se ruega a Jesucristo para que les ilumine y les haga comprender «cuál es la esperanza de su llamada (κλήσεως)» (Ef 1, 18). Más adelante se emplea dos veces, cuando se insiste de nuevo que «habéis sido llamados (ἐκλήθητε) a una sola esperanza, la de vuestra vocación (κλήσεως)» (Ef 4, 4). El contenido de la esperanza es lo

<sup>10</sup> Y continua el autor: «Come la δόξα nell'«evangelo della gloria di Cristo» brillata — quale concretizzazione dell'illuminata conoscenza della gloria di Dio — sul volto di Gesù Cristo (2 Cor 4, 4.6), così noi, rivolti al Kyrios e al suo Spirito e contemplando la δόξα nello specchio dell'evangelo, già ora veniamo trasmutati, da gloria a gloria, nell'essenza gloriosa di Cristo (2 Cor 3, 16 ss.). Quindi essa ci ha già afferrati e abbracciati. L'esistenza cristiana di esseri chiamati e giustificati è già entrata nel gorgo della gloria traboccante» H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, (Commentario Teologico del Nuovo Testamento, VI) Paideia, Brescia 1982, p. 450. Esta interpretación también la mantienen, por ejemplo: A. FITZMYER, *Romans: a New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible, 33) Doubleday, Garden City 1993, p. 526; y J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, (Word Biblical Commentary, 38a) Word, Dallas 1988, pp. 485-486.



explicado en la bendición inicial: la filiación divina. Con la llamada, el cristiano queda efectivamente ordenado a la salvación, constituido en heredero de la promesa futura. Por tanto, la llamada tiene una dimensión escatológica interna. Pero, como hemos visto, los bienes futuros ya son participados por los cristianos pues, en virtud de la llamada, ya han sido justificados y glorificados, ya han sido constituidos en hijos de Dios<sup>11</sup>.

¿Cuál es la relación entre vida futura y presente? La encontramos en el siguiente versículo de la misma carta a los Efesios: «Así, pues, os ruego yo, el prisionero por el Señor, que viváis una vida digna de la vocación (κλήσεως) a la que habéis sido llamados (ἐκλήθητε)» (Ef 4, 1). Es más, la recepción de la herencia futura depende del modo en que se hayan comportado en este tiempo de espera, como se indica en la segunda carta a los Tesalonicenses cuando, tras afirmar que el veredicto del juicio final de condena o gloria será según las obras, se añade: «También por eso oramos en todo momento por vosotros, para que nuestro Dios os haga dignos de su vocación (κλήσεως)» (2 Tes 1, 11). La fidelidad a la vocación conduce al cristiano a la consecución de la esperanza a la que está destinado en virtud de la llamada. Por ello, aunque Dios dirige su llamada al fiel en un momento preciso, no se extingue después, sino que permanece continuamente, de modo que el cristiano, en su vida, recorre el camino de su llamada sin que jamás sea totalmente poseída. Solamente al final de la vida la llamada será ofrecida al cristiano como don plenamente definitivo: la llamada lo introduce en un camino de santidad que tan sólo al final de los tiempos alcanzará su plenitud.

<sup>11</sup> «Il concetto di chiamare non ha alcuna rilevanza nella lingua profana. Pure nei LXX non assume un valore speciale; anche là dove il soggetto che chiama è Dio, la scena acquista una speciale solennità non in forza del verbo, ma per l'intervento divino. Non molto diverso è il quadro che si ha in gran parte del N.T. Solo nell'epistolario paolino il vocabolo fa un salto di qualità e indica il gesto divino di particolare provvidenza, a seguito del quale uno viene eletto e stabilito nella via della salvezza (Rm 11, 29; Fil 3, 14; 2 Ts 2, 14). In 2 Tm 1, 9 la vocazione è già salvezza essa stessa, essendo accordata "in Cristo Gesù" come attuazione del proposito eterno e della grazia divina»: F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, cit., p. 126.

Tras lo dicho podemos concluir que la vocación cristiana es la introducción en la salvación obtenida por Cristo, en ejecución de una elección eterna soberana y gratuita de Dios, que hace santo, hijo de Dios, heredero de las promesas eternas divinas. Salvación ligada a la esperanza del Reino futuro, pero ya operada en el tiempo presente y, en virtud de la cual, el cristiano abandona la antigua conducta del hombre viejo y se reviste del hombre nuevo, fortaleciendo su propia vocación y elección (cf Ef 4, 22-24; 2 P 1, 10).

## 2. Dios dejó al hombre en manos de su propia decisión

Hemos indicado que la vocación tan sólo quedará plenamente acabada con la entrada en la eternidad tras la muerte. El designio divino se va progresivamente revelando a lo largo de toda la existencia, mientras el hombre, en su intimidad y bajo la mirada divina, va adhiriéndose espontáneamente a los requerimientos divinos<sup>12</sup>. Ello supone atribuir a la libertad del hombre un verdadero papel en la configuración de la personal vocación; es más, «*la libertad es esencial para la vocación*, una libertad que en la respuesta positiva se cualifica como adhesión personal profunda, como donación de amor —o mejor como re-donación al Donador: Dios que llama— esto es, como oblación. “A la llamada —decía Pablo VI— corresponde la respuesta. No puede haber vocaciones, si no son libres, es decir, si no son ofrendas espontáneas de sí mismo, conscientes, generosas, totales” (*Mensaje para la V jornada mundial de oración por las vocaciones sacerdotales* (19 abril 1968): *Insegnamenti*, VI (1968), 134-135)»<sup>13</sup>.

En la carta a los Efesios también aparece reflejada la interacción divina y humana en la constitución de la vocación cristiana, cuando después de dejar claro al inicio de la epístola que la condición cristiana es consecuencia de una elección y predestinación divina (cf Ef

<sup>12</sup> «Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a este, alcance la plena y bienaventurada perfección»: CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 17. También *ibidem*, 14.

<sup>13</sup> JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Pastores dabo vobis*, 36.

1, 4-5), se indica que también es fruto de la escucha y aceptación de la palabra salvadora: «Por Él también vosotros, una vez oída la palabra de la verdad —el Evangelio de nuestra salvación—, al haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo prometido» (Ef 1, 13). En la carta se introduce tanto la predestinación de Dios como la libertad del hombre porque se muestra la prioridad divina de la condición cristiana teniendo como punto de partida, precisamente, la efectiva situación de bautizado<sup>14</sup>. Por ello que las enseñanzas paulinas, al presentar al cristiano como llamado, lo hacen implicando juntamente el designio eterno divino con la acogida del mensaje evangélico y el bautismo.

Para proyectar un poco de luz sobre el misterio de la armonía del papel de ambas libertades en la configuración de la vocación, permaneciendo la divina como prioritaria, podemos acudir a la misma carta a los Efesios. En ésta, como acabamos de ver, se señala que los cristianos fueron sellados con el Espíritu prometido «al haber creído», y que «por gracia han sido salvados mediante la fe» (Ef 2, 8). La obediencia de la fe se descubre en estos textos como la adhesión libre del cristiano a Dios con la que alcanza su salvación. De este modo, la vocación cristiana es un caminar en la fe hasta alcanzar la visión (cf 2 Cor 5, 7). Teniendo entonces presente que la fe es un don gratuito que hace Dios al hombre y, simultáneamente, un acto humano pues es la persona quien realiza el acto de fe cooperando a la gracia, podemos afirmar que verdaderamente el cristiano alcanza su salvación y fortalece su vocación mediante el uso de su libertad, sin desvirtuar lo más mínimo la prioridad y la gratuidad divina. «Dios quiere que la libertad de la persona intervenga no sólo en la respuesta, sino también en la configuración de la vocación misma. En toda reflexión teológica sobre la vocación personal se proyecta el misterio de la acción eterna de Dios en la temporalidad del mundo; y es dentro de la oscura luminosidad de este misterio como podemos entender de algún modo que Dios llama, “desde antes de la constitución del mundo”, también mediante la libre elec-

<sup>14</sup> Cf. R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, cit., p. 91.

ción de la persona llamada, siendo esta elección fruto de la libertad humana y de la gracia divina»<sup>15</sup>.

### 3. *La vocación en la Iglesia*

La fe es un acto personal, pero no es un acto aislado sino que acontece siempre en la Iglesia: «Fue voluntad de Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente»<sup>16</sup>. La inseparabilidad entre vocación cristiana y convocación en la Iglesia la encontramos sintetizada en la carta a los Efesios, cuando tras animar a los cristianos a mantener una vida digna de la vocación a la que han sido llamados, se añade: «Siendo un solo Cuerpo y un solo Espíritu, así como habéis sido llamados a una sola esperanza, la de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos: el que es sobre todos los seres, por todos y en todos» (Ef 4, 4-6)<sup>17</sup>.

Esta particularidad de la vocación cristiana motiva que frecuentemente se la denomine como vocación común. Se expresa así lo común de la llamada divina recibida por cada fiel cristiano y que les constituye en comunidad: todos son hijos del único Dios Padre, profesan una sola fe y un solo bautismo, poseen la misma esperanza, y constituyen un solo pueblo: la Iglesia, de la cual reciben la fe y los sacramentos. Pero aun siendo común, es única e irrepetible para cada cristiano, pues al ser omnicomprensiva de la existencia humana, cada acontecimiento y circunstancia de la propia vida es un momento del dialogo vocacional entre Dios y la criatura.

<sup>15</sup> F. OCÁRIZ, *La vocación al Opus Dei como vocación en la Iglesia*, en AA.VV., *El Opus Dei en la Iglesia*, Rialp, Madrid 1993, p. 152.

<sup>16</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. Dog. *Lumen gentium*, 9.

<sup>17</sup> La primera comunidad de cristianos se designó precisamente con el término *ekklesia* para significar que era el nuevo pueblo de Dios convocado por una llamada divina gratuita en Cristo: cf. X. LÉON-DUFOUR (dirigido por), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967<sup>4</sup>, p. 356.

#### 4. *La diversidad de dones para la edificación del Pueblo de Dios*

La carta a los Efesios continúa encareciendo a los cristianos a mantenerse fieles a su vocación precisando: «A cada uno de nosotros, sin embargo, ha sido dada la gracia en la medida en que Cristo quiere otorgar sus dones. Por esto dice: subiendo a lo alto llevó cautiva a la cautividad y concedió dones a los hombres. Él constituyó a algunos como apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, para que trabajen en perfeccionar a los santos cumpliendo con su ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al hombre perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo» (Ef 4, 7-13). Estos dones divinos concedidos al cristiano entran a constituirse en parte integrante de la vocación cristiana personal: no le añaden algo perfeccionándola, sino que se integran en ella como momentos particulares de su despliegue temporal. Tal como nos muestran las enseñanzas paulinas, estos dones se otorgan para la edificación del Cuerpo de Cristo. Por eso, siguiendo la clasificación elaborada por la escolástica, los podemos denominar como carismas, es decir, dones sobrenaturales concedidos para el bien de la comunidad.

Mirando la pluralidad de miembros del Pueblo de Dios, hoy es doctrina común establecer una triple diversidad: laicos, sacerdotes y religiosos. El magisterio las denomina como vocaciones paradigmáticas, dado «que todas las vocaciones particulares, bajo uno u otro aspecto, se refieren o se reconducen a ellas, consideradas separadamente o en conjunto, según la riqueza del don de Dios»<sup>18</sup>. Tal como el texto está redactado, con la expresión vocación paradigmática no se pretende indicar de modo inmediato el don divino, sino otra realidad aneja a él: algunos elementos eclesiales integrantes de las vocaciones propias y personales. No se está designando, por tanto, el acto divino de llamar; de modo que es un uso secundario y menos radical del de vocación personal<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Vita consecrata*, 31.

<sup>19</sup> De por sí, vocación significa «la llamada que Dios dirige al hombre singular: es, por tanto, algo individual y concreto. En la medida en que esa llamada revela al hombre la

Observando las enseñanzas magisteriales en su conjunto, podemos determinar la naturaleza eclesial de las diferentes vocaciones paradigmáticas en la diversa colaboración específica de cada una a la misión de la Iglesia. La tarea propia de los laicos es buscar el Reino de Cristo ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios. Su fundamento adecuado es la consagración bautismal y crismal<sup>20</sup>. En cambio, «los *ministros ordenados*, además de esta consagración fundamental, reciben la consagración en la Ordenación para continuar en el tiempo el ministerio apostólico. Las *personas consagradas*, que abrazan los consejos evangélicos, reciben una nueva y especial consagración que, sin ser sacramental, las compromete a abrazar —en el celibato, la pobreza y la obediencia— la forma de vida practicada personalmente por Jesús y propuesta por Él a los discípulos»<sup>21</sup>.

Con lo apenas dicho, surge inmediatamente una pregunta. El fundamento teológico de la misión eclesial del sacerdote y del religioso es la diversa naturaleza de la nueva consagración recibida. Ahora bien, porque la consagración bautismal, común a todos los

voluntad de Dios y le da a conocer el sentido de su ser en el mundo, lo coloca en relación con esa diversidad de instituciones, ambientes, tareas, etc. [...] De ahí que se hable también de vocación usando la palabra con un alcance por así decir institucional, como cuando decimos vocación sacerdotal, vocación laical, vocación a una orden religiosa o a una institución de otro tipo, etc. Es obvio que aquí la palabra no indica ya el acto divino de llamar, sino que designa tareas o realidades sociales a las que se puede ser llamado»: J.L. ILLANES, *Mundo y santidad*, Rialp, Madrid 1984, p. 114.

<sup>20</sup> Cf. JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Vita consecrata*, 31; IDEM, Exhort. Apost. *Christifideles laici*, 10-15. En esta última Exhortación Apostólica se fundamenta este carácter peculiar y propio de la misión del fiel laico mostrando la índole secular de la Iglesia. «La Iglesia, en efecto, vive en el mundo, aunque no es del mundo (cf. Jn 17, 16) y es enviada a continuar la obra redentora de Jesucristo; la cual, “al mismo tiempo que mira de suyo a la salvación de los hombres, abarca también la restauración de todo el orden temporal” (CONCILIO VATICANO II, Dec. *Apostolicam actuositatem*, 5)». Así, «la índole secular del fiel laico no debe ser definida solamente en sentido sociológico, sino sobre todo en sentido teológico. El carácter secular debe ser entendido a la luz del acto creador y redentor de Dios, que ha confiado el mundo a los hombres y a las mujeres, para que participen en la obra de la creación, la liberen del influjo del pecado y se santifiquen en el matrimonio o en el celibato, en la familia, en la profesión y en las diversas actividades sociales»: JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Christifideles laici*, 15.

<sup>21</sup> IDEM, Exhort. Apost. *Vita consecrata*, 31.

cristianos, es un fundamento adecuado de la vocación laical, su diversidad teologal hay que buscarla en una realidad distinta a la consagrante. ¿Cuál es? Juan Pablo II, retomando las enseñanzas del Concilio Vaticano II, afirmará que es su índole secular<sup>22</sup>.

El magisterio indica además la estrecha relación entre misión en la Iglesia y perfección cristiana. Por ello enseña que los fieles laicos, por el bautismo, son llamados a la perfección cristiana; pero «deben santificarse en la vida profesional y social ordinaria. Por tanto, para que puedan responder a su vocación, los fieles laicos deben considerar las actividades de la vida cotidiana como ocasión de unión con Dios y de cumplimiento de su voluntad»<sup>23</sup>. Los sacerdotes y religiosos también reciben esta misma llamada bautismal a la perfección cristiana; sin embargo están obligados de manera especial a alcanzarla por la nueva consagración recibida, y según las modalidades originales derivadas de la misión propia a la que son habilitados por tal consagración<sup>24</sup>.

Es conveniente insistir en que los carismas, o dones sobrenaturales de servicio, son otorgados gratuitamente para el bien del Pueblo de Dios, y no para la consecución de una mayor o menor santidad en la Iglesia. El Concilio Vaticano II enseña que todos los cristianos están llamados a la misma y única santidad en virtud de la vocación bautismal recibida. Si existiese algún carisma cuyo fin fuese la santidad, todos los cristianos, en virtud de su vocación recibida con el bautismo, estarían llamados a ese don. Hay, sin embargo, diversos caminos para alcanzar la perfección cristiana. Pero éstos

<sup>22</sup> «Pero la común dignidad bautismal asume en el fiel laico una modalidad que lo distingue, sin separarlo, del presbítero, del religioso y de la religiosa. El Concilio Vaticano II ha señalado esta modalidad en la índole secular: “el carácter secular es propio y peculiar de los laicos” (CONCILIO VATICANO II, Const. Dog. *Lumen gentium*, 31)»: IDEM, Exhort. Apost. *Christifideles laici*, 15.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 17.

<sup>24</sup> Cf. IDEM, Exhort. Apost. *Pastores dabo vobis*, 19-20; IDEM, Exhort. Apost. *Vita consecrata*, 35. Es importante reseñar que el magisterio no indica que los sacerdotes y religiosos están llamados por su vocación específica a una mayor santidad, sino que, por la particular misión sagrada recibida en la Iglesia, están más obligados a buscar la santidad a la que son llamados por el bautismo.

son originados por el modo concreto de vida determinado por la fidelidad a la tarea específica que conlleva el don divino recibido.

Otra cuestión pertinente que debemos afrontar es el modo en que la llamada divina alcanza al cristiano según la naturaleza de los dones divinos recibidos, y que reconducen su vocación propia y personal a una u otra vocación paradigmática. El sacerdocio y la vida religiosa conllevan una nueva consagración, un don particular divino sobrenatural. Por ello, la decisión personal de ser sacerdote o entrar en la vida religiosa, según Juan Pablo II, no puede ser consecuencia de motivos y circunstancias puramente humanos, sino fruto de una elección divina previa que llama porque quiere y a quien quiere. Con la llamada, además, Dios concede la gracia que sana y eleva a la libertad humana capacitándola para acoger el don divino que se le ofrece. Así, la prioridad en ambas vocaciones es divina, desafiando la libertad del hombre<sup>25</sup>; aunque sin libertad, no hay vocación alguna.

Los fieles corrientes, sin embargo, pertenecen al estado laical por el bautismo recibido. Y es el mundo donde viven, tal como afirma Juan Pablo II, «el lugar en que les es dirigida la llamada de Dios: “*Allí son llamados por Dios*” (Concilio Vaticano II, Const. Dog. *Lumen gentium*, 31) [...]». De este modo, el “mundo” se convierte en el ámbito y el medio de la vocación cristiana de los fieles lai-

<sup>25</sup> «Si la vocación sacerdotal testimonia, de manera inequívoca, la primacía de la gracia, la decisión libre y soberana de Dios de llamar al hombre exige respeto absoluto, y en modo alguno puede ser forzada por presiones humanas, ni puede ser sustituida por decisión humana alguna. La vocación es un don de la gracia divina y no un derecho del hombre [...]. De este modo, queda excluida radicalmente toda vanagloria y presunción por parte de los llamados (cf. Heb 5, 4 ss) los cuales han de sentir profundamente una gratitud admirada y conmovida, una confianza y una esperanza firmes, porque saben que están apoyados no en sus propias fuerzas, sino en la fidelidad incondicional de Dios que llama»: IDEM, Exhort. Apost. *Pastores dabo vobis*, 36. «Este es el sentido de la vocación a la vida consagrada: una iniciativa enteramente del Padre (cf. Jn 15, 16), que exige de aquellos que ha elegido la respuesta de una entrega total y exclusiva»: IDEM, Exhort. Apost. *Vita consecrata*, 17. «Es el Espíritu quien suscita el deseo de una respuesta plena; es Él quien guía el crecimiento de tal deseo; llevando a su madurez la respuesta positiva y sosteniendo después su fiel realización; es Él quien forma y plasma el ánimo de los llamados, configurándolos a Cristo casto, pobre y obediente, y moviéndolos a acoger como propia su misión»: *ibidem*, 19.



cos [...]. No han sido llamados a abandonar el lugar que ocupan en el mundo. El bautismo no los quita del mundo [...]; sino que les confía una vocación que afecta precisamente a su situación intramundana»<sup>26</sup>.

Si leemos con detenimiento la primera carta a los Corintios, se alcanza a descubrir que también es doctrina bíblica que las condiciones y circunstancias de vida humana no quedan al margen de la vocación cristiana<sup>27</sup>. El pasaje central de la carta en este sentido es el versículo 20 del capítulo séptimo, que forma parte de un conjunto de versículos con unidad de sentido, que van desde el 17 hasta el 24. El capítulo séptimo comienza aclarando algunas cuestiones doctrinales sobre la virginidad y el matrimonio, interrumpiendo el discurso en el versículo 17, para ser retomado a partir del 25. En el inciso se amplía el objeto del discurso a dos condiciones de vida particulares: ser circunciso o no, ser esclavo o libre (cf vv. 18-19); y se introduce escribiendo: «Por lo demás, que cada uno permanezca en la condición que le asignó el Señor, en la que tenía cuando le llamó Dios. Así lo dispongo en todas las iglesias» (1 Cor 7, 17). Queda así esclarecido que las condiciones de vida en las que se encontraba el cristiano antes de la conversión no quedan anuladas, sino que forman parte del designio salvador de Dios para con el fiel cristiano. ¿De qué modo? La respuesta la encontramos en el versículo 20.

«Cada uno permanezca en la vocación (κλήσει) en que fue llamado (ἐκλήθη)» (1 Cor 7, 20). Por el contexto precedente, el sustantivo κλήσις se refiere a la condición social del cristiano. Ésta ha sido la opinión más generalizada desde la época patristica, y puede afirmarse que es la opinión común entre los exégetas. Excepto en esta ocasión, en las cartas paulinas siempre se usa κλήσις para indicar la vocación cristiana, con el significado que ya hemos analizado.

<sup>26</sup> IDEM, Exhort. Apost. *Christifideles laici*, 15.

<sup>27</sup> Seguimos las interpretaciones dadas en los siguientes estudios: M.A. TABET, *La santificazione nella propria condizione di vita (Commento esegetico di 1 Cor 7, 17-24)*, en "Romana" 6 (1988), pp. 169-176; G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, (Scritti delle Origini Cristiane, 7) Dehoniane, Bologna 1995, pp. 344-351; y K.VL. TRUHLAR, *Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum*, Universitas Gregoriana, Romae 1960, pp. 35-37.

No parece entonces probable que ahora, y por única vez en todo el epistolario paulino, se limite su contenido a un mero sentido profano. San Pablo enseña que la vocación cristiana debe realizarse en y a través de la vocación humana; que la condición social pertenece al designio divino salvador especificando desde dentro la vocación cristiana. Este análisis se ve confirmado con lo escrito en el versículo 17: que esa condición ha sido asignada por Dios al cristiano. Por tanto, el fiel bautizado corriente permanece en la condición de vida que poseía antes de la llamada a la fe conforme al designio divino, llevando a cumplimiento su vocación cristiana en y a través de esas condiciones de vida<sup>28</sup>.

### III. La vocación matrimonial

Con las precedentes consideraciones sobre el fenómeno vocacional, hemos alcanzado a discernir su estatuto teológico que nos permite afronta a continuación con rigor el carácter vocacional del matrimonio cristiano.

#### 1. *El matrimonio y la vocación cristiana*

Cuando algunos fariseos se acercaron a Jesús preguntándole si era lícito al hombre repudiar a su mujer por cualquier motivo, el Señor lo negó argumentando que el hombre no puede separar lo que Dios ha unido (cf Mt 19, 6). Esta razón carecería de sostenimiento alguno si el dato argumentativo no se aplicase a todo matrimonio; es decir, si Dios no fuese el autor de cada matrimonio. El Concilio Vaticano II así lo enseña afirmando que todo vínculo conyugal es

<sup>28</sup> «No lo dudéis, hijos míos: cualquier modo de evasión de las honestas realidades diarias es para vosotros, hombres y mujeres del mundo, cosa opuesta a la voluntad de Dios.

«Por el contrario, debéis comprender ahora —con una nueva claridad— que Dios os llama a servirle *en y desde* las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana: en un laboratorio, en el quirófano de un hospital, en el cuartel, en la cátedra universitaria, en la fábrica, en el taller, en el campo, en el hogar de familia y en todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día»: BEATO JOSEMARÍA, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1968, n. 114.

sagrado y no depende del libre arbitrio de los hombres<sup>29</sup>. Por tanto, la comunidad conyugal nace por un acto positivo de la voluntad divina que, por su trascendencia del tiempo, corresponde a la ejecución de un designio eterno de Dios: «Desde siempre Dios piensa y quiere, es decir ama, este hombre y esta mujer (y no en general, sino este hombre y esta mujer concretos) como “pareja”, como profundamente unidos para la realización de un designio que pide su obrar, y previamente su vida, unidos»<sup>30</sup>. Entonces, «debe afirmarse la existencia de un designio de Dios sobre los esposos, un designio que se les revela y se les propone como una verdadera y propia “vocación”»<sup>31</sup>.

Simultáneamente a la acción divina en la celebración del matrimonio, se da el consentimiento de los esposos: el acto humano por el cual se dan y se reciben mutuamente estableciéndose la íntima comunidad conyugal<sup>32</sup>. De este modo observamos que, en la celebración del matrimonio, se hace efectiva la llamada divina al matrimonio a la vez que los esposos se entregan libremente; es, por tanto, el momento constitutivo de la propia vocación matrimonial. «Antes de casarse la perspectiva del estado matrimonial se presenta como correspondiente al proyecto de Dios, primero, en términos genéricos, en cuanto la persona percibe en sí la inclinación natural de los hombres y mujeres a unirse conyugalmente; después, en la historia personal, se abre el capítulo del enamoramiento hasta la decisión de casarse. Esta historia, juzgada a la luz de la fe en Dios y de su providencia sobre sus hijos, puede inducir a pensar que esta decisión concreta de unirse en matrimonio corresponde al designio divino sobre el sujeto de tal decisión. De todos modos, los signos ordinarios de la voluntad divina no son todavía definitivos y ésta no se presenta

<sup>29</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 48.

<sup>30</sup> D. TETTAMANZI, *Esiste una “vocazione” al matrimonio?*, en “La famiglia” 38 (1973), p. 139.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 125. Otros autores que se sitúan en esta misma óptica para afirmar la dimensión vocacional del matrimonio son D. LEAL, *On Marriage as Vocation*, Grove, Cambridge 1996; y R. FALSINO, *La liturgia nuziale e il suo significato teologico*, en AA.VV., *Matrimonio e verginità*, O.R., Milano 1976, pp. 16-39.

<sup>32</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 48.

como obligatorias hasta que se celebra el matrimonio; desde este momento, el designio divino se hace cierto, para los nuevos esposos el camino de su vida cristiana que les conducirá a la gloria eterna está ya determinado por el sacramento del matrimonio, fuente segura de gracia para ellos»<sup>33</sup>.

De lo dicho se concluye que la vocación matrimonial es llamada a un matrimonio concreto: al celebrado. No se debe por tanto reducir la realidad teológica de la vocación matrimonial a una llamada al matrimonio en abstracto, es decir, al estado matrimonial. Esta reducción lleva, además, a un absurdo: puesto que «la vocación al matrimonio se inscribe en la naturaleza misma del hombre y de la mujer, según salieron de la mano del Creador»<sup>34</sup>, admitir que se incluye el acto de llamar en la vocación al matrimonio considerada como llamada al estado de vida conyugal y familiar, conlleva suponer que, excepto los incapacitados para el matrimonio, todos los hombres tienen vocación matrimonial, lo cual es negado por la existencia de personas célibes por el Reino de los Cielos.

Ello no conduce a negar la validez de los numerosos estudios comparativos entre matrimonio y virginidad, donde se consideran ambos dones como vocaciones en abstracto. Tal como ha puesto de relieve el Concilio Vaticano II, la peculiaridad de la dimensión sexual del hombre, sanada y elevada por la gracia, aporta un fundamento antropológico y teológico a esta visión. Considerados en abstracto, tanto el matrimonio como la virginidad aparecen como dones sobrenaturales complementarios —el primero sacramental y el segundo carismático— en la economía de la redención, autorizando su estudio comparativo. Pero entonces, refiriéndonos ahora a su dinámica vocacional, no se indica la realidad de la llamada personal; tan sólo se describen los elementos eclesiológicos que integran la vocación personal del cristiano casado por su condición de esposo, y del cristiano célibe por su condición de haber renunciado al matrimonio por el Reino de los Cielos. En este caso se están considerando el matrimonio y la virginidad como vocaciones particulares en el

<sup>33</sup> A. MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida*, Palabra, Madrid 1997, p. 197.

<sup>34</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1603.

sentido definido con anterioridad, sin incluir el acto de llamar. Sin embargo no son, según las enseñanzas magisteriales, vocaciones paradigmáticas. Es decir, son vocaciones particulares que pueden referirse o reconducirse a una de las tres vocaciones paradigmáticas sin identificarse plenamente con ninguna de ellas.

Lo afirmado hasta ahora se extiende también al matrimonio natural. No podemos olvidar que el matrimonio fue instituido al principio de la creación, y su elevación a sacramento en la economía de la redención asume la realidad natural sin destruirla. Puesto que la realidad natural es el soporte del sacramento del matrimonio, si no poseyese una dimensión vocacional inherente, difícilmente podría adquirirla por su elevación sacramental.

La peculiaridad del matrimonio cristiano de ser el sacramento de una realidad que existe desde los orígenes del género humano, hace que la vocación matrimonial de los esposos cristianos aparezca inmediatamente ligada a la vocación laical: el sacramento del matrimonio, «asumiendo la realidad humana del amor conyugal en todas sus implicaciones, capacita y compromete a los esposos y a los padres cristianos a vivir su vocación de laicos, y por consiguiente a “buscar el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios” (Concilio Vaticano II, Const. Dog. *Lumen gentium*, 31)»<sup>35</sup>. Pero siendo la familia la célula de la sociedad civil, la mayor contribución de los esposos cristianos en la realización de esta tarea propia de los laicos es testimoniar «la alianza pascual de Cristo, mediante la constante irradiación de la alegría del amor y de la certeza de la esperanza, de la que debe dar razón: “la familia cristiana proclama en voz alta tanto las presentes virtudes del reino de Dios como la esperanza de la vida bienaventurada” (Concilio Vaticano II, Const. Dog. *Lumen gentium*, 35)»<sup>36</sup>.

El matrimonio-sacramento, sin embargo, no se identifica con el matrimonio natural, sino que posee una nueva dignidad. Tan sólo el matrimonio de los bautizados confiere una gracia y una misión que tiene como término la comunidad eclesial, y forma parte de aquella

<sup>35</sup> JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Familiaris consortio*, 47.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 52.

esfera de la vida nueva a la cual se entra con la llamada a la fe. «Al igual que cada uno de los siete sacramentos —escribe Juan Pablo II—, el matrimonio es también un símbolo real del acontecimiento de la salvación, pero de modo propio. Los esposos participan en cuanto esposos, los dos, como pareja, hasta tal punto que el efecto primario e inmediato del matrimonio (*res et sacramentum*) no es la gracia sobrenatural misma, sino el vínculo conyugal cristiano, una comunión en dos típicamente cristiana, porque representa el misterio de la Encarnación de Cristo y su misterio de Alianza»<sup>37</sup>.

La novedad sacramental, al afectar a la realidad ontológica de la comunidad conyugal, redundando inmediatamente en la dimensión vocacional propia del matrimonio. «El don del sacramento es al mismo tiempo vocación y mandamiento para los esposos cristianos, para que permanezcan siempre fieles entre sí, por encima de toda prueba y dificultad, en generosa obediencia a la santa voluntad del Señor: “lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre” (Mt 19, 6). Dar testimonio del inestimable valor de la indisolubilidad y fidelidad matrimonial es uno de los deberes más preciosos y urgentes de las parejas cristianas de nuestro tiempo»<sup>38</sup>.

Ahondemos a continuación en las notas específicas de la vocación matrimonial de los esposos cristianos para determinar con fidelidad su naturaleza.

## 2. La celebración del matrimonio

El consentimiento de los esposos cristianos, puesto que constituye el signo sacramental de la celebración matrimonial, supone, alimenta, robustece y expresa la fe de los cónyuges<sup>39</sup>. El estudio de la celebración del matrimonio y de todos los acontecimientos que la preparan debe encauzarse desde esta profunda realidad.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 13.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 20.

<sup>39</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 59.

*a) La decisión de contraer matrimonio*

«La vocación que tiene su origen en la eternidad de Dios, se va gradualmente revelando en el transcurso del tiempo: así la vocación al matrimonio encuentra en el noviazgo el periodo en el cual se manifiesta y se precisa a los ojos de los novios [...]. Podemos aplicar a la vocación divina al matrimonio, salvaguardando la analogía, lo que Santo Tomás afirma de la vocación a la fe: la consideraba doble, una “exterior”, debida por ejemplo a la predicación, y otra “interior”, conectada con una inspiración o moción de la gracia (cf *In Epist. ad Rom.* VIII, lect. 6). El descubrimiento de la vocación al matrimonio resulta para los novios de la lectura de la “situación de vida” de ambos, y por tanto del conjunto de sus inclinaciones y actitudes indispensables para la futura vida conyugal; pero resulta también de una lectura que tiene como objeto la voluntad de Dios. De este modo, el objetivo decisivo de los novios es “la interpretación” de la voluntad de Dios, una tarea que pide, en particular, la petición humilde y desinteresada de la luz en la oración»<sup>40</sup>.

Acerca de las causas externas indicadas por Tettamanzi, la siguiente argumentación de Leal aporta luces esclarecedoras. Suponiendo la acción divina personal en la constitución del vínculo conyugal, y que la causa eficiente del matrimonio es el consentimiento dado por los esposos, evidencia que la voluntad divina coincide con la voluntad de los contrayentes en el momento celebrativo del matrimonio. Por tanto, ¿dónde encontramos pruebas de la existencia de una voluntad divina para con una persona de llamarla a unirse conyugalmente con otra persona? La respuesta es en el mismo consentimiento matrimonial, porque en este acto la voluntad divina se identifica con la voluntad de los esposos. De aquí concluye que las experiencias de amor y deseo entre dos personas, que les han llevado a entregarse mutuamente como marido y mujer, manifiestan la

<sup>40</sup> D. TETTAMANZI, *Esiste una “vocazione” al matrimonio?*, cit., pp. 140-141. También: cf. E. RUFFINI, *Il matrimonio-sacramento nella tradizione cattolica. Rilettura teologica*, en T. GOFFI (dirigido por), *Nuova enciclopedia del matrimonio*, Queriniana, Brescia 1988<sup>2</sup>, pp. 203-205.

voluntad divina para con ellos de ser elegidos antes de la constitución del mundo como esposos<sup>41</sup>.

Detengámonos a continuación en el elemento interno del discernimiento de la propia vocación al matrimonio. Según Tettamanzi, la actitud decisiva de los novios es la petición de luces divinas para interpretar correctamente la situación de vida de ambos; y lo sostiene al indicar que el designio divino es la razón última de todos los acontecimientos: «No se puede negar la acción de las causas segundas y la experiencia más o menos frecuente de encuentros entre los futuros esposos que son calificados como “fortuitos” o “provocados”, que se dan de formas diversísimas [...]. Pero admitir la existencia y la acción universal de la Causa Primera, es decir de Dios, lleva a saber descubrir que más allá de cada acontecimiento, hay un “programa” pensado y querido por Dios mismo»<sup>42</sup>.

Se podría objetar que bajo la Providencia cae tanto el orden creacional como el sobrenatural. Por tanto, de la presencia divina como causa primera en el origen y persistencia del afecto común entre dos personas no se sigue necesariamente que corresponda a una moción de la gracia. Para entender correctamente esta explicación de Tettamanzi no hay que perder de vista dos puntos: en primer lugar, no se está refiriendo a la Providencia divina en general, sino aquella que ordena la criatura a la vida eterna y cuyo alcance excede las capacidades naturales de la persona humana; en segundo lugar, se está refiriendo a un matrimonio ya celebrado. En efecto, el matrimonio cristiano es un sacramento de la nueva ley, es decir, un don sobrenatural que se ordena a la salvación; por tanto, es concedido gratuitamente por Dios. Además, como indica santo Tomás, «todo lo que hay en el hombre orientado a la salvación es ya efecto de la predestinación, incluida la misma disposición para la gracia; pues tampoco esto se da si no es por auxilio divino»<sup>43</sup>.

Con lo dicho, el consentimiento matrimonial aparece como fruto de una maduración en las relaciones recíprocas entre dos per-

<sup>41</sup> Cf. D. LEAL, *On Marriage as Vocation*, cit., pp. 8-10.

<sup>42</sup> D. TETTAMANZI, *Esiste una “vocazione” al matrimonio?*, cit., p. 140.

<sup>43</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 23, a. 5.



sonas y, simultáneamente, consecuencia de la gracia dispositiva para la recepción del sacramento del matrimonio<sup>44</sup>. En definitiva, se muestra la vocación matrimonial como un fenómeno humano y divino simultáneos.

La coexistencia entre la acción divina y humana en la vocación matrimonial adquiere todas las particularidades propias de lo específico del sacramento del matrimonio. Y por ser sacramento de una realidad ya existente en el orden de la creación, el consentimiento matrimonial no pierde su significado original: sigue siendo un acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente. El cristiano encuentra así razón de la decisión de casarse sin necesidad de poseer una percepción psicológica de saberse llamado por Dios al matrimonio. Precisamente, por esta falta, hay autores que niegan la existencia de una verdadera y propia llamada divina gratuita al matrimonio<sup>45</sup>. Pero esta postura mantiene un concepto de vocación divina indebidamente restringida<sup>46</sup>, que se advierte al constatar que todo

<sup>44</sup> Según Sandro Maggiolini, los novios reciben gracias provenientes del sacramento del matrimonio al cual se ordenan con el deseo. «Es algo parecido a lo que sucede en el bautismo de deseo, que da la gracia antes de que se reciba externamente, o en la penitencia de deseo, o en la llamada comunión espiritual [...]. Esto supone admitir que los actos sacramentales no se entienden únicamente como momentos precisos y puntuales cerrados en sí mismos, sino más allá de sus límites, por cuanto tienen un carácter de deseo»: S. MAGGIOLINI, *El matrimonio, la virginidad*, Rialp, Madrid 1980, pp. 269-270. Y afirma que las gracias sacramentales recibidas en anticipo a la celebración del matrimonio son gracias actuales. Se tratan «de ayudas transitorias, es decir, de interpelaciones de Dios, concedidas con un fin determinado: para que los novios logren superar su egoísmo, comprenderse y ayudarse uno al otro cada vez más, a abrirse a los demás de un modo que es especialmente suyo, etc.»: *ibidem*, pp. 270-271.

Giacomo Canobbio sugiere la existencia de una conexión entre los sacramentos de iniciación cristiana y las orientaciones personales vocacionales, apoyándose en la doctrina común de que la eficacia de los sacramentos es diversa en todos los fieles, dependiendo de sus disposiciones al recibirlos. Así, afirma, toda vocación particular aparece evidenciada como un desarrollo y profundización de la vocación bautismal: cf. G. CANOBBIO, *Dagli stati di vita alle vocazione*, en G. CANOBBIO, F. DALLA VECCHIA, G. MONTINI (dirigido por), *Gli stati di vita del cristiano*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 34-38.

<sup>45</sup> Entre ellos conviene destacar von Balthasar y Pigna: cf. R. DÍAZ DORRONSORO, *La naturaleza vocacional del matrimonio a la luz de la teología del siglo XX*, cit., pp. 283-303.

<sup>46</sup> «La manifestación de la llamada divina a la conciencia personal es *luz e impulso*; es decir, cuando es auténtica, es siempre efecto de una peculiar gracia divina [...]. Pero sería restringir indebidamente el concepto de vocación divina considerar que sólo cuando se da

bautizado, como enseña la Sagrada Escritura y hemos suficientemente señalado, es un llamado, incluso si no posee una diáfana percepción de ser objeto de una llamada singular divina. Si fuese necesaria la conciencia personal de la vocación para que ésta sea real, carecería de sentido la llamada universal a la santidad propugnada por el Concilio Vaticano II.

Los esposos pueden por tanto acercarse al sacramento del matrimonio sin poseer una conciencia de su dimensión vocacional, es decir, sin una percepción psicológica de estar realizando una respuesta a Dios que los ha elegido desde la eternidad para ser marido y mujer. Pero esta situación no es deseable, sino que «cada cristiano debe llegar al umbral de la propia elección vocacional en una real disponibilidad a los carismas. De modo que su matrimonio no sea simplemente fruto de una “inclinación a”, sino que sea una respuesta consciente a un don percibido en cuanto tal, lo que supone una notable y madura capacidad de escucha»<sup>47</sup>.

En este sentido, Juan Pablo II enseña que, para hacer posible la comprensión de los valores cristianos del matrimonio-sacramento y de la virginidad por el Reino de los Cielos, que posibilita a la persona a optar con responsabilidad por una u otra vía para realizar su vocación cristiana, es necesaria una educación que comienza desde la infancia, «en la juiciosa pedagogía familiar, orientada a conducir a los niños a descubrirse a sí mismos como seres dotados de una rica y compleja psicología y de una personalidad particular con sus fuerzas y debilidades. Es el período en que se imbuye la estima por todo auténtico valor humano, tanto en las relaciones interpersonales como en las sociales, con todo lo que significa para la formación del carácter, para el dominio y recto uso de las propias inclinaciones, para el modo de considerar y encontrar a las personas del otro sexo, etc. Se exige, además, especialmente para los cristianos, una sólida

esta experiencia psicológica existe verdadera vocación o que no toda vocación comporta una gracia —luz e impulso— de Dios»: F. OCÁRIZ, *La vocación al Opus Dei como vocación en la Iglesia*, cit., p. 149.

<sup>47</sup> A. SICARI, *Matrimonio e verginità nella rivelazione: l'uomo di fronte alla “gelosia di Dio”*, Jaca Book, Milano 1978, p. 205.

formación espiritual y catequística, que sepa mostrar en el matrimonio una verdadera vocación y misión, sin excluir la posibilidad del don total de sí mismo a Dios en la vocación a la vida sacerdotal o religiosa»<sup>48</sup>.

### *b) El consentimiento matrimonial*

La colaboración del hombre en la obra gratuita salvadora de Dios es la respuesta de fe; y «el momento fundamental de la fe de los esposos está en la celebración del sacramento del matrimonio, que en el fondo de su naturaleza es la proclamación, dentro de la Iglesia, de la Buena Nueva sobre el amor conyugal. Es la Palabra de Dios que “revela” y “culmina” el proyecto sabio y amoroso que Dios tiene sobre los esposos, llamados a la misteriosa y real participación en el amor mismo de Dios hacia la humanidad»<sup>49</sup>. Visto desde esta virtud sobrenatural, el tiempo de preparación al matrimonio se vislumbra como un itinerario de fe<sup>50</sup> que culmina con la celebración del matrimonio. Es más, la instrucción en la fe es necesaria para que los esposos «pueden descubrir y admirar con gozosa gratitud a qué dignidad ha elevado Dios el matrimonio y la familia, constituyéndolos en signo y lugar de la alianza de amor entre Dios y los hombres, entre Jesucristo y la Iglesia esposa suya»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Familiaris consortio*, 66. En la Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici* también aparece la tríada matrimonio, sacerdocio y vida religiosa unificadas en un orden de elección vocacional del propio estado de vida: «Los frutos concretos que acompañan la vida y las obras de las diversas formas [de asociaciones laicales son:] el renovado gusto por la oración, la contemplación, la vida litúrgica y sacramental; el estímulo para que florezcan vocaciones al matrimonio cristiano, al sacerdocio ministerial y a la vida consagrada [...]»: IDEM, Exhort. Apost. *Christifideles laici*, 30.

<sup>49</sup> IDEM, Exhort. Apost. *Familiaris consortio*, 51. Precisamente, por esta razón, se anima a los pastores a que hagan crecer la fe de quienes desean contraer matrimonio: «Pastores, Christi amore ducti, nupturientes excipiant atque imprimis foveant nutrantque illorum fidem: sacramentum enim Matrimonii fidem supponit atque expostulat»: *Rituale Romanum. Ordo celebrandi matrimonium*, praenotanda, 16.

<sup>50</sup> JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Familiaris consortio*, 51.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

El contenido de la fe que el consentimiento matrimonial revela y proclama es el designio original divino acerca del matrimonio. «El sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros: ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador “al principio”. La decisión pues del hombre y de la mujer de casarse según este proyecto divino, esto es, la decisión de comprometer en su respectivo consentimiento conyugal toda su vida en un amor indisoluble y en una fidelidad incondicional, implica realmente, aunque no sea de manera plenamente consciente, una actitud de obediencia profunda a la voluntad de Dios, que no puede darse sin su gracia. Ellos quedan ya por tanto insertados en un verdadero camino de salvación, que la celebración del sacramento y la inmediata preparación a la misma pueden completar y llevar a cabo, dada la rectitud de su intención»<sup>52</sup>.

Conviene advertir además que el cristiano, en virtud del bautismo, ha sido comprado por Cristo mediante su sangre, incorporándose a su Cuerpo, que es la Iglesia, como miembro suyo. Por tanto, cuando dos cristianos se unen en matrimonio, se convierten al mismo tiempo en regalo mutuo de Cristo de quien son propiedad. Toda celebración matrimonial entre cristianos es un acto de Cristo: Él los une en matrimonio<sup>53</sup>; y también es un acto de la Iglesia, pues

<sup>52</sup> *Ibidem*, 68. En este número de su Exhortación Apostólica, Juan Pablo II muestra las razones teológicas por las que se puede admitir al sacramento del matrimonio a los bautizados que están imperfectamente dispuestos porque tienen una fe insuficiente. El título del número 68 dice textualmente: «Celebración del matrimonio y evangelización de los bautizados no creyentes». El texto citado indica el acto de fe que todos los cristianos, también aquellos que no sean plenamente conscientes, hacen en la celebración de su matrimonio. Por tanto, si un cristiano con fe insuficiente hace verdaderamente un acto de fe, con mayor razón lo realizan quienes se casan con una fe viva.

<sup>53</sup> «Cuando un hombre y una mujer se casan, aunque su unión se produzca por su libre voluntad, es decir, por el recíproco don de sí, a pesar de todo es Dios quien los une en sentido estricto; ellos se insertan en el plan divino originario sobre el matrimonio. De acuerdo con este plan, el matrimonio no permanece como realidad exclusiva del orden de la creación, sino que se inserta en el plan de la redención hasta convertirse en signo y parte del proceso salvífico de formación de la Iglesia como cuerpo y esposa de Cristo, su Cabeza y su Esposo. Ahora bien, es Cristo, el Hijo de Dios encarnado, en cuanto cabeza del cuerpo al que pertenecen, quien les une. Cada uno de los esposos pertenece a Cristo por el bau-

son dos miembros de la misma quienes se entregan y se reciben mutuamente como esposos<sup>54</sup>.

### 3. *Los esposos tienen su propio don*

*La Constitución Dogmática Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, observando el dinamismo sobrenatural interno al matrimonio cristiano, afirma expresamente que los esposos cristianos tienen su propio don dentro del Pueblo de Dios; y señala como fundamento bíblico la doctrina paulina de 1 Cor 7, 20, a pesar de las discrepancias entre los exégetas en la interpretación de este pasaje<sup>55</sup>.

«Este don de Jesucristo no se agota en la celebración del sacramento del matrimonio, sino que acompaña a los cónyuges a lo largo de toda su existencia. Lo recuerda explícitamente el Concilio Vaticano II cuando dice que Jesucristo “permanece con ellos para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como Él mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella... Por ello los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial, con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo, que satura toda su vida de fe, esperanza y cari-

tismo y, cuando se dan el uno al otro, se convierten al mismo tiempo en regalo de Cristo que dona el hombre a la mujer y la mujer al hombre. Continúa verificándose que el sacramento es acto de Cristo, sin quitar nada al pleno sentido humano de la mutua donación de sí. Por eso, el Concilio Vaticano II enseña con razón que “el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio” (Const. Past. *Gaudium et spes*, 48): A. MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida*, cit., pp. 169-170.

<sup>54</sup> «El matrimonio no es, para un cristiano, una simple institución social, ni mucho menos un remedio para las debilidades humanas: es una auténtica vocación sobrenatural. Sacramento grande en Cristo y en la Iglesia, dice san Pablo (*Eph.* V, 32), y, a la vez, e inseparablemente, contrato que un hombre y una mujer hacen para siempre, porque —queramos o no— el matrimonio instituido por Jesucristo es indisoluble: signo sagrado que santifica, acción de Jesús, que invade el alma de los que se casan y les invita a seguirle, transformando toda la vida matrimonial en un andar divino en la tierra»: BEATO JOSEMARÍA, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973, n. 23.

<sup>55</sup> Cf. R. DÍAZ DORRONSORO, *La naturaleza vocacional del matrimonio a la luz de la teología del siglo XX*, cit., pp. 73-81.

dad, llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación, y, por tanto, conjuntamente, a la glorificación de Dios” (Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 48)»<sup>56</sup>.

La reflexión teológica señala la constate presencia del Salvador durante toda la vida conyugal y familiar afirmando que el sacramento del matrimonio es sacramento permanente; y el Magisterio lo ha tomado como enseñanza propia afirmando que el vínculo conyugal es el primer efecto y *res et sacramentum* de la celebración matrimonial<sup>57</sup>. Podemos decir con propiedad que «el sacramento del matrimonio es un diálogo entre Cristo y los esposos: un dialogo que tiene un momento “fuerte” o de consagración, el momento celebrativo de la alianza matrimonial, y después una serie ininterrumpida de momentos “cotidianos”, que son aquellos que siguen al rito de la boda y coinciden con la vida vivida en el matrimonio: y así el diálogo continúa, entra sin interrupción en la existencia de los esposos cualificándola en los términos de una incesante “llamada” en permanente espera de una “respuesta”»<sup>58</sup>. Por ello que «la indisolubilidad irrevocable del matrimonio cristiano, bien lejos de ser una ley exterior a él, aparece como el sello puesto al empeño libre y mutuo de dos personas, llamadas en virtud de su entrega mutua a ser no más dos, sino una sola carne, y a reproducir en ellos la unión indefectible entre Cristo y la Iglesia»<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Familiaris consortio*, 56. «Deus autem, qui sponsos ad Matrimonium vocavit, in Matrimonium pergīt vocare. Qui in Christo nubunt, in fide verbi Dei mysterium unionis Christi et Ecclesiae fructuose celebrare, recte vivere et coram omnibus publice testari valent»: *Rituale Romanum. Ordo celebrandi matrimonium*, praenotanda, 11.

<sup>57</sup> Cf. JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Familiaris consortio*, 13.

<sup>58</sup> D. TETTAMANZI, *Il ministero coniugale*, A.V.E., Roma 1978, p. 195.

<sup>59</sup> G. LECLERC, *Il Matrimonio Sacramento: nuovo modo di essere nella Chiesa*, A.M. TRIACCA, G. PIANAZZI, (dirigido por), *Realtà e valori del Sacramento del Matrimonio*, LAS, Roma 1976, p. 74. «Col sacramento del matrimonio Dio si lega ai due, si “impegna” a comunicare loro la sua grazia, stringe un’alleanza irrevocabile con i due sposi. Per questo “l’uomo non può dividere ciò che Dio ha unito”. Non si tratta infatti di un legame qualsiasi, si tratta di un’alleanza con Dio! I due potranno non riconoscerla, potranno perdere la vita di grazia; non beneficiare più del dono dell’alleanza fatta loro con Dio; ma non potranno più eliminare ciò che Dio ha creato in loro col sacramento del matrimonio: un legame indisolubile, eterno!»: C. ROCCHETTA, *Chiamati da Dio*, O.R., Milano 1978, p. 118. También:

La celebración matrimonial abre a los esposos un futuro que son incapaces de prever, pero en el que están asistidos permanentemente con la gracia sacramental inherente al matrimonio, y que contiene dentro de sí la capacidad de una transformación personal renovada. «En la fidelidad a la propia vocación deben distinguirse los esposos, como exige la naturaleza indisoluble de la institución sacramental del matrimonio. En una línea de similar fidelidad a su propia vocación deben distinguirse los sacerdotes, dado el carácter indeleble que el sacramento del Orden imprime en sus almas»<sup>60</sup>. Y del mismo modo que no existe un sacerdocio temporal o a prueba, tampoco cabe la búsqueda por parte de los esposos de una certeza de la compatibilidad y del éxito de mantener una vida conjunta para siempre a través de una unión a prueba u otras *uniones no indisolubles* antes de unirse sacramentalmente<sup>61</sup>.

Pablo VI sintetizó magníficamente cuál debe ser la actitud de los esposos cristianos escribiendo: «Los esposos cristianos, pues, dóciles a su voz, deben recordar que su vocación cristiana, iniciada en el bautismo, se ha especificado y fortalecido ulteriormente con el sacramento del matrimonio. Por lo mismo los cónyuges están fortalecidos y como consagrados para cumplir fielmente los propios deberes, para realizar su vocación hasta la perfección y para dar un testimonio, propio de ellos, delante del mundo (cf Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 48 y Const. Dog. *Lumen gentium*, 35)»<sup>62</sup>.

El don sobrenatural del matrimonio aparece unido intrínsecamente con la secularidad —sin ser el único, pues también el celibato y el sacerdocio se pueden vivir de modo plenamente secular—. Pero se debe subrayar que la vida matrimonial y familiar no es simplemente un ámbito más entre otros que componen la existencia del fiel

cf. E. RUFFINI, *Il matrimonio-sacramento nella tradizione cattolica. Rilettura teologica*, cit., pp. 205-206; A. MATTHEEUWS, *Les "dons" du mariage*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996, pp. 425-427.

<sup>60</sup> JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 21.

<sup>61</sup> Cf. D. LEAL, *On Marriage as Vocation*, cit., pp. 15-18.

<sup>62</sup> PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, 25.

laico, sino que toda su vida cristiana está subordinada al bienestar familiar. Los esposos cristianos no pueden pretender edificar su vida espiritual y buscar sobrenaturalizar todas las situaciones humanas y corrientes que componen la existencia de cada uno al margen de la tarea principal de ambos: la construcción de un hogar cristiano. Aparece así, inherente al matrimonio, un carácter omnicomprensivo de la vida personal; y, puesto que el matrimonio no separa a la persona del orden secular, todos los ámbitos particulares de este orden en los que participa el cristiano casado son incorporados dentro de su vocación matrimonial como tareas propias<sup>63</sup>.

a) *La misión propia de los esposos cristianos*

La carta a los Efesios, tras exhortar a los cristianos a comportarse de manera digna a la vocación recibida con el bautismo, se dirige a los esposos describiendo el comportamiento que deben adoptar, mostrando el amor entre Cristo y la Iglesia como arquetipo del amor conyugal, puesto que el matrimonio cristiano es sacramento de tal misterio. Es decir, a los esposos cristianos «ha confiado el Señor la misión de hacer visible ante los hombres la santidad y la suavidad de la ley que une el amor mutuo de los esposos con su cooperación al amor de Dios, autor de la vida humana»<sup>64</sup>.

Profundizando teológicamente en el modo en que los esposos realizan su tarea propia en la Iglesia y en el mundo, la Constitución Dogmática *Lumen gentium* enseña que ellos, en virtud del sacramento del matrimonio y unidos al sacramento eucarístico, consagran su vida matrimonial y familiar a Dios Padre —oficio sacerdotal<sup>65</sup>—, dan testimonio del amor de Dios a los hombres —oficio

<sup>63</sup> «El cometido social y político forma parte de la misión real o de servicio, en la que participan los esposos cristianos en virtud del sacramento del matrimonio, recibiendo a la vez un mandato al que no pueden sustraerse y una gracia que los sostiene y los anima»: JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Familiaris consortio*, 47.

<sup>64</sup> PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, 25.

<sup>65</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Dog. *Lumen gentium*, 11 y 34.



profético<sup>66</sup>—, y ordenan toda la realidad conyugal y familiar a la gloria de Dios —oficio real<sup>67</sup>—.

Puesto que la misión propia de los esposos cristianos nace del sacramento del matrimonio, también se cualifica sacramentalmente; es decir, se configura como «don y mandato, como gracia y ley nueva. Como el sacramento significa y realiza la Alianza de amor entre Dios y los hombres, anunciando y comunicando a la humanidad la gracia y la ley nueva —es decir, el amor de Dios que salva y que manda vivir como salvados—, así el ministerio conyugal que nace del sacramento repite en sí mismo y repone la misma fisonomía: se caracteriza, por un lado, como don, fortuna, bienaventuranza, bendición, favor, honor, etc., y por otro, como tarea, misión, deber, oficio, responsabilidad, etc»<sup>68</sup>.

El Concilio Vaticano II indica que «los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial, con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo, que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación, y, por tanto, conjuntamente, a la glorificación de Dios»<sup>69</sup>. La tarea propia de los esposos cristianos se conecta primariamente con el vínculo conyugal —realidad como consagrante y primer efecto del sacramento del matrimonio—; y, en su fiel cumplimiento, ellos alcanzan la santidad. Su vocación cristiana —la llamada a la santidad— aparece así determinada y especificada por la misión conyugal. «Los matrimonios cristianos, por ello, no evangelizan, ni dan culto a Dios,

<sup>66</sup> Cf. *ibidem*, 35.

<sup>67</sup> Cf. *ibidem*, 36.

<sup>68</sup> D. TETTAMANZI, *Il ministero coniugale*, cit., p. 162. «Al ser el sacramento indiscutiblemente un don y un cometido (*donum et mandatum*), también la misión salvífica en que se funda (y alimenta) se configura inseparablemente como *gracia y responsabilidad* [...]. En términos bíblicos-patristicos-teológicos es la efusión del Espíritu Santo la fuente y el alimento que hacen *posible y obligada* la misión salvífica de los esposos y padres cristianos: es la efusión del Espíritu a través del matrimonio»: IDEM, *La Iglesia doméstica: la misión cristiana de la familia*, cit., p. 557.

<sup>69</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 48.

ni hacen obras de promoción humana *según su propia vocación*, si descuidan las realidades cotidianas que se refieren a su condición de vida, por poner en su puesto otras realidades, como el trabajo, la profesión, la investigación científica, la política, etc.»<sup>70</sup>.

### b) *La santidad matrimonial*

Todos los cristianos son llamados a la perfección cristiana por el bautismo. Consecuentemente, el sacramento del matrimonio —al igual que cualquier otro estado o forma de vida cristiana— no puede poseer este mismo y único fin, pues llegaríamos a la conclusión de que todos los cristianos, en virtud del bautismo, estarían llamados al matrimonio. No negamos con ello una ordenación del sacramento del matrimonio a la santidad; sino que afirmamos que es una ordenación mediata: contribuye a la propia salvación de los esposos, pero mediante el cumplimiento de la tarea particular recibida por Dios en la Iglesia<sup>71</sup>.

Podemos señalar los siguientes puntos de la vocación de los esposos cristianos a la santidad. a) La celebración del sacramento del matrimonio especifica la llamada a la santidad recibida con el bautismo: los esposos cristianos están llamados a santificarse en y a través de la vida conyugal y familiar. b) El matrimonio es camino santidad en virtud del sacramento del matrimonio, por el que «el genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad»<sup>72</sup>. c)

<sup>70</sup> B. SCARPAZZA, *Questo ministero è grande*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1990, p. 28; G. PATTARO, *Fidanzamento e matrimonio come esperienza di fede*, Morcelliana, Brescia 1977, pp. 118-119; E. RUFFINI, *Il matrimonio-sacramento nella tradizione cattolica. Rilettura teologica*, cit., pp. 211-212.

<sup>71</sup> «Otros dos sacramentos, el Orden y el Matrimonio, están ordenados a la salvación de los demás. Contribuyen ciertamente a la propia salvación, pero esto lo hacen mediante el servicio que prestan a los demás. Confieren una misión particular en la Iglesia y sirven a la edificación del Pueblo de Dios»: *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1534.

<sup>72</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 48.

El vínculo conyugal se ordena intrínsecamente a la gracia santificante, exigiéndola para que los esposos puedan manifestar el misterio participado en virtud del sacramento. d) Puesto que el camino específico de santidad de los esposos cristianos es en y a través de su mutuo amor, cada cónyuge coopera a la santificación del otro al favorecer y desarrollar la comunidad de vida y amor conyugal y familiar.

Lo apenas expuesto lo encontramos desarrollado de manera magnífica en el siguiente texto de Juan Pablo II: «Fuente y medio original de santificación propia para los cónyuges y para la familia cristiana es el sacramento del matrimonio, que presupone y especifica la gracia santificadora del bautismo. En virtud del misterio de la muerte y resurrección de Cristo, en el que el matrimonio cristiano se sitúa de nuevo, el amor conyugal es purificado y santificado: “el Señor se ha dignado sanar este amor, perfeccionarlo y elevarlo con el don especial de la gracia y la caridad” (Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 49).

»El don de Jesucristo no se agota en la celebración del sacramento del matrimonio, sino que acompaña a los cónyuges a lo largo de toda su existencia. Lo recuerda explícitamente el Concilio Vaticano II cuando dice que Jesucristo “permanece con ellos para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como Él mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella... Por ello los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial, con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo, que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación, y, por tanto, conjuntamente, a la glorificación de Dios” (Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 48).

»La vocación universal a la santidad está dirigida también a los cónyuges y padres cristianos. Para ellos está especificada por el sacramento celebrado y traducida concretamente en las realidades propias de la existencia conyugal y familiar (cf Concilio Vaticano II, Const. Dog. *Lumen gentium*, 41). De ahí nacen la gracia y la exigencia de una auténtica y profunda espiritualidad conyugal y familiar,

que ha de inspirarse en los motivos de la creación, de la alianza, de la cruz, de la resurrección y del signo, de los que se ha ocupado en más de una ocasión el Sínodo.

»El matrimonio cristiano, como todos los sacramentos que “están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios” (Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum concilium*, 59), es en sí mismo un acto litúrgico de glorificación de Dios en Jesucristo y en la Iglesia. Celebrándolo, los cónyuges cristianos profesan su gratitud a Dios por el bien sublime que se les da de poder revivir en su existencia conyugal y familiar el amor mismo de Dios por los hombres y del Señor Jesús por la Iglesia, su esposa.

»Y como del sacramento derivan para los cónyuges el don y el deber de vivir cotidianamente la santificación recibida, del mismo sacramento brotan también la gracia y el compromiso moral de transformar toda su vida en un continuo sacrificio espiritual (cf 1 P 2, 5; Concilio Vaticano II, Const. Dog. *Lumen gentium*, 34). También a los esposos y padres cristianos, de modo especial en esas realidades terrenas y temporales que los caracterizan, se aplican las palabras del Concilio: “también los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran el mundo mismo a Dios” (Concilio Vaticano II, Const. Dog. *Lumen gentium*, 34)»<sup>73</sup>.

#### IV. conclusión

Tras la exposición realizada, podemos descubrir inherente al sacramento del matrimonio las notas esenciales de todo fenómeno vocacional sobrenatural en sentido propio. El matrimonio-sacramento es una llamada eficaz de Jesús a los esposos que les invita a seguirle de un modo particular, realizando así el designio eterno divino sobre ellos mediante la respuesta libre de cada uno.

En nuestra época es preciso que los esposos cristianos descubran la especial predilección divina de la que son objeto, y la sublime tarea particular a la que han sido llamados en la Iglesia para realizar

<sup>73</sup> JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Familiaris consortio*, 56.

la obra de la redención; que adquieran sentido del sublime don del sacramento del matrimonio, y de la cercana presencia de Dios, siempre fiel a sus dones, que les sostiene en cada instante de su vida para seguir a Cristo mediante el desarrollo de la comunión de vida conyugal y familiar. Precisamente, Juan Pablo II ha recordado recientemente la necesidad de una atención especial a la pastoral familiar para el nuevo milenio: «conviene procurar que, mediante una educación evangélica cada vez más completa, las familias cristianas ofrezcan un ejemplo convincente de la posibilidad de un matrimonio vivido de manera plenamente conforme al proyecto de Dios y a las verdaderas exigencias de la persona humana: tanto la de los cónyuges como, sobre todo, la de los más frágiles que son los hijos»<sup>74</sup>.

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

<sup>74</sup> IDEM, Carta Apost. *Novo millennio ineunte*, 47.

Pagina bianca

# LE “SURNATUREL ANONYME” ET LA FOI. Les articles de Blondel signés F. Mallet

César IZQUIERDO

---

**Sommario:** I. *Les articles sur Dechamps*: 1. La “méthode de la Providence”. 2. Le fait intérieur. 3. Le surnaturel anonyme. 4. Chrétiens anonymes? - II. *Les articles sur la Foi et la Science*: 1. La foi comme assentiment et confiance. 2. L'action de la volonté.

---

Après la publication d’*“Histoire et Dogme”* et les controverses qui l’ont suivie, Blondel n’a pas voulu attiser la polémique en ces temps où la controverse théologique comportait des risques de censure doctrinale. Cependant, il a continué de maintenir la ligne de pensée inaugurée par son œuvre *“L’Action”* et développée dans la *“Lettre sur l’apologétique”* et *“Histoire et Dogme”*.

Pendant le reste de la période dite “apologétique”, soit jusqu’en 1913, le philosophe a cherché plus souvent qu’en d’autres périodes, la couverture de noms prêtés qui étaient soit des pseudonymes, soit des noms de personnes réelles disposées à lui offrir leur nom et leur responsabilité afin qu’il puisse poursuivre son projet de rénovation de l’Apologétique sans encourir les risques des controverses alors en cours. Parmi ce groupe de personnes réelles qui ont bien voulu le protéger, figure le chanoine F. Mallet qui a signé, entre 1905 et 1908, des articles généralement considérés — peut-être trop exclusivement<sup>1</sup>— de Blondel.

<sup>1</sup> Sans étudier avec profondeur cette question, il paraît cependant difficile de croire que Mallet se limiterait à mettre son nom sur un écrit rédigé totalement par une autre personne. D’autre part, si on s’attèle aux références strictement théologiques considérées dans cet exposé, il y a des raisons qui font découvrir sans nul doute l’influence dans ce domaine

Les travaux signés par Mallet entre 1905 et 1913 et que la *Bibliographie analytique et critique* considère de Blondel sont au nombre de six. L'un d'eux concerne la philosophie de l'action en général; les cinq autres, dont nous nous occuperons dans cet exposé, peuvent se considérer comme d'un genre proche de celui de l'Apologétique. Il s'agit de trois articles dédiés à l'apologétique de Dechamps et de deux articles qui abordent la question de la foi et de la science<sup>2</sup>. Malgré la divergence des thèmes de ces cinq travaux, ils gardent dans leur ensemble une unité de fond bien notable.

À ce propos il convient de faire deux observations pertinentes. La première se réfère à Dechamps. Blondel a trouvé dans la pensée de l'archevêque belge, un argument d'autorité. Puisqu'il s'agit d'un théologien qui a eu une influence remarquable au Concile Vatican I, Blondel a considéré, avec certes un peu d'exagération, que le dit Concile a ratifié l'autorité du programme apologétique de Dechamps<sup>3</sup>. En plus de la protection du nom dont il s'est servi, Blondel a trouvé dans l'exposition et l'argumentation des affirmations de Dechamps, la base suffisante pour réaffirmer et enrichir avec de nouveaux matériaux, ses propres affirmations depuis 1893. De cette façon, il réussissait à transférer à un Père de Vatican I les critiques de ses adversaires. Bien évidemment, l'analyse des ques-

d'un ecclésiastique comme Mallet plutôt que celle d'un philosophe comme Blondel. Dans ce sens, l'association Blondel — Mallet a servi pour octroyer au philosophe la compétence dont il ne pouvait jouir tout seul. Cela se voit spécialement dans les articles sur la foi. En tout cas, je ne prétends pas nier au philosophe l'attribution qu'on lui fait généralement desdits écrits. Je me permettrais uniquement de revendiquer le rôle actif de Mallet en nommant quelques fois Blondel/Mallet comme l'auteur de ces travaux.

<sup>2</sup> *L'œuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique*, in "Annales de Philosophie Chrétienne" (APC) 151 (1905) 69-91; *Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps*, in APC 151 (1906) 449-472; 625-646; *L'œuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, in APC 153 (1907) 561-591; *La Foi et la Science*, in "Revue du Clergé Français" (RCF) 47 (1906) 449-473; 591-605; *L'unité complexe de l'acte de foi*, in RCF 53 (1908) 257-285. Le sixième article signé par Mallet ne se référerait pas directement à l'Apologétique; il s'intitulait: *La Philosophie de l'Action*, in "Revue de Philosophie" 9 (1906) 227-252.

<sup>3</sup> M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique* (Ph Cath), Paris 1932, p. 115. Cfr. M. BECQUÉ, *L'apologétique du Cardinal Dechamps*, Bruges-Paris 1949, p. 111.



tions strictement apologétiques qu'il fait dans lesdits écrits coïncident avec sa propre ligne de pensée. Ceci explique précisément les multiples répétitions de ce qu'il avait déjà exprimé dans la "Lettre", "Histoire et Dogme", "Le nouvel entretien" etc.

La deuxième observation se réfère aux articles sur la foi. Là, Blondel affrontait explicitement pour la première fois le thème de la foi. C'était la conséquence logique de l'effort qu'il a déployé à discourir sur ce qui conduit ou non à la foi (l'Apologétique précisément). Il était inévitable d'aborder non seulement le chemin, le processus, mais aussi le terme qui leur donne un sens. D'autre part, la critique de Vénard qui l'accusait d'introduire une nouvelle notion de foi, a certainement stimulé le philosophe à se prononcer sur sa propre vision de la foi. Dans ces articles, Dechamps et avec lui Newman constituent les points constants de référence.

L'ordre de notre exposé sera en premier lieu les trois articles sur l'apologétique de Dechamps; en second lieu, nous traiterons sommairement les articles relatifs à la foi.

## I. Les articles sur Dechamps

Les travaux publiés par Blondel/Mallet sur la pensée du cardinal Dechamps sont au nombre de trois: "*L'œuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique*", "*Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps*" (publié en deux parties), et "*L'œuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*". Toutes ces publications réunissent une centaine de pages qui contiennent le dialogue entre la pensée blondélienne et la posture de l'archevêque de Malines, de même qu'un jugement de valeur sur l'apport de Dechamps<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Ces trois articles furent publiés postérieurement, avec certaines modifications, par Blondel in Ph Cath, pp. 59-114. En les publiant dans un écrit qui portait son nom, Blondel a maintenu l'ambivalence sur l'auteur: il les faisait siens mais en même temps de Mallet. Du reste, les articles ont été publiés avec un type de lettre distinct du reste des pages du livre et en plus, mis entre guillemets.

Des trois articles, les deux premiers sont plutôt une exposition de la théorie de Dechamps, théorie qui est présentée en ses éléments les plus proches de ceux de la posture blondélienne<sup>5</sup>. Le troisième article au contraire contient un jugement sur la pensée de Dechamps, et la proposition du problème par Mallet/Blondel dans laquelle on trouve un pas en avant par rapport à la pensée antérieure. Faisons ci-dessous une exposition des points centraux des deux premiers articles afin de pouvoir nous arrêter sur le troisième.

### 1. La “*méthode de la Providence*”

Dechamps oppose à la “*méthode des classes*”, sa “*méthode de la Providence*” pour arriver à la foi. Par “*méthode des classes*”, il entend la méthode apologétique classique qui consiste à prouver la véracité des documents chrétiens et juifs, à prouver la vérité des prophéties et des miracles, la divinité de Jésus et l'établissement de son règne avec des caractères que seule possède l'Église catholique. Cette apologétique a cherché les voies d'accès à la foi pour les incroyants; cependant, pas n'importe quel incroyant : celui qui est “*savant*”, car la détermination des dites preuves exige d'être muni d'aptitudes logiques et de capacités d'analyse. Mais —souligne Blondel— comme le point de départ était inadéquat, le résultat a donné parmi les croyants, voire parmi les théologiens, «des “*lacunes*”, des “*exagérations*” auxquelles il est nécessaire d'abord de remédier si l'on veut que l'apologétique coopère vraiment à la prédication permanente et à l'attirance universelle de Dieu, de son Christ et de son Église»<sup>6</sup>.

La raison des défauts dans l'Apologétique que critique Dechamps est, dans la version de Blondel/Mallet, la même que celle

<sup>5</sup> Admettant la ressemblance des projets apologétiques de Dechamps et Blondel, M. Becqué met en relation “la langue technique et un peu âpre du philosophe catholique” avec “la parole bien plus lumineuse mais moins substantielle du théologien-orateur”, et conclut: “M. Blondel soustrait [*Dechamps*] de l'oubli. Et Dechamps soustrait M. Blondel d'un certain discrédit” (M. BECQUÉ, cit., 111-112).

<sup>6</sup> Dechamps 2, p.626. Les trois articles sur l'apologétique de Dechamps seront cités de la façon suivante: Dechamps, suivi du numéro (1,2,3) des articles par ordre chronologique et terminant avec l'indication de la page.

de l'Apologétique classique. Ainsi donc, en ce point, il n'y a point de nouveauté. Blondel critique l'insuffisance de la raison qui est usée en elle, laquelle y est prétendue pure mais est en réalité une raison isolée qui conduit vers une philosophie séparée; il critique aussi la réduction de la réalité à la seule vérité de la connaissance, la prétention de démontrer au travers de preuves historiques et d'arguments philosophiques la présence du surnaturel, la séparation entre faits et signification, et la notion exclusivement intellectuelle de crédibilité etc.

Les aspects critiqués peuvent encore se multiplier. Mais le point d'arrivée serait celui qui est déjà connu et qui se trouve dans la *Lettre* de 1896: l'Apologétique doit être renouvelée puisqu'elle est d'une autre époque et s'est avérée, de ce fait, inutile et dépourvue de base intellectuelle. «Sans doute, la méthode classique n'est pas fausse, c'est-à-dire qu'elle met en évidence des vérités dont la démonstration est théoriquement satisfaisante. Mais pour avoir une efficacité pratique, cette méthode a besoin de supposer d'autres dispositions et d'autres éléments que ceux qu'elle propose à l'attention des esprits qu'elle prétend atteindre»<sup>7</sup>. Confronté à cette nécessité de rénovation, Blondel propose précisément la philosophie de l'action comme le chemin approprié qui tient compte des exigences de la pensée contemporaine et des réalités concrètes des choses.

L'aspect positif de l'apologétique de Dechamps contribue aussi à la défense de la blondélienne. L'archevêque de Malines fut missionnaire et, pour cela, il a obtenu «de nombreuses conversions en se servant de ce qu'il nomme la "Méthode de la Providence"»<sup>8</sup>. Celle-ci se réfère au mode dont les personnes ordinaires, (les non "savants") peuvent acquérir et acquièrent de fait la foi. «La connaissance de la vérité religieuse ne peut être une science réservée au petit nombre, une science qu'on acquiert en s'enfermant dans une bibliothèque; comment donc est-elle effectivement à la portée de tous?»<sup>9</sup>. Et plus loin il ajoute: «La méthode des écoles n'est pas celle que suit

<sup>7</sup> Dechamps 1, p. 87.

<sup>8</sup> Ph Cath, p. 60.

<sup>9</sup> Dechamps 1, p. 70.

ordinairement Dieu pour conduire les hommes à la vérité». Blondel/Mallet qui prend ces textes, ajoute: «et qu'elle ne rend pas compte des démarches normales des âmes vers la foi, pas plus que des voies habituelles par lesquelles la foi vient au devant des âmes et s'insinue en elles»<sup>10</sup>.

La thèse fondamentale de la méthode de la Providence est bien connue: «Il n'y a que deux faits à vérifier, l'un en vous, l'autre hors de vous; ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux le témoin c'est vous-même»<sup>11</sup>. Le fait en nous, c'est le fait *intérieur*, quelque chose qui accompagne nécessairement l'existence humaine et qui, par conséquent, affecte tous, savants ou non. «Ce fait est la constatation du *vide réel*, si l'on peut dire, qui est creusé en nous, et qui ne nous permet pas de nous enfermer dans notre nature sans mentir à l'expérience intime de l'âme; au point que «c'est succomber à une tentation positive» que de vouloir s'arrêter à une philosophie séparée et à une religion naturelle»<sup>12</sup>. Ce fait en question ne correspond pas à une nature humaine pure, mais est fondé en Dieu «qui constitue surnaturellement au cœur de chacun de nous “un fait divin”, un fait analogue ou ordonné aux faits surnaturels extérieurs et historiques»<sup>13</sup>.

Au fait intérieur vient lui correspondre le fait *extérieur*; c'est à dire, le fait “surnaturel extérieur et historique”. Pour Dechamps, le fait extérieur est en somme l'Église qui apparaît comme signe élevé parmi les nations, tel que l'a affirmé le Concile Vatican I. Blondel/Mallet se réfèrent aussi à l'Église; mais, eu égard aux écrits antérieurs (*Lettre, Histoire et Dogme*), il est cohérent d'affirmer qu'ils comprennent le fait extérieur dans un sens bien ample, comme le fait surnaturel qui apparaît dans l'histoire; c'est-à-dire, en fin de compte, le Christ. Ceci nous permet de comprendre les références à l'historique<sup>14</sup>, aux miracles<sup>15</sup>, comme dans les écrits antérieurs.

<sup>10</sup> Dechamps 1, p. 85.

<sup>11</sup> Dechamps 1, p. 70.

<sup>12</sup> Dechamps 1, p. 72.

<sup>13</sup> Dechamps 1, p. 73.

<sup>14</sup> Dechamps 1, pp. 76-77; 80; Dechamps 2, pp. 463; 635.

<sup>15</sup> Dechamps 1, pp. 76; 88; Dechamps 2, pp. 455-456; 458; 461.

L'importance de l'apport de Dechamps que Blondel souligne spécialement réside au point de convergence des deux faits: «le fait intérieur et le fait extérieur n'existent, à vrai dire, que l'un pour l'autre; ils viennent au devant l'un de l'autre, se cherchent, se reconnaissent en se rencontrant, et "s'embrassent" en se trouvant dans une union étroite et féconde. Ils se pénètrent par une sorte de *circumincission*»<sup>16</sup>.

L'on pourrait continuer à offrir plus de textes et d'idées de Dechamps présentés par Blondel. Cela nous servirait surtout pour reconnaître chez le rédemptoriste un antécédent de certaines idées de notre auteur. Pour plus d'un lecteur, l'intérêt de ces articles se situe seulement au niveau d'un moyen de divulgation et de défense de la philosophie de l'action, concrètement son application à l'Apologetique; à cet effet, l'intérêt pour Dechamps ne servirait que comme excuse. Cependant, il faut s'attendre à des surprises.

## 2. *Le fait intérieur*

La première surprise se trouve dans le troisième article sur Dechamps, où, en commentant Dechamps, Blondel/Mallet offre sa propre vision du fait intérieur. Une fois présentées quelques critiques sur l'apologétique de l'archevêque de Malines, Blondel introduit la version blondélienne —la référence ici est: «l'œuvre de M. Blondel et de ses amis» (ses amis : surtout Laberthonnière)—, qui «éclaire, fortifie et étend la méthode et les conclusions du cardinal Dechamps». Les qualificatifs, auto-élogieux, ne s'arrêtent pas là, puisque peu après il ajoute que l'on verra comment l'apport du rédemptoriste belge reste «retrouvé, englobé, organisé et, pour ainsi dire, universalisé par une initiative de pensée qui a une toute autre envergure et une toute autre cohérence»<sup>17</sup>.

Le point névralgique tant attendu est celui du fait intérieur qui seul a réellement tout le poids pour la méthode de l'immanence,

<sup>16</sup> Dechamps 1, pp. 77-78.

<sup>17</sup> Dechamps 3, p. 567.

méthode qu'on constatera être citée bien rarement dans ces articles<sup>18</sup>.

Le fait intérieur désigne une réalité du sujet, une réalité qui est liée, comme on l'a vu antérieurement, non pas à une nature humaine, sinon à l'action de Dieu dans l'âme: «grâce, bonne volonté pratique, vie droite, docilité aux inspirations infuses»<sup>19</sup>. Ce fait est l'expérience de tous les hommes, lesquels nécessairement doivent ou accepter ou rejeter le processus que déclenche le dit fait.

Le fait intérieur est un instrument dont Blondel se sert pour exprimer de façon synthétique tout le développement qu'il a fait dans "*L'Action*" et poursuivi jusqu'à l'hypothèse du surnaturel de façon à modifier le caractère surtout formel dont se revêt le surnaturel dans la "*Lettre*". Donc, à l'objectivité qu'on reconnaît toujours au fait extérieur (pensons spécialement à "*Histoire et Dogme*"), s'ajoute la consistance d'un fait intérieur.

Blondel était conscient des conséquences qui peuvent affecter un fait intérieur dans lequel l'action divine est déjà agissante, hors d'une hypothétique *natura pura*. D'une part, le fait intérieur met tous les hommes sur le même pied d'égalité quant à la possibilité de répondre à Dieu. Cependant, cette universalité doit être compatible avec la gratuité du don surnaturel. Plus encore, bien que tous les hommes jouissent radicalement d'une même base, cela ne peut réduire la singularité du fait extérieur (le Christ, l'Église) ou minimiser son importance salvifique et révélatrice. Constatons donc que la posture blondélienne est un précédent éclatant des perspectives intellectuelles qui apparaîtront plus tard et qui sont encore de nos jours d'une vive actualité, surtout dans le terrain des relations entre le christianisme et les autres religions.

On trouve dans ces textes des affirmations qui les écartent des doctrines qui pourraient rendre problématique leur contenu. L'on peut également apprécier en eux la compétence théologique de Mallet. Ainsi, toute relation entre sa pensée et le semi-rationalisme<sup>20</sup>, le

<sup>18</sup> Dechamps 2, p. 636.

<sup>19</sup> FS (*La Foi et la Science*) 26. Cfr. *infra*, la note 40.

<sup>20</sup> Dechamps 2, p.466.

traditionalisme et le fidéisme<sup>21</sup>, le baïanisme<sup>22</sup>, de même que le rationalisme et le scepticisme<sup>23</sup>, est d'emblée éliminée. En même temps, il désirait aussi maintenir l'objectif fondamental de son projet intellectuel qui consistait à dépasser l'extrinsécisme, c'est-à-dire la ligne de pensée qui considérait le surnaturel comme une réalité complètement séparée de l'homme et à laquelle il parviendrait extrinsèquement.

### 3. *Le surnaturel anonyme*

Blondel/Mallet a donné un pas décisif dans ces travaux en qualifiant le surnaturel d'"anonyme"<sup>24</sup>. Le terme se trouve déjà dans "*L'Action*" où il apparaît cinq fois, quoique, et sauf en un cas, dans des contextes qui ne se réfèrent pas au surnaturel<sup>25</sup>. Cette seule exception se trouve dans les pages qui traitent de l'Unique Nécessaire; là, le qualificatif "anonyme" incorpore une signification proche au surnaturel. A la lumière de l'expression "surnaturel anonyme" du troisième article sur Dechamps, ce texte de "*L'Action*" acquiert une signification spéciale.

Le texte de «*L'Action*» auquel nous nous référons est en relation concrètement avec l'efficacité de la présence de Dieu en tout homme, efficacité liée au concept que l'homme a de Dieu, et donc liée aussi à l'argument ontologique. Les affirmations de Blondel sont les suivantes: «Sous quelque forme, claire ou confuse, consentie ou refoulée, avouée ou *anonyme*, que se révèle à la conscience, la vérité de cette présence, elle a une efficacité certaine»<sup>26</sup>. Bien qu'il n'y ait pas une référence directe au surnaturel, il reste clair que la présence

<sup>21</sup> Dechamps 2, p. 466; 569.

<sup>22</sup> Dechamps 2, p.464.

<sup>23</sup> Dechamps 3, p. 569; 572.

<sup>24</sup> La terminologie utilisée est la suivante: "hypothèse d'un surnaturel subjectif et anonyme"; "présence anonyme et spontanée mais indispensable du surnaturel immanent"; "fait intime, même anonyme"; "apologétique anonyme".

<sup>25</sup> M. BLONDEL, *L'Action*, (A) Paris 1893, pp. 165; 236; 266; 286; 353. Dans ce dernier texte, situé entre les pages dédiées à "L'unique nécessaire", il s'agit de la présence de Dieu dans l'homme.

<sup>26</sup> A 353. C'est nous qui soulignons.

anonyme de Dieu ne pose pas le problème de la simple présence métaphysique propre à la relation entre créature et Dieu, sinon celui de l'action de Dieu en tout homme au-delà de la simple création.

L'«anonyme» est nécessairement une réalité intérieure, secrète. En l'utilisant dans son explication, Blondel/Mallet cherche logiquement à trouver dans le fait intérieur —qui, soulignons-le, se vérifie en toute personne—, la préparation, le mouvement ou l'élan qui conduit à l'accueil du fait extérieur. Pour ce faire, il est de toute façon inévitable qu'opère le principe d'homogénéité: en effet, pour que l'élan de la vie s'ouvre et accueille le fait extérieur, il est nécessaire que la réalité qui se manifeste en ce dernier fait se présente comme plénitude et accomplissement de quelque chose qui agit déjà dans l'homme.

«Contre ceux qui, confondant la connaissance dénommée avec la réalité immanente et anonymement consciente du surnaturel, soutiennent que le surnaturel n'existe pour nous qu'en tant qu'il est proposé du dehors et admis par une volonté réfléchie», Blondel affirme quelque chose de différent. En se mettant sous l'autorité de Dechamps, qui à son tour se remet aux Pères et aux Docteurs, il affirme que «le surnaturel nous est d'abord présent comme un fait de conscience, qu'il est perceptible non en lui-même *ut est*, mais en ses effets internes *ut agit*, non pour être défini, mais pour être accueilli, fût-ce sous un pseudonyme, et que, si c'est du dehors qu'il vient le premier à nous pour se faire explicitement reconnaître, c'est du dedans que procèdent la voix qui l'appelle, la lumière qui le discerne, l'amour qui l'embrasse»<sup>27</sup>. La réalité immanente et anonyme du surnaturel n'est donc ni objet d'expérience directe, ni non plus d'une expérience transcendantale. En effet, ils se relient en premier lieu aux effets internes d'une praxis ou action. En somme, il s'agit des dispositions morales qui, de fait, ne sont pas seulement préparatoires et extrinsèques, mais surtout «constitutives et permanentes»<sup>28</sup>.

Le surnaturel anonyme est lié en premier lieu à la pratique à partir de laquelle on acquiert la connaissance implicite dont a tant

<sup>27</sup> Dechamps 3, pp. 581-582.

<sup>28</sup> Dechamps 3, p. 573.



parlé le philosophe d'Aix. Cette connaissance ne se compose pas de perceptions distinctes, ni de concepts extraits d'une appréhension immédiate comme dans la connaissance explicite où, comme conséquence des éléments vus plus haut, les actes dérivent des idées.

Mais en ce qui concerne la connaissance implicite, c'est le contraire: les actes viennent d'abord; ce sont donc les idées «qui dérivent des tendances infuses et des expériences pratiques». <sup>29</sup> Nous rencontrons ici la distinction, si chère à Blondel, entre la connaissance et la réalité. On accède surtout pleinement à celle-ci par la pratique, de manière qu'être est surtout agir. La connaissance (explicite) atteint seulement certains aspects partiels de ce "être-agir".

Le caractère anonyme du surnaturel se réfère précisément au fait qu'il est inclus dans le champ de la connaissance implicite, c'est-à-dire, celui qui imprègne la forme concrète d'agir et de vivre. Le surnaturel anonyme est donc de caractère pratique. Il concerne par conséquent l'ensemble des options qui corroborent l'ouverture et l'élan de l'existence vers sa plénitude dans la rencontre avec le surnaturel explicite. «Ce surnaturel subjectif et anonyme qui est d'abord un fait psychologique, comme le remarquait Dechamps [...] est la condition de tout discernement et de toute assimilation du fait extérieur et de la notion objective et explicite du surnaturel». <sup>30</sup>

Blondel entend établir par ce chemin une préparation authentique à la foi. Il se fonde sur la vérité selon laquelle toutes les personnes expérimentent en elles des actions qui se meuvent vers l'ouverture à Dieu, connu —même si elles ne connaissent pas son nom— au moins comme Vérité et comme Bien à réaliser. Ces actions se dirigent objectivement vers le surnaturel et ce destin les constitue en une véritable préparation à la foi. Ce mode de procéder évite alors le dualisme excessif entre la situation de l'homme avant la foi et celle du croyant. Il s'agit d'un surnaturel immanent, subjectif. Son origine n'est pas *ex natura* selon lui, mais sa concrète manifestation se fait *in natura*. Il est donc vraiment question d'une grâce.

<sup>29</sup> Dechamps 3, p. 583.

<sup>30</sup> Dechamps 3, p. 584.

Par rapport au “surnaturel anonyme”, on peut construire une “apologétique anonyme”. Blondel se rend compte de la nécessité de préciser ce terme. En réalité, l’apologétique anonyme est en fait la philosophie de l’action dans la mesure où elle (la philosophie de l’action), établit la primatie du spirituel, celle de l’être sur le connaître. Ainsi «l’apologétique doit tendre, non seulement à nous faire croire et savoir, mais également à nous faire aussi et d’abord être et agir plus et mieux». Dans ce contexte, la philosophie de l’action est une apologétique anonyme en tant qu’elle place le point de départ de toute recherche en l’action, dont la connaissance est pour elle comme une concrétion fondamentale. Cette “apologétique” «vaut déjà par elle-même substantiellement, avant et afin de pouvoir servir à l’apologétique explicite et intégrale»<sup>31</sup>.

La *spécification de l’acte surnaturel de foi par l’objet formel*, — «problème capital qui domine toute l’apologétique» — reçoit de ces considérations un nouvel éclairage. Il ne suffit pas, fait remarquer Mallet/Blondel, que l’objet à croire soit surnaturel pour que l’acte de foi le soit aussi. «Il faut encore que, dans le sujet même qui croit, l’acte procède, sous ses formes naturelles, du don surnaturel. L’acte de foi n’est en même temps humain et surnaturel que si, dans des opérations subjectives en apparence normales, s’est insinuée une grâce qui, inconnue comme grâce, mais connue comme motif naturel d’action et employée par la réflexion et la liberté, a commencé à faire circuler en l’homme une sève qui n’est pas toute de l’homme. Ce n’est pas à une table rase que l’objet de la foi peut être utilement proposé: la sollicitation qui engage vraiment la responsabilité ne tombe pas sur la nature nue et sur le sol inculte; elle tombe sur des âmes déjà prévenues, travaillées et ouvertes»<sup>32</sup>.

L’objet surnaturel et la préparation du sujet (le “fait intérieur”) sont tous les deux nécessaires pour arriver à l’acte surnaturel de foi; mais dans le second opère déjà le surnaturel. «L’élément surnaturalisant de l’acte de foi est réellement du côté du fait intime, même anonyme; et l’objet surnaturel, constitué hors de nous, est sans

<sup>31</sup> Dechamps 3, p. 574.

<sup>32</sup> Dechamps 3, p. 585.

doute la condition de la connaissance que nous en acquérons par révélation, et par révélation seulement; mais il est surtout la source de la grâce qui nous donne le moyen d'adhérer à la réalité rédemptrice et, par elle, à l'enseignement révélé»<sup>33</sup>.

#### 4. *Chrétiens anonymes?*

L'idée de surnaturel anonyme évoque sans doute la théorie de l'existential surnaturel et "les chrétiens anonymes", de K. Rahner. On pourrait se demander si le surnaturel anonyme et immanent de Blondel donne lieu à des chrétiens anonymes. La présence en tout homme d'une réalité surnaturelle ne le convertit-il pas radicalement en un chrétien, bien qu'en bon nombre de cas il s'agisse de chrétiens qui s'ignorent ou de chrétiens non explicités?

Si la réponse est affirmative, serait fondée l'interprétation transcendantale de la philosophie blondélienne qui aurait commencé un courant de pensée dans lequel se serait plus tard situé, à travers Maréchal, le théologien allemand. Rahner, à son tour aurait développé l'idée blondélienne originale. Un texte de «*L'Action*», qui se trouve dans le passage cité antérieurement<sup>34</sup>, confirmerait l'intuition blondélienne de ce que Rahner appellerait plus tard "chrétiens anonymes": «Et qu'on ne s'imagine pas que, pour insérer dans notre vie ce caractère de transcendance, il faille toujours discerner la présence ou reconnaître distinctement l'action de Dieu en nous. Pour l'avouer, pour en user, il n'est pas indispensable de le nommer ou de le définir: nous pouvons même le nier, sans ôter à nos actes leur portée nécessaire. Car, en le niant, on ne fait que déplacer l'objet de l'affirmation; mais la réalité des actes humains n'est point atteinte, dans son fond, par le jeu superficiel des idées et des paroles»<sup>35</sup>. Il semblerait qu'en effet Blondel reconnaît en toute personne, même en celle qui la nie, l'action de Dieu; pour cela, même le refus ou l'indifférence de l'incroyant serait un moyen à travers lequel celui-ci manifesterait son enracinement religieux.

<sup>33</sup> Dechamps 3, p. 586-597.

<sup>34</sup> Cfr. note 26.

<sup>35</sup> A 352.

K. Rahner a développé sa théorie de “chrétiens anonymes” dans un bref écrit intitulé précisément “Les chrétiens anonymes”<sup>36</sup>. À propos de la volonté salvifique universelle de Dieu et du salut qui s’opère par le Christ et dans l’Église, Rahner dit: «d’une façon ou d’une autre, tous les hommes doivent avoir la possibilité d’être membres de l’Église»<sup>37</sup>. Le substrat théologique de ce principe se trouve dans tout le développement de son anthropologie transcendantale<sup>38</sup>. En définissant l’esprit comme ouverture absolue à l’être, comme ouverture à Dieu qui constitue la condition de possibilité d’être homme, Rahner situe la rencontre entre l’homme et Dieu (et sa révélation transcendantale), dans cette ouverture radicale. Dans ladite rencontre, l’homme n’est pas simplement passif (*potentia oboedientialis*) face à la grâce, car en lui il y a déjà ce que Rahner a pu appeler “existentiel surnaturel”.

Avec cette notion d’existentiel surnaturel, le théologien allemand pense à un constitutif ontologique dans lequel tout homme vit a-thématiquement —de façon *anonyme*—, la réalité de la grâce. Ce qui est offert à tout homme comme existentiel surnaturel, est réalisé de façon suprême et unique dans l’Incarnation de Dieu en Christ. L’homme est ce que devient Dieu en s’incarnant, ce qui surgit quand Dieu veut se faire différent de Lui-même. Anthropologie et Christologie sont donc intimement liées.

Quelle relation existe-t-elle entre l’“anonyme” utilisé par Blondel et celui de Rahner? Les deux tentent également d’exprimer la nécessité de dépasser l’extrinsécisme, c’est-à-dire l’absence de relation précédente à la rencontre entre l’homme et la réalité surnaturelle. Selon la conception extrinséciste, le surnaturel doit être accepté par la pure nécessité d’obéir à Dieu, sans que dans l’homme il y ait un élément préparatif et même sans que celui-ci sache si ce don divin lui sera réellement accordé. La pensée blondélienne

<sup>36</sup> K. RAHNER, *Die Anonymen Christen*, in “Schriften zur Theologie” VI, Einsiedeln 1965.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Cfr. la synthèse contenue dans: K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. B. 1976.

contient à cet effet l'une des intuitions les plus originales sur la relation entre l'homme et son destin surnaturel. Ceci explique qu'il ait exercé une influence notable dans la rénovation de l'Apologétique et en général de la Théologie du XX<sup>e</sup> siècle.

Rahner, de son côté, a participé de cet idéal de recherche de l'unité, l'étendant à l'unité entre esprit et matière, entre immanence et transcendance, entre nature et grâce. Mais, malgré quelques parallélismes flagrants, les lignes de force de la pensée de Blondel et celles de Rahner ne coïncident pas. Concrètement, en ce qui concerne la réalité anonyme du surnaturel, on peut établir quelques différences entre les deux penseurs de sorte qu'il n'est pas facile de voir les principes blondéliens développés par le théologien allemand. Essayons d'en découvrir quelques-unes.

Blondel pose l'hypothèse d'un surnaturel subjectif et anonyme, comme le ferait plus tard Rahner. Cependant, chez Blondel l'anonyme se réfère à la connaissance implicite qui se donne dans l'agir puisque l'action est l'origine de tout autre développement; chez Rahner par contre, l'anonyme est de nature théorique et s'obtient à partir d'une déduction transcendantale a priori, comme réponse à une interrogation. De là découle une autre conséquence: le surnaturel anonyme de Blondel se donne dans le fait intérieur et est uni à un "fait de conscience", un "fait psychologique", perceptible *ut agit*, pénétré de la tension qui le pousse vers le fait extérieur, sans lequel il n'aurait pas de sens. C'est l'expérience du «vide réel creusé en nous, et qui ne nous permet pas de nous enfermer dans notre nature». L'anonyme rahnérien est de toute autre nature. Il est a-thématique et il a en plus une certaine autonomie —toutefois incomplète— par rapport à toute donnée externe ou historique.

La clé de la différence se situe au niveau de la méthode suivie par chacun pour arriver au surnaturel anonyme. Rahner s'est servi d'une méthode transcendantale, cherchant les conditions a priori de l'existence humaine. Blondel par contre, a suivi une méthode d'immanence, attentive à ce qui se passe. Pour cela, Blondel est plus proche en réalité d'une méthode phénoménologique. Comme conséquence, l'implicite, qui n'est pas a-thématique, tend à s'explicitier à travers l'histoire, la praxis et la réflexion; tandis que chez Rahner, il

y a une tendance à résoudre le thématique en a-thématique, l'historique en transcendantal.

Le surnaturel anonyme de Blondel correspond à une tension vers le "sens" ou la signification, vers la réponse espérée, le désir radical de ce que l'on ne possède pas. Donc il ne correspond pas à une réalité objective déjà présentée dans le sujet. Tout cela est de nature subjective mais réel. Bref, Blondel a développé les implications anthropologiques et psychologiques de la vocation de l'homme à la communion avec Dieu. Tout cela, affirme-t-il, donne lieu à des manifestations qui ouvrent un champ d'étude à la psychologie religieuse; tout cela constitue un point de rencontre entre la théologie spéculative et la théologie mystique.<sup>39</sup>

## II. Les articles sur la Foi et la Science

Si les articles sur la foi et la science<sup>40</sup> sont considérés comme pleinement de Blondel, ils représentent une certaine nouveauté car c'était alors la première fois que le philosophe s'occupait si largement de la foi.

Ils ne manquent certainement pas de précédents. Le plus immédiat était son article intitulé "Foi" du Dictionnaire de Lalande, daté de 1905<sup>41</sup>. D'autre part, Blondel avait été critiqué l'année précédente

<sup>39</sup> "L'étude de ces relations intestines ouvre un domaine immense à la psychologie religieuse; car c'est le lieu normal d'échange entre la théologie spéculative et la théologie mystique et ascétique: tout ce qu'on pourra explorer de ce domaine contribuera au profit de l'une et de l'autre." (Dechamps 3, p. 583).

<sup>40</sup> Les deux écrits de *La Foi et la Science* ont été publiés en un fascicule différent: *La Foi et la Science*, Letouzey & Ané, Paris 1906, 42 p. Nous abrègerons cette édition par FS, suivi de la page.

<sup>41</sup> Dans ce court écrit, Blondel critiquait le sens trop "intellectualiste" ou "objectiviste", qui conduit à mettre l'accent sur la *foi-science* instructive, non du point de vue de la *foi-confiance* affective et unitive. Et il ajoute: "Si la foi augmente notre connaissance, ce n'est pas d'abord et principalement en tant qu'elle nous apprend, par témoignage autorisé, certaines vérités objectives, c'est en tant qu'elle nous fait sympathiser réellement et profondément avec un être, en tant qu'elle nous unit à la vie d'un sujet, en tant qu'elle nous initie, par la pensée aimante à une autre pensée et à un autre amour". L'amour, "fondé en raison, quoique non sur raisonnements, peut seul réaliser en nous la réalité concrète d'un être spirituel, d'un être capable lui-même de connaître et d'aimer. Et voilà pourquoi la foi aboutit au plus réaliste des devoirs." Reproduit in: M. BLONDEL, *Œuvres complètes*, II, 1888-1913.

—la même année de la publication d’*“Histoire et Dogme”*—, par L. Venard qui l’accusait —avec Loisy, auquel Venard ajoutait Tyrrell et Laberthonnière—, d’avoir introduit un nouveau concept de foi<sup>42</sup>. Quelle était la base pour une telle accusation? Sûrement, l’accusation s’appuie sur des écrits comme la *“Lettre”* et *“Histoire et Dogme”* qui, sans aborder explicitement la foi, configuraient sa nature en traçant l’itinéraire qui conduit vers elle. On n’exclut pas non plus ce qu’on trouvait sur la foi dans *“L’Action”*.<sup>43</sup>

Bien que Blondel protestât contre la critique de Venard, il ne pouvait pas nier les termes dont s’était servi son détracteur pour justifier sa critique: Venard avait en effet saisi nettement l’idée de la foi qui transparaisait dans *«Histoire et Dogme»* et antérieurement dans la *«Lettre»* et dans *«L’Action»*. Les idées de fond sur la foi que Blondel développe dans les articles que nous commentons se trouvaient déjà dans ces premières oeuvres.

*La foi et la science*<sup>44</sup> est un long article où Mallet/Blondel aborde systématiquement la nature de la foi, sa place dans le sujet, sa relation avec l’intelligence, la volonté et l’amour, ainsi qu’avec le processus qui conduit vers la foi. L’accent est mis sur l’action de la volonté dans l’acte de foi. Dans un second article<sup>45</sup>, on trouvait la réponse aux critiques reçues par le premier ainsi que divers éclair-

*La philosophie de l’action et la crise moderniste*. Texte établi et présenté par Claude Troisfontaines, Paris 1997, pp. 582-583.

<sup>42</sup> *La valeur historique du dogme*, in “Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 6 (1904) 343. L’article était signé par “Un de vos lecteurs”. L’auteur était L. Venard, jeune prêtre proche de Battifol et Lagrange. En face de la théologie classique qui “considère la foi comme une adhésion de l’esprit à une vérité spéculative énoncée dans une formule abstraite, ou à un fait connu par voie de témoignage, vérité ou fait dont l’autorité de Dieu même est le garant, on trouve, sinon explicitement exprimée, du moins supposée, chez M. Loisy comme chez M. Blondel, M. Laberthonnière et le Père Tyrrell, une conception de la foi qui met l’accent sur son élément moral plutôt que sur son élément intellectuel, et marque plus fortement la différence entre l’acte de foi et la connaissance scientifique. Pour eux, croire, ce, n’est pas tant donner son adhésion à une idée ou à un fait, qu’entrer en relation avec une réalité dont on affirme l’existence. L’acte de foi implique donc avant tout une attitude morale nouvelle, et c’est ainsi la volonté, non l’intelligence qui a la part principale”.

<sup>43</sup> Cfr. A 412; 414-415.

<sup>44</sup> “Revue du Clergé Français” 47 (1906) 449-473; 591-605.

<sup>45</sup> *L’unité complexe du problème de la foi. Méprises et éclaircissements*, en RCF 53 (1908) 257-285.

cissements. Dans l'ensemble, ils constituent l'exposition plus détaillée et plus claire de la pensée de Blondel sur la foi. Dans ce qui suit, nous allons exposer ses idées centrales.

### 1. *La foi comme assentiment et confiance*

L'évolution de l'apologétique anti-rationaliste et anti-déiste avait amené l'apologétique à insister sur l'aspect noétique de la foi au point de centrer son essence sur le caractère intellectuel. Dans le contexte de la polémique avec le rationalisme et le déisme, la foi était comprise par l'apologétique comme assentiment, c'est-à-dire un acte fondamentalement de la raison qui acquiesce à un enseignement ou à un témoignage divins. De ce point de vue, le rôle de la volonté est dans une certaine mesure extrinsèque puisqu'elle ne fait pas partie de l'essence de la foi sinon qu'elle la rend possible depuis l'extérieur; la volonté fait cela en stimulant l'assentiment de l'intelligence. En accord avec cette position, l'itinéraire de la foi consisterait essentiellement, comme nous l'avons vu dans les articles sur Dechamps, en l'apport d'arguments rationnels ou de preuves historiques qui soutiennent la raison pour qu'elle donne son assentiment à la révélation.

Dans *La Foi et la Science*, Mallet/Blondel discute cette position et postule la nécessité d'admettre que l'action de l'intelligence et celle de la volonté dans l'acte de foi sont convergentes. Maintenir un discours qui sépare ces deux actions et donc ne relier la foi qu'avec l'intelligence ou bien avec la seule volonté peut conduire à une forme d'exclusivisme qui ne fera pas justice à la réalité totale de la foi. Ainsi le montre Blondel en exposant les deux conceptions de la foi qui résulteraient d'une accentuation unilatérale de son caractère intellectuel ou volitif.

1. Il affirme en premier lieu qu'il existe un mode de présenter la foi qui met l'accent sur le témoignage de celui qui sait et sur des raisons totalement extrinsèques à ce qui est objectivement énoncé. Et cela, tant si lesdites raisons sont totalement intellectuelles (foi de science) que si elles ont besoin de l'élan de la volonté pour accepter le témoin (foi d'autorité). La foi ainsi présentée se centre sur un objet et a un caractère instructif. En elle, les preuves importent peu;



prédominant plutôt «l'élément intellectuel et la préoccupation objective»<sup>46</sup>, même si l'élément moral n'est pas entièrement exclu, compte tenu de son rapport avec le témoin<sup>47</sup>.

2. La notion de foi opposée à la précédente conception consiste à affirmer des vérités qui n'ont aucune relation avec un témoignage, sauf avec celui de la conscience strictement individuelle. Les raisons qui soutiennent cette foi sont subjectivement suffisantes mais objectivement non démontrables. Elles ne dépendent que de la volonté, laquelle n'admet comme autorité que l'autonomie morale du sujet. Ainsi donc, ces raisons ne peuvent pas conduire à une relation authentique avec la science. Le résultat de la causalité absolue de la volonté dans l'acte de croire serait qu'il n'y a pas de communication entre la science et la croyance. C'est la théorie de Kant pour qui la foi se réfère à quelque chose d'indémontrable, universellement incommunicable puisqu'elle répond à un acte de volonté qui supplée l'insuffisance d'arguments rationnels. La foi est donc purement individuelle, sans aucune connexion avec quelque chose d'extérieur à l'intéressé.

Après l'exposition de ces deux théories incomplètes, Blondel insiste à nouveau sur la nécessité d'intégrer les éléments de nature diverse qui entrent en jeu dans l'acte de foi et qui, dans les théories antérieures, se montrent sans l'équilibre adéquat. Il affirme donc que c'est cette tâche qu'ont entreprise «quelques philosophes catholiques» qui «ont voulu équilibrer le côté intellectuel et le côté volontaire, le caractère personnel et, si l'on peut dire, le caractère altruiste et universaliste de la foi; et, maintenant d'une part, la valeur rationnelle, ils ont appelé, d'autre part, l'attention sur les conditions morales de la libre adhésion». Ils ont insisté, continue Blondel, sur le fait que «l'adhésion de foi, même quand il s'agit de la foi morale et d'ailleurs encore tout humaine, suppose qu'on aime la Vérité comme un Être, qu'on ne la traite pas comme un simple objet d'étude dont on disposerait à son gré, qu'on lui promette de se donner

<sup>46</sup> FS 5.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

à elle comme à une personne, et qu'on accepte d'avance ses exigences pour mériter de la connaître davantage»<sup>48</sup>.

Il y a donc forcément une notion de foi qui intègre les divers éléments qui font partie de l'acte de foi ou qui contribuent à sa formation, sachant que la foi est «le mode le plus normal, le plus vivant, le plus synthétique, le plus humain de la connaissance raisonnable»<sup>49</sup>. Ceci dit, croire ne consiste pas à faire des affirmations simplement dues à des raisons extrinsèques et mues par un témoignage oral; cela ne consiste pas non plus à attribuer à la volonté un pouvoir qui l'amène plus loin que l'intelligence. «Croire [...] c'est vivifier les raisons démontrables et démonstratives par l'adhésion de tout l'être; c'est joindre le complément d'un consentement cordial, volontaire et pratique, à l'assentiment raisonnable». Il n'est donc pas seulement question d'appréhender et de prouver l'être *ut verum*; mais en plus, de se mettre à la hauteur de son contenu, de «le voir, le vouloir et l'épouser *ut bonum*»<sup>50</sup>.

En tant que forme de relation et de connaissance, la foi acquiert des caractéristiques spéciales dans la communion avec Dieu. Dans la relation avec l'Être des êtres et la Cause première, la raison apprend avec certitude que Dieu existe. Cependant, on ne pas se limiter à cette action abstraite, ni non plus la considérer comme une idée, comme un pur objet d'étude: on doit *croire à* Dieu, et *croire en* Dieu. En croyant à Dieu, sa réalité personnelle, interne à lui-même, s'affirme; c'est alors que nous connaissons un peu ce que Dieu est. En croyant en Dieu, nous nous efforçons de nous livrer à Lui afin qu'Il soit en nous, par l'accueil de notre liberté, ce qu'Il est déjà par sa souveraineté et son pouvoir.

## 2. *L'action de la volonté*

L'intelligence et la volonté agissent donc dans la foi, laquelle est assentiment et confiance. C'est cependant l'action de la volonté qui

<sup>48</sup> FS 7-8.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 8.

exige une explication détaillée. La volonté a ses motifs, qui sont de caractère définitif dans la perception de la nécessité de croire. En effet, elle ne se limite pas à capter avec les yeux de l'entendement, mais elle élargit aussi son champ d'action, ce qui lui permet ainsi de voir au moyen de ses tendances et de ses actes. À côté des idées intellectuelles, il y a aussi des idées de l'action qui traduisent pour la conscience des réalités intimes auxquelles nous accédons par leur rapport avec l'exercice de la liberté. Blondel a synthétisé ce type de réalités en établissant que la volonté propose spontanément à l'intelligence ses aspirations, ses tendances, ses raisons, comme *bona sub specie veri*. Et ces dispositions ordonnées au bien constituent en un certain sens des vérités que l'intelligence doit prendre en compte puisqu'elles éclairent le destin auquel l'homme est appelé.

Blondel a concrétisé le rôle de la volonté dans l'acte de foi dans l'article *L'unité complexe de l'acte de foi*, où il répond aux critiques et précise sa ligne de pensée. Dans cet écrit, il affirme que la volonté intervient concrètement: 1) dans le consentement qui dirige l'intelligence à l'obéissance de la foi; 2) dans l'assentiment qui consolide les motifs de crédibilité et le motif de la foi; 3) dans la certitude rationnelle, morale et pratique.

La volonté ne se limite donc pas à obliger l'intelligence à accepter les raisons de croire, elle contribue aussi positivement à "faire voir" selon une acception ample et propre à la foi, laquelle ne se dirige pas seulement vers ce qui est vu ou connu, mais aussi vers une réalité de vie et d'engagement personnel. En d'autres termes, elle se dirige vers le Christ et sa révélation. Si alors, pour éliminer tout élément irrationnel et subjectif dans l'acte de foi, on rejetait "les raisons de la volonté" qui poussent vers la foi, la conséquence inévitable serait que la volonté recevrait alors le pouvoir, de prime abord irrationnel, de conférer aux conclusions de l'entendement une sécurité et une fixité qui ne peuvent pas provenir de l'entendement.

Blondel renvoie à la pensée de Dechamps, auquel il emprunte des affirmations centrales sur la relation entre foi et amour. La foi est une réalité d'ordre moral et exige des motifs d'ordre moral au point que, comme affirmait Dechamps, «la foi est une connaissance par amour». Cette affirmation ne peut pas se comprendre, cependant,

comme si la foi dépendait de sentiments vagues ou d'aspirations confuses. Les motifs de la foi peuvent s'étudier scientifiquement, à condition d'entendre par science non pas une activité isolée et séparée du destin humain, sinon bien plutôt comme une activité en parfaite union avec ce destin. En d'autres termes, pour que le sujet perçoive la nécessité de croire, le fait intérieur et le fait extérieur, dont Dechamps avait parlé, doivent converger et se rencontrer.

Il s'agit sans doute d'une connaissance qui engage, avec de profondes implications morales au point que si elles sont rejetées, on "pécherait contre la lumière" selon la célèbre expression de Newman.

On peut facilement se rendre compte que, dans la question de la foi, la certitude religieuse est liée aux dispositions morales: «La volonté, affirme Blondel, produit un acte d'ordre différent, qui est intelligent sans être spécifiquement intellectuel, et qui n'éclaire pas davantage l'objet propre et surnaturel de la foi, mais qui éclaire le sujet sur ses propres besoins, qui le prépare à retrouver, dans l'objet proposé d'ailleurs, le Sujet véritable, la vivante réalité sans l'aveu, sans l'amour de laquelle on pourrait peut-être confesser de bouche, mais non de cœur, la vraie foi»<sup>51</sup>.

Le cœur de la question consiste à savoir s'il est possible qu'il y ait une connaissance provenant de la liberté: comment la volonté peut-elle ajouter un surplus de clarté qui contribuerait essentiellement à la certitude intrinsèque de l'assentiment intellectuel de la foi? Elle le fait par la relation qui existe entre elle-même et les grandes vérités métaphysiques et morales. La volonté agit dans la pensée reliée à Dieu, Vérité première; et aussi par rapport aux vérités qui doivent gouverner et conduire nos vies. Ces dernières servent de préambule indispensable à l'acte de foi. Ainsi, dans un sens profond, la foi appartient à l'ordre moral; elle est donc une affaire de l'âme. Dans la même ligne de pensée, Blondel fait sienne l'affirmation de Dechamps selon laquelle, sans le désir de mener une vie pure, l'incrédule ne peut accéder à la foi, ou bien encore, selon une affirma-

<sup>51</sup> FS 22-23.

tion de Lugo, sans une droite et honnête volonté, la foi ne peut s'établir ou se rétablir dans l'âme.

Comment doit-on alors comprendre la formulation qu'a faite Vatican I au sujet de la cause de la foi, formulation recueillie dans le principe du "*propter auctoritatem Dei revelantis*"? Blondel considère que croire par l'autorité de Dieu qui révèle n'est pas la même chose que conclure rationnellement la vérité d'un témoignage. Croire par l'autorité de Dieu signifie plutôt admettre en soi le témoignage de la Vérité. L'adhésion naturelle à l'objet surnaturel doit comprendre une adhésion encore plus intime, un accueil de la motion divine par tout notre être, un accueil de Dieu qui donne témoignage de Lui-même en nous à travers toutes les aspirations avec lesquelles Il pénètre «les sources de notre pensée et de notre action»<sup>52</sup>. Dieu est l'auteur de notre foi non seulement parce qu'Il propose des vérités hors de nous pour que nous les acceptions et parce qu'Il nous apporte aussi les signes d'authenticité de ces vérités; Il est auteur de notre foi parce qu'en plus Il stimule en notre intérieur les énergies morales quand Il se présente comme la Vérité même, voulant que nous répondions à sa bonté gratuite avec l'initiative, la croissance et la réalité de la foi.

La foi est "*obsequium rationabile*" car elle est octroyée en tenant compte des raisons naturelles de l'acte de croire, mais sans pour autant se réduire à cette raison seule. L'acte raisonnable de foi acquiert en effet un sens de culte spirituel dans lequel la raison s'ouvre amoureusement à la Raison surnaturelle de la foi, «au témoignage que Dieu se rend à lui-même doublement, dans le monde et en nous»<sup>53</sup>. Le monde dépend de l'action divine. Pour cela, on trouve dans le monde des raisons qui prouvent l'autorité divine. Dans ce sens, la religion catholique est une religion de l'autorité.

Mais, en plus du témoignage que Dieu donne de Lui-même dans le monde, Il se rend aussi témoignage en nous, dans notre intérieur. Par conséquent, la foi catholique se présente aussi comme «religion de liberté divine et d'amour "vivifiant"». C'est à la foi

<sup>52</sup> FS 23.

<sup>53</sup> FS 24.

qu'appartient le double rôle de montrer le témoignage divin qui éclaire la relation existante entre l'autorité et l'amour dans la religion. La conclusion de tout le discours sera de montrer la synthèse entre les deux aspects fondamentaux de la foi: l'assentiment et la confiance dans le don de soi. Croyance et confiance doivent intervenir inséparablement dans l'acte humain de foi.

En tant que croyance, la foi inclut les raisons de croire, puisqu'en tant que confiance, elle se dirige vers une personne à laquelle le sujet de l'acte de foi s'unit dans l'amour. «Nous croyons parce que nous aimons», avait écrit Newman; et Blondel, se faisant l'écho de l'affirmation de saint Thomas, celle de "*caritas forma fidei*"<sup>54</sup>, assure que «la foi ne reçoit toute sa forme que de la charité»<sup>55</sup>. Elle est certainement adhésion au révélé, mais parce qu'avant l'on a adhéré au Révéléateur, donc à la personne du Christ avec une confiance personnelle et amoureuse, simple et cordiale. De cette façon, les motifs humains se trouvent vivifiés, car considérés isolément, ils sont inefficaces. La confiance en la personne du Christ se prolonge en la personne morale de l'Église. «La foi commence, comme elle se consomme, par une confiance personnelle en une Personne morale, en une Bonté, en une Vérité incarnée»<sup>56</sup>.

En dernière analyse, la foi est la synthèse —«divinement formée dans l'homme et humainement relationnée avec Dieu»—, d'un don surnaturel et d'un processus intellectuel et moral. Grâce, intelligence et liberté sont requises dans une unité indissoluble pour qu'il y ait acte de foi. Celui-ci étant inséparablement surnaturel, rationnel et moral.

Résumons notre exposé avec quelques mots du philosophe qui synthétisent sa revendication de la fonction active de la volonté dans le chemin et la constitution de l'acte de croire: «La volonté est et reste indispensable pour accueillir et pratiquer, dans un consentement libre et méritoire, les vérités et les préceptes révélés; mais encore, la volonté est plus indispensable, s'il est possible, pour

<sup>54</sup>S., Th., II-II, q. 4, a.3.

<sup>55</sup>FS 27.

<sup>56</sup>*Ibidem*, p. 26.

conférer à l'intelligence placée en face des motifs de crédibilité, la plénitude de l'assentiment sans lequel la foi ne serait pas raisonnablement fondée comme elle doit l'être».

On peut constater la fécondité et la certitude de plusieurs intuitions blondéliennes dans l'enseignement du Concile Vatican II, concrètement *Dei Verbum* 5 où l'on peut lire: «À Dieu qui se révèle est due "l'obéissance de la foi", par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans "un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle" et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait».

Università di Navarra  
E-31080 Pamplona  
España

Pagina bianca



# EL PAPEL DE LOS CRISTIANOS EN EL MUNDO SEGÚN JACQUES MARITAIN<sup>1</sup>

Fernando MORENO VALENCIA

---

**Sommario:** I. Introducción - II. El dato "originario" como desafío. O: de la "explotación" humana al "ideal histórico concreto de una nueva cristiandad" - III. Los agentes cristianos: Del desafío al compromiso: 1. La virtud. 2. La Santidad. 3. La verdad. - IV. Estructura de la acción: A) Presupuestos de una acción propia: 1. Acción y contemplación. 2. Espiritual y temporal. 3. La dignidad de la persona humana en sus derechos (y deberes). B) Sobre la acción misma: 1. *Omne agens agit propter finem*. 2. "En cristiano" y en "cuanto cristiano". 3. La acción a corto y a largo plazo. 4. Las "nuevas conformaciones políticas". 5. La "invención del orden". 6. La eficacia cristiana. V. Conclusión.

---

## I. Introducción

No conocemos algo sino en cuanto sabemos cómo se ha engendrado, cómo ha llegado a existir en tal o cual forma<sup>2</sup>.

En este sentido, entender el pensamiento del filósofo cristiano francés Jacques Maritain (1881-1973) sobre el papel de los cristianos en el mundo, considerando su obra filosófica del período que corresponde a los 27 años que van del fin de la Primera Guerra Mundial al término de la Segunda, supone al menos recordar las cinco fuentes que, en su misma diversidad, se encuentran complementaria y armónicamente integradas en el "discurso" del filósofo.

<sup>1</sup> Consideramos aquí la obra del filósofo cristiano, entre 1918 y 1945. Es decir, entre el término de la Primera Guerra Mundial y el término de la Segunda.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores* 1, 2 y 11, 8. Cf. *Tópicos* VI, 4.

¿Cuáles son estas fuentes? En un orden cronológico —considerado más bien *in actu signato*, que *in actu exercito*— se debe recordar, en primer lugar, la atracción que ejerció en el jovencísimo Jacques, el dirigente socialista francés Jean Jaurès. Y esto, a través de su conocimiento en el relato de la cocinera de su casa paterna. Lo cual lo llevó tanto a asistir esporádicamente a la *École Socialiste*, como a la lectura de *Action Socialiste*<sup>3</sup>.

A mi parecer, no se entiende la radicalidad moral (no ideológica)<sup>4</sup>, de la principal obra de filosofía de la cultura y de la historia de Jacques Maritain<sup>5</sup>: *Humanismo integral* (1936)<sup>6</sup>, si no se considera el impulso *espiritual y moral* (no político, ni menos ideológico), que lo llevó, en su juventud, al *compromiso* (*engagement*), con posturas socialistas, que sí eran propiamente políticas.

La segunda fuente pertinente, está ligada a la conversión del joven estudiante y filósofo Jacques Maritain, y de su mujer Raïssa Ousmansoff<sup>7</sup>, por León Bloy, hacia 1906<sup>8</sup>.

A partir de aquí, los esposos Maritain asumen (vitalmente), que “en todo hay que dar el primer tiempo a Dios”, y que ante la inquie-

<sup>3</sup> VER LUCIEN MERCIER, *Jacques Maritain avant Jacques Maritain*, en “Cahiers Jacques Maritain” N° 13, Juin 1986, pp. 7-26. Significativa, pero simplificada, Mounier decía, en febrero de 1930, que para Maritain la política era Jaurès (*Maritain-Mounier, 1929-1939*, París, Desclée De Brouwer, 1973, p. 19).

<sup>4</sup> Y aún ciertas ambigüedades formales, y alguna imprudencia; como en lo que toca a la “misión histórica del proletariado”.

<sup>5</sup> Y no primero, ni principalmente, de filosofía política.

<sup>6</sup> Obra precedida y preparada por otras tres obras: *Primacía de lo espiritual* (1927), *Religión y Cultura* (1930) y *Du régime temporel et de la liberté* (1933). (No hay traducción castellana de esta última). El “núcleo” de *Humanismo integral* fue desarrollado por Maritain en España, durante el Curso de Verano de la Universidad de Santander (1933). Este curso fue publicado en Santiago de Chile, por la Editorial San Francisco (Padre Las Casas), en 1943.

<sup>7</sup> De origen judío-ruso. Se puede preguntar (o sospechar...) si la profunda simpatía de Maritain por el pueblo judío (Ver: *Mystère d'Israel*, París, Desclée De Brouwer, 1963, Cap. III y IV, de 1937 y 1938) acaso no ha influido (reforzándolo) en el “mesianismo” cristiano objetivamente presente en *Humanismo integral*. Ver, en general, *Journal de Raïssa*, París, Desclée De Brouwer, 1963.

<sup>8</sup> Junto a Raïssa, su mujer, y a Vera, su cuñada, Jacques Maritain fue bautizado el 11 de Junio de 1906.

tud por descubrir siempre “lo que es preciso hacer”, la respuesta es que «no hay sino que amar a Dios y servirlo de todo corazón»<sup>9</sup>.

En todo caso, desde su conversión, y con la influencia de su padrino de bautismo (Bloy), la radicalidad “socialista” de Maritain es en cierto modo profundizada (espiritual, no políticamente) y, sobre todo, adquiere un nuevo sentido. Podría decirse que la “vía” que llevará a *Humanismo integral*, pero también al *Campesino del Garona*, está ya asentada. Al mismo tiempo, la relación con Emmanuel Mounier, y la crítica de Maritain a este último, dispondrá también ya de su energía espiritual y de algunas de sus “armas” más importantes.

Pero es a este propósito que se debe aducir la más o menos contemporánea “incursión” de las tres otras fuentes, que llevarán el definitivo<sup>10</sup> “asentamiento” de la posición, de Jacques Maritain, en sus principios espirituales e intelectuales (filosóficos, pero también teológicos)<sup>11</sup>, en relación al papel de los cristianos en el mundo. Tales fuentes, finalmente, son: la doctrina de Santo Tomás de Aquino<sup>12</sup>, la filosofía de Aristóteles<sup>13</sup>, y la Doctrina Social de la Iglesia, primero con *Rerum Novarum* (1891), y luego con *Quadragesimo Anno* (1931)<sup>14</sup>. Más que el “dato”, es la energía de la fe (la “fuerza de

<sup>9</sup> JACQUES MARITAIN, *Carnet de Notes*, Paris, Desclée De Brouwer, 1965, pp. 31 y 92.

<sup>10</sup> Ni la obra de 1966, *El Campesino del Garona*, ni la anterior *Reflections on America*, escapan a este juicio. Mal le pese a quienes, errónea y superficialmente, han pretendido ver en Maritain un cambio o una corrección radicales en su perspectiva. O aún, la existencia de “dos Maritain”: el de *Humanismo integral* y el de *El Campesino del Garona*. Basta con citar aquí dos autores críticos a este respecto: Yves Congar O.P. (con referencia a *El Campesino del Garona*) y Michael Novak (con referencia a *Reflections on America*). Ver, FERNANDO MORENO, *Maritain en “El Campesino del Garona”*, en “La Nación”, Santiago de Chile, 7 y 14 de enero de 1967.

<sup>11</sup> Cuestión a veces inútilmente controvertida. Basta con citar las obras siguientes (para zanjar el “debate” y aclarar dudas infundadas): *Los grados del saber* (1946) (principal obra de Jacques Maritain, según su propio juicio), *De la Iglesia de Cristo* (1970); *De la gracia y de la humanidad de Jesús* (1967), y *Approches sans entraves* (1973) (obra póstuma; no traducida al castellano).

<sup>12</sup> Inicialmente descubierta a través del P. Hubert Clérissac.

<sup>13</sup> Ya en cierto modo familiar al estudiante de filosofía de la Sorbona. Luego asumida con y en el Aquinate. Y, por último, profundizada *por sí misma* y en su propia dignidad sapiencial (metafísica).

<sup>14</sup> Encíclica de Pío XI, particularmente influyente en *Humanismo integral*. Maritain propiciaba la elaboración de “una filosofía social, política y económica”, que descienda de

Dios” decía San Pablo), la que se dota así de sus “medios” intelectuales y prácticos (intelectualmente prácticos) de su eficacia. La estructura los principios se establece aquí entre la persona humana y el compromiso del cristiano en la acción social y política, pasando por de los derechos de la persona humana y las exigencia del bien común de la sociedad política.

## II. El dato “originario” como desafío. O: de la “explotación” humana al “ideal histórico concreto de una nueva cristiandad”

No sin situar este “dato” en los años treinta del siglo XX, podríamos resumir lo que está aquí en cuestión en un juicio: miseria y explotación del proletariado. El cual, lejos de beneficiarse de la “civilización capitalista”, se encuentra en ella explotado como mercancía, a través de su mismo trabajo<sup>15</sup>. Más ampliamente, señalando que “el espíritu objetivo del capitalismo” —que Maritain no considera “esencialmente malo”, como lo hace Marx— es “un espíritu de odio a la pobreza y de desprecio del pobre, quien es considerado aquí como instrumento de producción que produce utilidad, no como persona<sup>16</sup>”.

Una tal situación *desafía* a los cristianos. Estos deben tomar conciencia del problema que allí se presenta, y asumir solidariamente (en solidaridad con los pobres) las exigencias de su superación.

A propósito de un libro del discípulo de Georges Sorel, Edouard Berth (*Du Capital aux Réflexions sur la violence*), el filósofo cristiano exhorta a la «toma de conciencia de la dignidad de la persona humana en el trabajador; (de la) conquista de una libertad y de una personalidad sociales que traducen exteriormente una verdadera libertad y una verdadera personalidad interiores; (de la) misión

los principios universales a “las realizaciones concretas”. «Este trabajo ha sido ya iniciado; en cuanto las encíclicas de León XIII y de Pío XI han fijado los principios» (*Humanisme intégral*, Paris, Aubier-Montaigne, sin fecha de edición, p. 126).

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 121. Maritain acoge algunos juicios e intuiciones de Karl Marx, pero situándolos, en general, en su propia perspectiva de filósofo cristiano.

liberadora de los pobres y de los desheredados, que han llegado a una especie de mayoría de edad histórica»<sup>17</sup>.

Complementariamente, este desafío, como en un segundo “momento”, comporta la exigencia de hacer pasar la fe en las estructuras y dinámica temporales, en vista a «una transformación vitalmente cristiana del orden temporal»<sup>18</sup>. A mayor abundamiento, Maritain dice que la tarea temporal del mundo cristiano es la de trabajar aquí por una realización social-temporal de las verdades evangélicas<sup>19</sup>. Ahora bien, esta “tarea” (que es más profundamente una misión), implica por un lado pasar de la mera “toma de consciencia” al compromiso y la acción. Por otro lado, especialmente en contraposición al mesianismo marxista, supone lo que se podría designar como un realismo proyectivo. Esto significa que la confianza en la energía eficaz de la fe (gracia), no debe llevar ni a un triunfalismo infundado, ni a la ilusión del Reino de Dios en la tierra<sup>20</sup>. «El fin que se propone el cristiano en su actividad temporal, no es el de hacer de este mundo mismo el reino de Dios; es el hacer de este mundo, y de acuerdo al ideal histórico exigido por la diversidad epocal [...] el lugar de una vida terrestre verdadera y plenamente humana»<sup>21</sup>. Y es que nuestro autor, con la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30), asume la esencial y radical ambivalencia del mundo, en orden a la existencia y progresión del bien y el mal hasta el final de los tiempos<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 242. Conviene precisar a este respecto que ni espiritual, ni moral, ni intelectualmente el juicio de Jacques Maritain puede ser asimilado al de la “teología de la liberación” y al de los “cristianos por el socialismo”. La homogeneidad es sólo *material* (no *formal*) y aparente. Ver FERNANDO MORENO, *Maritain e il marxismo*, en “Humanitas”, Brescia, N° 12, 1975.

<sup>18</sup> “Vitalmente”, y no “decorativamente” cristiana. Ver *Humanisme intégral*, p. 101.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 50. Cf. FERNANDO MORENO, *Lo Cristiano y la política*, Santiago de Chile, CE.ELLE, 1984.

<sup>20</sup> Maritain ha criticado también la ilusión marxista del “reino de Dios en la historia”. Ver, *Humanisme intégral*, pp. 62-67. Esta crítica tiene antecedentes en *Théonas. Ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles* (1921), Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1925. (Traducción al castellano en curso. A cargo del *Sodalitium Christianae Vitae*, Lima).

<sup>21</sup> *Humanisme intégral*, p. 117.

<sup>22</sup> Ver *ibidem*, pp. 114-118. Más tarde, Maritain desarrollará este tema en su obra *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil 1957.

Este realismo no le impide al filósofo proponer lo que designa como un «ideal histórico concreto de una nueva cristiandad»<sup>23</sup>. Esta propuesta aflora ya hacia 1933 en su obra sobre el régimen temporal y la libertad<sup>24</sup>. No obstante, es una vez más en *Humanismo integral* donde se encuentra el desarrollo completo de este tema<sup>25</sup>. Aquí, Maritain define el «ideal histórico concreto» —en contraste con la utopía— como «una *imagen prospectiva* que significa el tipo particular, el tipo específico de civilización al cual tiende una cierta época histórica»<sup>26</sup>. Esta “imagen” responde a un «máximo *relativo* (relativo a tal contexto histórico) de perfección social y política, y no representa sino [...] las tendencias (*lignes de force*) y los esbozos posteriormente determinables de una realidad futura»<sup>27</sup>. Y esto, precisamente porque las tareas que ese “ideal” como exigencia de su misma noción, «implica un ordenamiento efectivo a la existencia concreta»<sup>28</sup>.

Este realismo, en el que se proyecta el realismo de la fe y el de la razón natural, proporciona la acción del agente, al tiempo que fija, en sus grandes líneas, las “tareas” que “tejen”, si pudiera decirse, el sentido de su mismo actuar. A este respecto, Jacques Maritain precisa, primeramente, que el “ideal” que propone es un ideal histórico que está centrado en la libertad porque tiene su centro en la persona humana, que es por naturaleza libre (*liberum arbitrium*) y está, paradójicamente, “destinada” a llegar a ser libre (libertad de autonomía)<sup>29</sup>. La libertad tiene en la verdad su causa, y en la justicia la con-

<sup>23</sup> Ver *Humanisme intégral*, Cap. IV a VI (pp. 134-259). Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, Éditions de la Maison Française, 1942, pp. 34-44.

<sup>24</sup> *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 122.

<sup>25</sup> En *El Campesino del Garona*, Jacques Maritain constata que «a pesar de (o a causa de) la aparición de partidos políticos llamados “cristianos” (no siendo en su mayoría sino combinación de intereses electorales), la esperanza del logro de una ‘política cristiana’ ha sido completamente frustrada» (pp. 40 y 41).

<sup>26</sup> *Humanisme intégral*, pp. 134 y 135.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Ver *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 3-86. Cf. *Principes d'une politique humaniste*, Paris, Hartmann, 1944, pp. 9-21.

dición social de su ejercicio<sup>30</sup>. En este sentido, el filósofo sabe, como Aristóteles, que si bien la política es «el arte de lo posible»<sup>31</sup>, es, no obstante, «un engaño no ofrecerle al hombre sino lo humano»; o, para decirlo con Pascal, que «el hombre supera infinitamente al hombre»<sup>32</sup>.

He aquí los principios del realismo que el cristiano debe asumir, y que dan sentido verdadero a su misión. Mas nuestro autor le señala normas próximas de su compromiso y de su actuar temporales. El “ideal histórico concreto”, que tiene en la persona humana y en la libertad su centro<sup>33</sup>, es también un ideal comunitario; es decir, un ideal que asume que «el fin propio y específico de la sociedad y de la civilización es un bien común, diferente de la simple suma de los bienes individuales, y superior a los intereses del individuo, en cuanto éste es *parte* del todo social»<sup>34</sup>. Pero el hombre (en cuanto *persona*) es superior a la sociedad y la trasciende. Entonces, «si bien el hombre pertenece todo entero a la sociedad como parte de la sociedad política... no es sin embargo parte de esa sociedad en virtud de su totalidad, y en virtud de todo lo que el hombre es», dice el

<sup>30</sup> A este respecto, Maritain dice que la libertad y la justicia son, al mismo tiempo, el fin de la sociedad política. Ver *L'homme et l'Etat*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 54. Pero, el cristiano debe en todo ser servidor de la verdad, y no andar a la zaga de “verdades” de las cuales servirse.

<sup>31</sup> Ver el libro fundamental de Henry Bars a este propósito, *La Politique selon Jacques Maritain*, Paris, Les Editions Quorières, 1961.

<sup>32</sup> Ver *Du régime temporel et de la liberté*, p. 36. La cita de Aristóteles corresponde a la *Ética a Nicómaco*, X, 7 (Y; X; 8). La de Pascal, a sus *Pensamientos* (131).

<sup>33</sup> Y que es, *en este sentido* (diverso al que Mounier dará a la misma expresión), *personalista*. Ver *Humanisme intégral*, pp. 139 y siguientes.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 140. Dos precisiones se imponen a este respecto. Primero, que este bien es, más que un *medio*, un “*fin intermediario infravalente*” (*Ibidem*). Podríamos decir que aquí Maritain corrige al Aquinate con los principios del mismo Aquinate. Cf. Santo Tomás de Aquino, *De Regno*. Nuestra segunda precisión concierne al *individuo* como *parte* de la *Polis*. Para Maritain, el hombre, uno y el mismo, es bajo un cierto aspecto *persona* (espiritual), y bajo otro *individuo* (material). Ver *Trois Réformateurs*, Paris, Plon, 1925, pp. 27-37. Esta distinción (controvertida en la Escuela Tomista) —que supone los análisis de los Padres Dominicos Schwalm y Garrigou-Lagrange— fue desarrollada más tarde por Maritain, durante una Conferencia dada el 22 de Noviembre de 1945 en la Academia Pontificia Santo Tomás (Roma) Ver *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, sin fecha de edición, pp. 33-49.

filósofo, asumiendo el juicio pertinente del Aquinate (*Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4)<sup>35</sup>.

En todo caso, el bien común que obliga a la persona humana (naturalmente social) es, en cuanto fin y tarea de la sociedad, lo que orienta y ordena comunitariamente<sup>36</sup> la acción de los agentes de su consecución, es decir de los gobernantes (el Príncipe de Santo Tomás de Aquino) y al menos de los *cives praeclari*, de «los elementos políticos —dice Maritain— preclaros, a los que conviene el papel de animadores y formadores», en la perspectiva del logro de la «recta vida terrestre de la multitud reunida, de un todo compuesto de personas humanas: es decir, de un todo que es a la vez material y moral»<sup>37</sup>. Así encontramos la tercera característica del «ideal histórico» en cuestión. Y esto, en cuanto el bien común es el principio de unidad de la sociedad política. Ahora bien, siendo esta unidad una “unidad mínima” (no máxima), una “unidad de amistad”, la Ciudad por la que los agentes cristianos deben luchar es una sociedad propiamente<sup>38</sup> pluralista, es decir, una sociedad que, por estar centrada en la persona humana y en las exigencias de su ser libre, “multiplica las libertades”<sup>39</sup>, en la práctica de una prudente tolerancia. Así, el pluralismo es una “heterogeneidad orgánica” que, respetando las “conciencias”, asume positivamente la legítima diversidad, en vista a la efectuación de una *obra práctica común*<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> *La persona y el bien común*, p. 76 (y p. 77).

<sup>36</sup> Jacques Maritain se arrepintió de haber insinuado el uso del término a Emmanuel Mounier, dado el sentido diverso (y aún opuesto) que éste le otorgó a la noción desarrollada por aquél a partir del Aquinate. En general, se puede consultar el volumen presentado por Jacques Petit, de la serie “Les grandes correspondances”: *Maritain-Mounier 1929-1939*. Desclée de Brouwer, 1973.

<sup>37</sup> *Humanisme intégral*, pp. 174 y 140, respectivamente.

<sup>38</sup> Decimos “propiamente”, porque sobre todo en nuestros tiempos se ha invocado el “pluralismo” como la mera aceptación de lo *diverso* por ser tal. Esto, independientemente del principio de unidad que ordena y da sentido a la *legítima* diversidad, es decir del bien común.

<sup>39</sup> *Humanisme intégral*, p. 178.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 210 y 211.



### III. Los agentes cristianos: Del desafío al compromiso

Está en cuestión aquí la calidad misma del agente que asume un *compromiso* en relación a la realización del *ideal*. Compromiso con algo; pero, más aún, compromiso con *alguien*, en el marco de «una obra común por realizar»<sup>41</sup>. La “amistad fraternal” es entonces la energía “próxima” que liga a quienes se comprometen en esa “obra común” que debiera conducir a la instauración de una nueva y “no-ingenua” civilización cristiana. En esta dinámica, orientada por el bien común, «cada uno, subordinándose a la obra común, se subordina al cumplimiento de la vida personal *de los otros*, de las otras *personas*»<sup>42</sup>. Entre estos, los materialmente pobres (los obreros en particular), los que «no han obtenido justicia»<sup>43</sup>, deben ser privilegiados.

Está aquí en cuestión, además, lo que siguiendo a Pío XI, Maritain designa como «la reintegración de la clase obrera y de las masas»<sup>44</sup>. En este sentido, el compromiso del cristiano supone asumir que el “proletariado” debe «tomar conciencia de una dignidad humana ofendida y humillada», y de su propia “misión histórica”<sup>45</sup>. Más precisamente, el compromiso cristiano, aquí, debe asumir solidariamente las exigencias espirituales, morales, culturales y políticas que llevan a «la ascensión hacia la libertad y la personalidad [...] de una comunidad de personas [...] a la vez la más próxima a las bases materiales de la vida humana y la más sacrificada, la comunidad del trabajo manual, la comunidad de las personas humanas dedicadas a ese trabajo»<sup>46</sup>. En la *Carta sobre la independencia* (1935), Maritain escribía: «¿Acaso no sabemos lo que para la historia representan las reservas de humanidad verdadera, de bondad, de heroísmo encarnado en el trabajo cotidiano y en la pobreza, del pueblo obrero y campesino?»<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 293.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 237 y 238.

<sup>47</sup> *Lettre sur l'indépendance*, Paris, Desclée De Brouwer, sin fecha de edición, p. 19.

Más fundamentalmente, hacia 1937, Jacques Maritain, afirmando que «para que el pueblo exista con Cristo, es preciso que los cristianos existan con el pueblo»<sup>48</sup>, añade que se debe pasar (o profundizar) de un “obrar por” a un “existir con” el pueblo<sup>49</sup>. Lo primero pertenece al “simple amor de benevolencia”, lo segundo, al “amor de unidad”, lo cual implica, en cierto modo, traducir el “compromiso” en *comunión*, en la que existir *con* el pueblo, que lleva a «actuar política y socialmente con él y por él, y a esforzarse en desenvolver, en él, fuerzas históricas orientadas a una justa transformación del régimen temporal»<sup>50</sup>.

La noción neo-testamentaria de pueblo, que el filósofo cristiano considera hacia 1937, es importante para comprender la “misión histórica” que entonces aquel le asignaba al “proletariado”. «La idea del ‘pequeño pueblo de Nuestro Señor’, la idea del pueblo de los pobres a los que se prometen las bienaventuranzas, y que goza de una ‘eminente dignidad’ en la comunión de los santos; es la idea que, subiendo poco a poco del orden espiritual, en el que tiene su propio lugar, al orden temporal, y despertando ciertas virtualidades de éste, contribuyó a formar la idea, esta vez ético-social, y no ya religiosa, del pueblo trabajador, la cual no es ni la idea antigua (más bien cívica y nacional) del *populus*, ni la de *plebs*»<sup>51</sup>.

A partir de aquí, se puede decir que, en lo que concierne más particularmente a la calidad y la capacidad misional que Maritain asigna al “proletariado”<sup>52</sup>, no se trata para el filósofo del sufrimiento corredentor cristiano (del cristiano), sino del misterio cristiano del sufrimiento; el que, al menos analíticamente, tendría un mayor “alcance” espacio-temporal y subjetivo (cantidad de sujetos). Y esto, sin asumir para nada la “fábula” rahneriana del “cristiano anónimo”.

<sup>48</sup> En *Razón y razones*, Buenos Aires, Desclée De Brouwer, sin fecha de edición, p. 271.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 218 y 219.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>52</sup> Y que, a nuestro parecer, roza la utopía. Sin duda, por exceso de generosidad. No por ideología como es el caso en Marx y en muchos de sus epígonos y seguidores, incluida su “cristiana” feligresía.

Todo lo cual debe ser situado en el “marco”, «no de una obra divina a realizar en la tierra por el hombre, sino más bien como una obra humana a realizar en la tierra que haga pasar en ella algo divino, es decir, el amor, en los medios humanos y en el trabajo humano mismo [...]. Es porque esa obra estaría verdadera y enteramente orientada hacia una realización social-temporal de las verdades evangélicas, por lo que ella se abocaría propiamente a una obra común profana cristiana»<sup>53</sup>.

Ahora bien, la profundidad y el alcance de la misión del cristiano, implica en éste una capacidad en orden al bien (*capax bonum*), que no sólo supere sino que quiebre los “moldes” culturales del mundo “burgués” *antropocéntrico*. Virtud, verdad, “santidad” e “independencia” definen aquí lo esencial, es decir, las exigencias de la “forja” de un “hombre nuevo” (San Pablo) y de un nuevo humanismo. En otros términos, se trata de la «*rehabilitación de la creatura en Dios*», y del progreso de la “conciencia evangélica”, para instaurar el “humanismo integral”; humanismo “teo-céntrico” (no “antropo-céntrico”); humanismo de la Encarnación y de la Redención, en el que lo natural-profano es vivificado y transformado a partir de la *gracia*<sup>54</sup>. «El humanismo —decía Maritain en febrero de 1939— tiende esencialmente a hacer más realmente humano al hombre, y a manifestar su grandeza original, haciéndole participar de todo lo que pueda enriquecerlo en la naturaleza y en la historia; pide al hombre que desarrolle las virtualidades que se hallan encerradas en él, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón; y que trabaje para convertir las fuerzas del mundo físico en instrumentos de su libertad». Recuerda al mismo tiempo el filósofo, que ya «la antigua sabiduría griega [...] nos previene contra la menor veleidad de definir el humanismo como una exclusión de toda ordenación a lo sobrehumano, y como abjuración de toda trascendencia»<sup>55</sup>.

A partir de aquí consideramos, brevemente, los cuatro temas sintetizadores que —como al pasar— hemos enunciado más arriba.

<sup>53</sup> *Humanisme intégral*, pp. 208 y 209.

<sup>54</sup> Ver *Humanisme intégral*, pp. 79-82.

<sup>55</sup> *El crepúsculo de la civilización*, México, Ed. Quetzal, 1944, pp. 13 y 14.

### 1. La virtud

Es en las virtudes morales (e intelectuales), donde el ser humano se forma y se capacita específicamente como hombre, en cuanto persona humana. La educación y la cultura, consideradas ya en su ser natural, si son lo que deben ser, promueven la formación del “animal racional”, del *homo sapiens*, en el bien y en la verdad, (que es el bien de la inteligencia). «El trabajo de la razón —dice Maritain en 1930— y el de las virtudes, es natural, en cuanto se conforma a las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y moviliza sus potencialidades esenciales»<sup>56</sup>. «El hombre verdadera y plenamente natural, no es el hombre de la naturaleza, de la tierra inculta; es el hombre de las virtudes, la tierra humana cultivada por la recta razón, el hombre formado por el cultivo interior de las virtudes intelectuales y morales. Sólo él tiene consistencia y una personalidad»<sup>57</sup>. Especialmente preocupado de la política, como campo privilegiado de la presencia activa de los cristianos en el mundo moderno, Maritain, insiste en las virtudes, en vista a la “edificación moral” de la personalidad, tanto en los gobernantes y animadores de la vida política, como en los gobernados y el pueblo mismo. Recuerda el filósofo que aquello que conviene a la persona humana, con modalidades diversas conviene también a la sociedad, considerada globalmente<sup>58</sup>.

A partir de aquí, se entiende la particular referencia a la *justicia* y a la *virtud* de justicia, en nuestro autor<sup>59</sup>. No a la justicia que se agota en la venganza, o que se convierte en instrumento del espíritu impropriamente vengativo<sup>60</sup>. Sí a la justicia en su sentido propio y

<sup>56</sup> *Religion et Culture*, Paris, Desclée de Brower, sin fecha de edición, p. 11.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>58</sup> *Humanisme intégral*, p. 220.

<sup>59</sup> Diversa, esencialmente, el justicierismo estilo jacobino, o de la justicia invocada por el socialismo utópico (Proudhon, por ejemplo) y, más aún, de la instrumentalización *ideológica* de la justicia llevada a cabo por el marxismo contemporáneo.

<sup>60</sup> Sin duda Maritain concuerda tanto con Ambrosio de Milán como con Justino: cuando el primero afirmaba que «la naturaleza del hombre justo es ajena no sólo a la crueldad de la venganza, sino también a la actitud de la acusación» (*Decretum* II, 2); y el segundo decía que «no queremos castigar a quienes nos difaman; puesto que su misma vileza e igno-

positivo de darle a cada cual lo suyo, lo que le es debido. Y esto, sin privarse del debido castigo, exigido por el bien común, que ordena y proporciona la justicia en su ejercicio. Existe así, en el “marco” de una justicia social (legal o general), una justicia propiamente política, como explícitamente lo asumió nuestro filósofo<sup>61</sup>, quien, con Santa Catalina de Siena, recuerda que «la justicia es la fuerza de conservación de las sociedades»<sup>62</sup>. En particular, «las relaciones que estructuralmente constituyen la sociedad, no conciernen como tales sino a la justicia»<sup>63</sup>.

Pero la sociedad es más que mera *relación* entre partes. Por esto, Jacques Maritain en 1941 afirmaba que «la justicia y la *amistad* constituyen el fundamento propio de la vida social»<sup>64</sup>. Más aún, si bien nuestro autor habla de la primacía *social* de la justicia<sup>65</sup>, el filósofo cristiano no ignora que en definitiva —y de suyo— el amor y la libertad (que también se expresan como virtudes morales), están antropológica, moral y socialmente por sobre la justicia. Es así como Maritain nos dice que si bien «la estructura de la sociedad depende ante todo de la justicia, es de la amistad cívica<sup>66</sup> de la que dependen el dinamismo vital y la fuerza creadora interna de la sociedad»<sup>67</sup>.

No se trata, en ningún caso, de *separar* el amor y la amistad de la justicia, puesto que ésta «es esencialmente requerida, como condición necesaria que hace posible la amistad»<sup>68</sup>. Además, Maritain hace suyo el juicio de Pío XI, en *Divini Redemptoris*, en cuanto «si

rancia del bien es para ellos suficiente castigo» (*Apología*, I, 7). Este segundo juicio no excluye, sin embargo, la exigencia prudencial, que puede —y a veces debe— conducir al justo castigo del difamador.

<sup>61</sup> Ver *De la Justice politique*, Paris, Plon, 1940, pp. 88-91 (en particular).

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 91. En otro sentido, «la justicia importa más que la fuerza (material) para la conservación de la sociedad» (*Du régime temporel et de la liberté*, p. 187).

<sup>63</sup> *La persona y el bien común*, pp. 80 y 81.

<sup>64</sup> *Confession de foi*. En *Le Philosophe dans la Cité*, Paris Alsatia, 1960, p. 31 (subrayado nuestro). Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, p. 53. Y *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, pp. 54 y 55.

<sup>65</sup> *Du régime temporel et de la liberté*, p. 47.

<sup>66</sup> Expresión aristotélica (*Ética a Nicómaco* VIII y IX), que significa la proyección socio-política del amor humano.

<sup>67</sup> *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 51.

<sup>68</sup> *Christianisme et démocratie*, p. 51.

ha de ser auténticamente verdadera, la caridad no puede prescindir de la justicia»<sup>69</sup>.

A mayor abundamiento, el discípulo de Tomás de Aquino<sup>70</sup> (y de Aristóteles), precisa la relación entre el amor y la justicia a propósito de la paz, en la que se “resume” el bien común mismo. «La paz no es sólo obra de la justicia, sino también del amor»<sup>71</sup>. Más precisamente, ya antes Maritain afirmaba con el Aquinate, que «la paz verdadera y auténtica depende de la caridad, más aún que de la justicia; cuya tarea consiste en apartar los obstáculos a la paz [...] allí donde ésta es propia y particularmente una realización de la caridad»<sup>72</sup>.

Complementariamente, es también la libertad (la verdadera libertad de la persona humana), la que se sitúa por sobre la justicia, y no al revés. Y esto, porque siendo el hombre libre por ser la razón lo que constituye su naturaleza específica (*liberum arbitrium*), los hombres ganan su personalidad así como conquistan su libertad<sup>73</sup>.

Por ello, el hombre «es llamado a conquistar su libertad»<sup>74</sup> en el ejercicio social de las libertades (“libertad de desarrollo” o de “exultación”)<sup>75</sup>. «Siendo esto así, se comprende que la tarea de la sociedad tiene como principal valor la libertad de desarrollo de la persona»<sup>76</sup>.

Por otro lado, se debe agregar que, como para Santo Tomás, también para su discípulo francés el gobernante cristiano (el “Príncipe”) debe ser *bonus vir*, varón pura y simplemente virtuoso, es decir, *bueno*<sup>77</sup>. Es en la virtud donde reside su principio “operativo”, donde adquiere su capacidad (moral) y donde se justifica y legitima su cargo y su oficio. Lo cual no lleva al discípulo de Aristóteles a

<sup>69</sup> *Razón y razones*, p. 285.

<sup>70</sup> Que define el bien común, también como “unidad de paz”: cf. *De Regno*, 1.

<sup>71</sup> *A travers le désastre*, New York, Editions de Maison Française, 1941, p. 136.

<sup>72</sup> *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927, p. 110.

<sup>73</sup> Ver *Principes d'une politique humaniste*, p. 17: «La personalidad y la libertad de independencia crecen juntas».

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Ver *ibidem*, cap. 1, en general.

<sup>76</sup> *La persona y el bien común*, p. 109. Cf. *Le philosophe dans la Cité*, pp. 30 y 31.

<sup>77</sup> Ver *Humanisme intégral*, pp. 174 y 221.

olvidar que las exigencias de una *buena* política suponen la complementación del *bien honesto* por el *bien útil*, el suficiente conocimiento “técnico” (y aún científico) que haga posible una eficaz administración de las cosas, en vista a un *buen* gobierno de los hombres<sup>78</sup>.

Finalmente, es en relación a las virtudes morales (adquiridas e infusas) que se plantea la cuestión del *heroísmo* del cristiano comprometido en las tareas profanas del “mundo”<sup>79</sup>. La virtud “subjetiva” (si pudiera decirse), que ha penetrado la historia a través de sus agentes propios, supone el heroísmo como uno de sus “momentos”, y al mismo tiempo como su “levadura” y su más o menos durable energía.

Concluyendo su obra de 1936, *Humanismo integral*, Jacques Maritain nos dice que «los mundos que se levantan en el heroísmo, se acostaron en la fatiga; para que vengan a su vez heroísmos nuevos y sufrimientos nuevos que harán levantarse otros mundos. Así crece la historia humana...»<sup>80</sup>. De esta forma, el heroísmo que subjetivamente proviene de la virtud, objetivamente opera como fermento en el mundo y en el tiempo histórico. Se puede decir que el *sufrimiento* humano, que se “agrega” a la virtud, aumenta y profundiza la energía de ese “fermento”.

En todo caso, Maritain no concibe la “transformación cristiana del orden temporal”<sup>81</sup>, sino como obra “del heroísmo cristiano”; el cual «procede del corazón de un Dios flagelado y denigrado; de un Dios crucificado fuera de las puertas de la ciudad»<sup>82</sup>.

Hemos encontrado así el segundo de nuestros temas ya enunciados.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Una mayor precisión a este respecto, exige una consideración (que abordamos más adelante) de la distinción enunciada por Maritain, entre actuar “en cuanto cristiano” y actuar “en cristiano”.

<sup>80</sup> *Humanisme intégral*, pp. 294 y 295.

<sup>81</sup> *Du régime temporel et de la liberté*, p. 172. Transformación en cierto sentido (próxima a Charles Péguy) revolucionaria.

<sup>82</sup> *Ibidem*, pp. 172 y 170, respectivamente.

## 2. La Santidad

«Una renovación social cristiana será obra de santidad o simplemente no existirá», dice el filósofo cristiano, parafraseando ciertamente a Péguy<sup>83</sup>. La exigencia de santidad en relación a los agentes cristianos de la transformación substancial del mundo “burgués” *antropocéntrico* en una “sociedad vitalmente cristiana”<sup>84</sup>, atraviesa y permea toda su propuesta. Y es que, también a este respecto, el efecto es proporcional a la causa. Está en cuestión aquí “la toma de conciencia” por parte de los agentes cristianos de la transformación requerida, de las exigencias evangélicas en relación a la vida temporal y secular, a la vida profana, “exigencias que apuntan a la transfiguración del orden temporal, de la vida social misma”, dice nuestro filósofo<sup>85</sup>.

Ahora bien, esa “toma de conciencia” es obra de la *gracia*, que lleva a la restitución del ser mismo del hombre en su caminar hacia Dios<sup>86</sup>. La consciente reafirmación del hombre a partir de su principio, implica el reconocimiento por parte de la creatura (que es el hombre, y cada hombre), en el ejercicio de su libertad, de lo que recibe de la “causalidad divina”, reconociendo que “su” libertad creada está invadida, atravesada, impregnada hasta su última actualización, por la causalidad creadora<sup>87</sup>.

En otros términos, sólo la operatividad superior de la “gracia y de la caridad”, asegura, en el orden práctico, la «rectificación de la voluntad en relación a sus fines»<sup>88</sup>. Lo cual (*ex parte subjecti*) es *conditio sine qua non* de la transformación deseada.

La exigencia es propiamente antropológica, en su misma profundidad. Es preciso —según Maritain— “cambiar al hombre”. En

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>84</sup> *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 37.

<sup>85</sup> *Humanisme intégral*, p. 85.

<sup>86</sup> Cf. *ibidem*, p. 82 (en particular).

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 83. Maritain tiene en vista aquí, sobre todo, la parte más desarrollada políticamente y la más abnegada, del laicado cristiano, y de las élites populares. *Ibidem*, p. 174.

<sup>88</sup> *Primauté du spirituel*, p. 109.



el sentido cristiano, “dar muerte al hombre viejo” —es decir, al “hombre burgués”— “dando lugar al ‘hombre nuevo’ en el que se realizan las aspiraciones más profundas de nuestra esencia”<sup>89</sup>.

Y precisa luego el filósofo cristiano<sup>90</sup>: «Pero esta transformación exige, por una parte, que se respeten las exigencias esenciales de la naturaleza humana, y esta *imagen de Dios*, y la primacía de los valores trascendentes que justamente permiten y dan comienzo a la renovación. Y exige, por otra parte, que se comprenda que un tal cambio no es obra del hombre solo, sino de Dios primero, y del hombre con Él. Exige todavía, que se entienda que dicha transformación no es producida por medios extrínsecos y mecánicos, sino por “principios vitales e internos”. Se trata así, de una «transfiguración —prosigue Maritain— por la cual el hombre, aceptando ser cambiado, y sabiendo que lo es, por medio de la gracia, se esfuerza por llegar a ser el hombre nuevo que es a causa de Dios». Ahora bien, «esta transfiguración deberá alcanzar realmente [...] las estructuras de la vida social de la humanidad, y comportar así una verdadera realización social-temporal del evangelio, en la medida en que esto es posible en la tierra, dado tal o cual clima histórico»<sup>91</sup>.

No se trata, para nuestro autor, sólo de una proyección hacia el mundo, la sociedad, la cultura o la historia. Más fundamentalmente, y primero, lo que importa es la calidad y capacitación del agente cristiano. En el “nuevo estilo de santidad” lo que está en cuestión es la concepción misma de la santidad en relación a su sujeto. Todos somos llamados a la santidad<sup>92</sup>. El desafío de la santificación —más allá de sus modos— es universal. En esto, existen «dos peligros

<sup>89</sup> *Humanisme intégral*, pp. 100 y 101.

<sup>90</sup> Precisión, a decir verdad, necesaria y prudente para evitar toda ambigüedad; y dado tanto la osadía misma, como la abundancia, de seductores —cantos de sirena del marxismo ideológico y militante (de los años treinta)—, con sus “trampas”, orientadas a “sensibilizar” el mundo cristiano. A este respecto, conviene consultar la correspondencia Maritain -Mounier, antes referida.

<sup>91</sup> *Humanisme intégral*, p. 101.

<sup>92</sup> «No hay sino una tristeza —decía León Bloy, el Padrino de los Maritain—: es la de no ser santos». Y esto, porque todos debiéramos serlo, con uno u otro estilo, y en uno u otro grado. Ver de Bloy, en general, *Le Pèlerin de l'Absolu (Le Mendiant Ingrat)*, Paris, F. Bernouard, 1948.

inversos: el de no buscar la santidad sino en el desierto; y el de olvidar la necesidad del desierto para la santidad»<sup>93</sup>. Así, «el hombre comprometido en este orden profano o temporal de actividades, puede y debe tender a la santidad. Tanto para llegar él mismo a la unión con Dios, como para encausar el entero orden, en el que él se ubica, hacia el cumplimiento de las divinas voluntades»<sup>94</sup>.

A partir de aquí, con esta energía, el cristiano debe (para operar luego debidamente en el mundo) «comprender —dice aún Maritain— que en vano se afirma la dignidad y la vocación de la persona humana, si no se trabaja en la transformación de las condiciones que la oprimen»<sup>95</sup>.

Tampoco en esto se parte de “cero”. En 1942 —seis años después, al menos, de lo que enuncia *Humanismo Integral*— Maritain reconoce que, de hecho, «bajo la inspiración evangélica (a menudo desconocida, pero activa), la conciencia profana ha comprendido la dignidad de la persona humana...»<sup>96</sup>. Y es que «el Evangelio es eficaz no sólo para el cielo, sino también para la tierra», como recordaba Maritain en Estados Unidos (Universidad de Pennsylvania), en 1941<sup>97</sup>. La gracia ayuda y fortifica también en el orden cultural, social y político, la naturaleza humana y sus tendencias en la condición histórica de la humanidad<sup>98</sup>.

Con el Aquinate, Jacques Maritain sabe que «las realidades sociales y políticas pertenecen de suyo al orden natural». Pero sabe también con el Doctor común que «ellas no pueden alcanzar su perfección si no son ayudadas y sobreelevadas en su propio orden por las energías de la gracia»<sup>99</sup>. En particular, es lo que ocurre en el orden político y de las virtudes naturales que, de suyo, lo integran<sup>100</sup>. Finalmente, el realismo aristotélico del filósofo cristiano (y que

<sup>93</sup> *Du régime temporel et de la liberté*, p. 170.

<sup>94</sup> *Humanisme intégral*, p. 130 y 131.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Christianisme et démocratie*, p. 44.

<sup>97</sup> En *Sort de l'homme*, Neuchâtel, Ed de La Baconnière, 1943, p. 59.

<sup>98</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>100</sup> Ver, *Ibidem* p. 58.

corresponde, en otro plano, simplemente a lo que la experiencia y el sentido común nos enseñan), constata y advierte que «no *basta* con ser piadoso, justo, santo, para ser buen político. Es preciso aún, conocer las técnicas útiles para el servicio del bien común...»<sup>101</sup>.

### 3. La verdad

Como para Pascal<sup>102</sup>, para Jacques Maritain, en el orden práctico, se trata en primer lugar de amar la verdad para encontrarla, vivirla y aplicarla.

En una cierta analogía con Sócrates, y en el espíritu del Evangelio, para Maritain la verdad, que es el fundamento de la buena sociedad, debe ser *dicha* a tiempo y destiempo, *oportune et importune*. Complementariamente, «hacer la verdad (*facere veritatem*), en el sentido de San Juan (Jn 3,21)»<sup>103</sup>, debe ser para el agente cristiano siempre un desafío y una tarea<sup>104</sup>. Es imposible ver la verdad —según Maritain— si ya no se “hace” también; dicho de otra manera, si no está allí operante el amor<sup>105</sup>.

«Lo que mejor conquista las almas —afirmaba el filósofo, hacia 1938— no es una acción que se proponga precisamente conquistarlas; es una acción que, no proponiéndose sino dar testimonio en favor de la verdad, testimonia para ella en la plena y sobreabundante medida del amor»<sup>106</sup>.

Complementariamente, se debe destacar la profunda convicción de Maritain de la eficacia social y política de la verdad. De alguna forma, esto se resume en el juicio de nuestro autor, que hace

<sup>101</sup> *Humanisme intégral*, p. 221.

<sup>102</sup> *Pensamientos*, 739.

<sup>103</sup> No en el sentido de Marx, asumido por el “liberacionismo” eclesialístico. Ver Fernando Moreno, *Cristianismo y Marxismo en la teología de la liberación*, Santiago de Chile, Editorial Salesiana, 1997, pp. 37-40.

<sup>104</sup> En ambos aspectos (“decir” y “hacer”) el mismo Maritain dio ejemplar testimonio.

<sup>105</sup> *Questions de conscience*, p. 177.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 168. Sería conveniente a este respecto, precisar los diversos y legítimos tipos de apostolado, según los carismas, los tiempos y las costumbres.

eco a San Juan (8,32): «Del comienzo al fin —dice— es la verdad la que libera»<sup>107</sup>.

Aunque de maneras diversas, esto es así en lo sagrado y en lo profano<sup>108</sup>, en lo individual y en lo social<sup>109</sup>, en lo subjetivo (*ex parte subjecti*) y en lo objetivo (*ex parte objecti*). *Adaequatio rei et intellectus*: es lo que define la verdad, en la que convergen y aún se identifican sujeto y objeto. En cierto modo, aquí está el principio y el “motivo” de toda la obra filosófica de Jacques Maritain. De su obra especulativa y práctica, metafísica, antropológica, moral, política, histórica y estética. No sin razón, Henry Bars designaba a nuestro autor, como el filósofo de la inteligencia (y de la verdad, su alimento), por antonomasia<sup>110</sup>.

#### 4. La independencia

Si la verdad es la causa de la libertad, lo es también la de la independencia. Puesto que quien es libre, es, por lo mismo, independiente.

Jacques Maritain emitió el 1º de diciembre de 1935, una *Carta sobre la independencia*. Su núcleo, si se pudiera decir, está en un breve y profundo juicio: «El cristiano debe estar en todas partes; y en todas partes permanecer libre»<sup>111</sup>. Consciente de su importancia, el filósofo recuerda tres años más tarde el mismo juicio<sup>112</sup>.

Se trata aquí, de lo que el filósofo designa, hacia 1936, como «la orden dada por la *verdad* a la *libertad*»<sup>113</sup>. Por ahí se excluye, y aún se denuncia, tanto el “hipermoralismo” como la hipocresía fari-

<sup>107</sup> *Principes d'une politique humaniste*, p. 21.

<sup>108</sup> *Veritas sequitur esse rerum*, recuerda Maritain con Santo Tomás de Aquino (*Sort de l'homme*, p. 75).

<sup>109</sup> Hay una verdad de la sociedad, además de la verdad en la sociedad. Ver Fernando Moreno, *Fundamentos de las Ciencias Sociales*, Santiago de Chile, Universidad Gabriela Mistral, 1994, pp. 222-232.

<sup>110</sup> Ver H. Bars, *Maritain en nuestros días*, Barcelona, Estela, 1962.

<sup>111</sup> *Lettre sur l'indépendance*, p. 13.

<sup>112</sup> Ver *Questions de conscience*, pp. 215 y 268.

<sup>113</sup> *Humanisme intégral*, p. 19

saica<sup>114</sup>. El “hipermoralista” es dependiente de sus escrúpulos. Teme ensuciarse. El hipócrita farisaico “juega” entre la suciedad y la pureza. Es consciente de sus falencias morales, pero aparenta la pureza. En cierto sentido, se podría afirmar que el “burgués” de Maritain<sup>115</sup> participa —al menos en algo— de ambas categorías. Y es, al mismo tiempo, reacio al *compromiso*, que paradójicamente implica tanto la libertad verdadera, como la independencia que en ella se funda<sup>116</sup>.

Ese compromiso no es ni fariseo, ni cínico realista (Maquiavelo), ni mítico ideológico (Marxismo). Y esto, porque la libertad y la independencia del cristiano tienen en Dios, y en el “compromiso” con Dios su principio y su fuente. Así, la independencia del cristiano da testimonio de la libertad de la fe frente al mundo. Es esto todo lo contrario de una retirada o de una evasión. Es todo lo contrario de un escapismo ante el drama de la existencia y de la vida; o de un atrincheramiento en una ‘espectacular’ curiosidad. Es un compromiso tanto más real y tanto más profundo, cuanto permanece íntacta la libertad interior. A decir verdad, ese compromiso de la independencia cristiana, es —sigue diciendo Maritain— una consecuencia de la ley de la Encarnación, en cuyo terrible dinamismo todo cristiano se ve más o menos arrastrado, al menos si no opone resistencia a las exigencias de su ser tal<sup>117</sup>.

Aquí se encuentra la explicación profunda de por qué la independencia exigida por la libertad cristiana es condición necesaria —

<sup>114</sup> Frecuente en muchos políticos “cristianos”, gobernantes y “aspirantes”.

<sup>115</sup> Y el de León Bloy. Ver *Humanisme intégral*, pp. 86 y 87. La concepción cristiana del burgués en Maritain, es del todo diversa a la ideológico-materialista de Marx. Esto, a pesar de la desafortunada expresión del filósofo, a este respecto: «Este hombre burgués, que desagrada a la conciencia cristiana, tanto como a la conciencia comunista». *Ibidem*, p. 87. Subrayado nuestro.

<sup>116</sup> A este propósito, sería de interés considerar las posiciones respectivas de Maritain y de Mounier; con referencia sobre todo a la “dialéctica” mounieriana de la pureza y el compromiso. Más precisamente, existen juicios de Emmanuel Mounier a ese respecto que, al menos espiritual y moralmente, convergen con los juicios pertinentes de Jacques Maritain. Véase de Mounier, por ejemplo, *Communisme, anarchie et personalisme*, Paris, Seuil, 1966.

<sup>117</sup> *Lettre sur l'indépendance*, pp. 9 y 10.

*conditio sine qua non*— para que el agente cristiano opere debidamente en el mundo (en la sociedad y la historia). «Su libertad es una libertad comprometida»<sup>118</sup>; una libertad del *engagement*, del *compromesso*, pero no de la *compromissione*, para decirlo con la terminología más expresiva.

A mayor abundamiento, digamos con el filósofo cristiano, que el compromiso inherente a la independencia del cristiano, excluye radicalmente sacrificar la «abnegación del ‘hombre interior’, y de su conciencia para la acción», a las consignas del Partido, a las órdenes partidarias<sup>119</sup>. Lo cual implicaría un verdadero rebajamiento del espíritu, y un atentado a la libertad.

Jacques Maritain se aplicó a sí mismo la exigencia de independencia cristiana. En un ambiente caracterizado por la manía ramplona de clasificación (partidaria o no) en izquierdas y derechas<sup>120</sup>. «Seguir siendo filósofo —dice a propósito de sí mismo— y actuar como filósofo, obliga a mantener en todas partes la libertad de la filosofía; y en particular, afirmar a tiempo y destiempo la independencia del filósofo frente a cualquier Partido. De izquierda, de derecha; ¡no soy de ninguno!»<sup>121</sup>.

A Mounier, escribía Maritain en julio de 1937: «si yo le he escrito de tal manera, es porque me indigna ser clasificado. No tengo sino una fuerza: la independencia de la verdad»<sup>122</sup>.

<sup>118</sup> *Questions de conscience*, p. 215 .

<sup>119</sup> *Ibidem*, 166.

<sup>120</sup> Lo cual no le impidió considerar analíticamente la cuestión. Ver *Lettre sur l'indépendance*, pp. 41-48.

<sup>121</sup> *Lettre sur l'indépendance*, pp. 8 y 9.

<sup>122</sup> En *Maritain-Mounier*, p. 158.

#### IV. Estructura de la acción<sup>123</sup>

##### A. Presupuestos de una acción propia

###### 1. Acción y contemplación

“*Distinguir para unir*”<sup>124</sup>. Este principio, y clave de toda la obra filosófica de Maritain, se aplica aquí muy especialmente. Con Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, el filósofo cristiano sabe que la acción (que proviene del *ser*)<sup>125</sup> supone la *contemplación* (natural), y, en definitiva, es *para* ella<sup>126</sup>. De donde, el rechazo de cualquier forma (aún religiosa) de activismo o de proselitismo.

Como lo constata Jacques Maritain, los Griegos habían reconocido la gran verdad, que la contemplación es de suyo superior a la acción<sup>127</sup>. «Aristóteles y los grandes sabios de la Antigüedad sabían que las virtudes morales están ordenadas a una contemplación de la verdad que supera la inter-comunicación política»<sup>128</sup>. Por esto la política no es todo<sup>129</sup>, ni lo principal<sup>130</sup>. Y la condición obligada (*conditio sine qua non*) de la buena política, es que el hombre político vaya “más allá” de la política. Porque él mismo como persona viene de “más allá”; y está destinado a ir “más allá”.

En todo caso, «la contemplación de los santos da pleno acabamiento a la aspiración natural a la contemplación, que es consubs-

<sup>123</sup> Adoptamos aquí el encabezamiento del “anexo” de *Humanisme intégral*.

<sup>124</sup> Título de la principal obra filosófica de Jacques Maritain: *Distinguer pour unir. Ou les de degrés du savoir*.

<sup>125</sup> *Operare sequitur esse et modum operandi modum essendi*. La acción corresponde al acto segundo, que proviene del acto primero. Ver Jacques Maritain, *Introducción a la filosofía*, edición castellana del Club de Lectores, Buenos Aires, 1962. Y *Los primeros principios de la razón especulativa*, (Edición castellana, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1943).

<sup>126</sup> Ver Jacques Maritain, *Action et contemplation*, en J. Maritain, *Oeuvres. 1912 - 1939* (edición preparada por Henry Bars), Paris, Desclée De Brouwer, 1975, pp. 1159-1203.

<sup>127</sup> *Confession de foi* (1941). En *Le Philosophe dans la Cité*, pp. 28 y 29.

<sup>128</sup> *Sort de l'homme*, p. 62

<sup>129</sup> Como lo pretendió Antonio Gramsci, co-fundador del Partido Comunista Italiano. Ver *Note sul Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 79 y 80.

<sup>130</sup> *Sort de l'homme*, p. 62.

tancial al hombre»<sup>131</sup>. La diversidad entre contemplación natural y contemplación sobrenatural (que Maritain recuerda a menudo), supone una cierta *analogía* en la concepción del mismo Maritain. Y esto, a partir del principio antropológico que el mismo filósofo enunciaba ya hacia 1921: «Es *por el objeto* que el hombre es atraído por encima sí mismo, y colocado en las condiciones de su perfección»<sup>132</sup>.

Es claro además que, lógicamente, para Jacques Maritain las energías de la fe (gracia) operantes en el agente propiamente cristiano, pasan no sólo por la contemplación natural, sino también (al menos en cierta medida)<sup>133</sup> por la contemplación sobrenatural<sup>134</sup>. «Sin la contemplación —nos decía en 1921— jamás se avanzaría mucho en la virtud, y no se tendrá nunca la capacidad de hacer progresar a los demás [...]. Y jamás se podrá rendir un servicio perfecto a Dios». Y esto, porque sin la contemplación, «nunca se superarán del todo las debilidades y los defectos. Y así, se estará siempre amarrado a la tierra, y no se alzarán nunca muy por encima de los (meros) sentimientos de la humana naturaleza»<sup>135</sup>.

El «progreso del alma en el amor y la renovación de las energías interiores —decía Maritain, en octubre de 1939— exigen la contemplación de la verdad, antes de sobreabundar en acción sobre el mundo»<sup>136</sup>. Pero resulta que «todo depende de esa renovación profunda de las energías interiores de la conciencia»<sup>137</sup>, como algunos meses antes ya lo enunciaba nuestro autor (febrero de 1939).

<sup>131</sup> Cf. *Théonas*, p. 26 (por ejemplo). Y, sobre todo, *Les degrés du savoir* 8, 5.

<sup>132</sup> *Théonas*, p. 26.

<sup>133</sup> Diversa, de acuerdo a cada sujeto.

<sup>134</sup> No decimos la contemplación mística sobrenatural. Ver *Les degrés du savoir*, 1, 8,

5.

<sup>135</sup> *Théonas*, p. 42.

<sup>136</sup> *De la justice politique*, p. 51.

<sup>137</sup> *El crepúsculo de la civilización*, p. 52.



## 2. *Espiritual y temporal*

A partir de Santo Tomás de Aquino, y simplemente de la fe de la Iglesia, Jacques Maritain —como Charles Journet— afirma que la *distinción* (no separación) entre lo temporal y lo espiritual es «una distinción esencialmente cristiana»<sup>138</sup>.

Ahora bien, como ya lo enuncia Maritain hacia 1926, afirmar esa distinción implica afirmar al mismo tiempo la “subordinación del primero al segundo”<sup>139</sup>. E implica también la *libertad* de lo espiritual en relación a lo temporal (mundo, cultura y política)<sup>140</sup>, así como la *autonomía* de lo temporal<sup>141</sup>.

Esto último<sup>142</sup> supone lo que el filósofo designa como “una mayoría de edad” de lo temporal en relación lo espiritual; lo cual si bien excluye de hecho la mera “instrumentalidad” (tradicional y medieval)<sup>143</sup>, no excluye la debida subordinación. Subordinación, «ya no sin duda a título de agente instrumental», o como «simple medio en relación a la vida eterna», sino «a título de *agente principal de menor nivel*»; es decir, «como *fin intermediario infravalente*»<sup>144</sup>.

Esta “infravalencia” no consagra, sin embargo, el mundo en el bien (moral) pura y simplemente. Al revés, más que nunca se debe reconocer (con la Parábola del Trigo y la Cizaña, del Evangelio según San Mateo, 13, 24-30), la ambigüedad esencial del mundo, el cual es «a la vez, el reino del hombre, de Dios y del Diablo»<sup>145</sup>. Asumir la ambigüedad inherente al mundo hasta el final de los tiempos, es condición del realismo cristiano, y de la *prudencia* de los cristianos, tanto en sus tareas eclesiales como en las profanas. Muy espe-

<sup>138</sup> *Humanisme intégral*, p. 105.

<sup>139</sup> *Primauté du spirituel*, pp. 18 y 19.

<sup>140</sup> *Du régime temporel et de la liberté*, p. 113.

<sup>141</sup> Ver *Humanisme intégral*, pp. 181-183

<sup>142</sup> Cuya influencia y acogida conciliares (Concilio Vaticano II) son conocidos. Ver *Gaudium et Spes* 36.

<sup>143</sup> *Humanisme intégral*, p. 182

<sup>144</sup> La cual refiere directamente al bien común temporal de la *Polis*. Ver *ibidem*.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 114. Este tema, siguiendo la exhortación de Charles Journet, será desarrollado por Maritain más tarde, hacia 1957, en *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1960.

cialmente, está aquí en cuestión la justa operatividad cristiana, precisamente en vistas a «la vivificación de lo temporal»<sup>146</sup>.

El cristiano debe esforzarse siempre porque «el orden espiritual vivifique y sobreeleve el orden temporal mismo». Y esto, «no como haciendo parte de él<sup>147</sup>, sino, al contrario, como trascendiéndolo, como siendo de suyo absolutamente libre e independiente de él»<sup>148</sup>.

Ni la “autonomía de lo temporal”, ni menos la esencial ambivalencia (y ambigüedad) del mundo, permiten ir más allá de lo que Maritain ha designado como una «cada vez más efectiva refracción de la gracia en el mundo, para que el hombre pueda vivir mejor allí su vida temporal»<sup>149</sup>. De ninguna manera aquello permite la ilusión (funcsta, a decir verdad) del «reino de Dios en la historia»<sup>150</sup>.

### 3. La dignidad de la persona humana en sus derechos (y deberes)

Una concepción “personalista”<sup>151</sup> del hombre subyace en toda la filosofía práctica (moral) de Jacques Maritain y, *a fortiori*, en su doctrina tocante a la situación y al papel de los cristianos en el mundo y la historia. Como en el Aquinate, convergen en esta concepción la noción aristotélica del hombre “animal racional”<sup>152</sup>, y el dato bíblico: el hombre creado por Dios a su imagen (*imago Dei*) y a su semejanza (Gn 1,26). Como para Juan Pablo II, también se puede decir que para Maritain el hombre es *persona* por ser *imago Dei*, o que la “imagen de Dios” es la razón de la persona<sup>153</sup>. Y lo es como el

<sup>146</sup> *Humanisme intégral*, p. 119.

<sup>147</sup> Este juicio se precisa más adelante, al abordar la distinción, en la acción del cristiano, entre “actuar en” y “actuar en cuanto” cristiano.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 119. La generosidad del filósofo cristiano no siempre respeta el realismo y el minimalismo de este juicio suyo, a nuestro entender importantísimo.

<sup>150</sup> *Ibidem*. Es una de las críticas de Maritain al marxismo. Ver *Ibidem* pp. 62 - 67. Cf. *Théonas*, p. 154 (en particular).

<sup>151</sup> En un sentido tomista, diverso del “Personalismo” de Mounier.

<sup>152</sup> La persona tiene en el espíritu su raíz, como lo dice Santo Tomás de Aquino. Ver M D. Philippe O.P, “Personne et interpersonnalité”, pp. 127-134. En N.A. Luyten O. P (Ed.), *L'Anthropologie de Saint Thomas*, Fribourg Editions Universitaires, 1974, pp. 124-160.

<sup>153</sup> Ver *Laborem Exercens* 6.

*espíritu* es su causa y su principio<sup>154</sup>. Es «el espíritu el que hace al hombre»<sup>155</sup>. «La personalidad tiene por raíz al espíritu, en cuanto éste se pone o realiza en la existencia, y en ella sobreabunda»<sup>156</sup>.

De ahí la *apertura humana*<sup>157</sup> a Dios (*capax Dei*), a los “otros” y al mundo. De ahí, más básicamente, su radical (*ex radice*), natural y específica *socialidad*: «la vida en sociedad —dice el filósofo— es natural a la persona humana»<sup>158</sup>. Socialidad que se expresa en la *comunicación* y, al límite, en la *comunión* con los “otros”, en «el orden del conocimiento y del amor»<sup>159</sup>.

Y es que la persona es un centro, en cierto modo inagotable, de existencia, de bondad y de acción, «capaz de dar y de *darse* y capaz de recibir no tal o cual don hecho por otro, sino a ese mismo otro como don, a un otro que se da a sí mismo como en don»<sup>160</sup>.

Este dinamismo antropológico es también un dinamismo histórico<sup>161</sup>. Es en este dinamismo donde el hombre debe “llegar a ser lo que es”, como recuerda el filósofo, citando a Píndaro<sup>162</sup>.

Ahora bien, una condición importantísima de un tal desarrollo antropológico (y esto, dado la misma socialidad inherente al hombre)<sup>163</sup> es asumir, prácticamente, la justa relación hombre-sociedad-Estado. Siguiendo la enseñanza del Aquinate, Maritain afirma —contra la ideología liberal— que el hombre «todo entero es parte de

<sup>154</sup> «Porque Dios es espíritu, y el alma procede de Dios» (*La persona y el bien común*, p. 45).

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 18: «La persona... es un todo abierto».

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 32. «Naturaliter homo est animale sociale», dice Santo Tomás de Aquino, haciendo eco a Aristóteles. Ver, de éste último, *La política*, I, (9). Del Aquinate, ver *Etbicorum*, I, 1,4.

<sup>159</sup> *La persona y el bien común*, p. 45.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>161</sup> Para Maritain, el hombre es un ser histórico, pero no es historia, como es el caso en Hegel. Cf. Alexandre Koyré, “Hegel”, p. 188, en A. KOYRÉ, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 147-189.

<sup>162</sup> Cf. *La persona y el bien común*, p. 47.

<sup>163</sup> Contra la idea rousseauiana del “bon sauvage”. VER J. MARITAIN, *Trois Réformateurs*, III.

la sociedad política»<sup>164</sup>. Sin embargo, agrega inmediatamente<sup>165</sup>, que no es el hombre «parte de la sociedad política según todo su ser, y todo lo que en él hay. Al contrario —dice el filósofo cristiano— en virtud de algunas cosas que hay en el hombre, él se alza todo entero por sobre la sociedad política»<sup>166</sup>.

Es en este “marco” antropológico, moral y político, que se entiende mejor la cuestión de los derechos (y deberes) “del hombre”, considerada tanto en su inherencia subjetiva, como en las exigencias normativas de su ejercicio. El “puente”, o la convergencia entre ambos aspectos, se encuentra en la referencia a la *ley natural*. La cual, inherente al ser del hombre es, por ello mismo, la norma radical de sus actos<sup>167</sup>. La ley natural —ley no escrita— significa que «existe, ya en virtud de la naturaleza humana, *un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir, y según la cual la voluntad humana debe actuar para ajustarse a los fines necesarios del ser humano*»<sup>168</sup>.

Ahora bien, los derechos y los deberes del hombre «provienen, directa o indirectamente, de la ley natural y de la luz de la conciencia moral». Más fundamentalmente aún, se debe reconocer que la persona humana tiene derechos, por el hecho mismo de ser una persona, es decir, un todo, dueño de sus actos, y que, en consecuencia, no es sólo un medio —dice el filósofo— sino un fin: «un fin que

<sup>164</sup> *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 27. J. Maritain dice propiamente: sociedad política, no Estado.

<sup>165</sup> Exigencia prudencial en el filósofo, dados los tiempos en que comunica sus juicios (1942). Entonces, los tres regímenes estatistas y totalitarios están operantes: nazismo y comunismo, por un lado; y, en grado menor: el fascismo. Santo Tomás, en sus juicios, dada las condiciones históricas de su tiempo (siglo XIII), no estaba obligado a la misma “inmediatez” prudencial. Abunda, al revés, en la insistencia de que el hombre es parte de la sociedad y que ésta, como un todo, lo supera. No omite, sin embargo, afirmar que el hombre no es parte de la sociedad «según su entero ser, y según todo lo que hay en él» (*Summa Theologiae* I-II, q. 21, a. 4, ad.3).

<sup>166</sup> *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, pp. 27 y 28 (y p. 29).

<sup>167</sup> Y ya de la conciencia moral, del juicio de conciencia o de la conciencia que es un juicio (y no una facultad, como a menudo se lo asume).

<sup>168</sup> *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, pp. 79 y 80. Se debe distinguir entre la ley en sí misma, y el conocimiento de esa ley, con las dificultades que esto conlleva, en sus mismos avatares históricos. Ver *Ibidem*, pp. 80-84.

debe ser tratado como tal»<sup>169</sup>. De este modo, la exigencia objetiva se completa subjetivamente. «Si el hombre está moralmente *obligado* hacia las cosas necesarias para la realización de su destino, es porque tiene *derecho* a realizarlo. Y si tiene un tal derecho, tiene por lo mismo derecho a lo necesario para ello»<sup>170</sup>. Así, «la noción de derecho y la de obligación moral son correlativas»<sup>171</sup>. En la concepción de Maritain —que consideramos simplemente como la verdad en esta materia— no hay (al menos humanamente) derechos sin deberes, ni deberes sin derechos. Ni el cinismo (deberes, y no derechos), ni la hipócrita demagogia (derechos, y no deberes) tienen cabida en esta concepción<sup>172</sup>.

Complementariamente, recordemos que, porque los derechos y deberes tienen en la persona humana su sujeto y agente propios, no se podría, con Maritain, homologar o poner en el mismo plano de importancia todos los derechos o todos los deberes. Digamos que es, sin más, absurdo “nivelar” los derechos o las libertades de expresión y de reunión, con el derecho a la vida, por ejemplo<sup>173</sup>. El filósofo cristiano distingue los derechos de “la persona humana como tal”, de los derechos de la “persona cívica” y de los de «la persona social, y más particularmente de la persona obrera»<sup>174</sup>.

Aun si no desarrolla mayormente el tema, Maritain, el discípulo de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino —fidelísimo al Magisterio universal de la Iglesia— no ignora los derechos de «la sociedad familiar, a la que las personas pertenecen mucho antes que a la sociedad política»<sup>175</sup>. Así, no son éstos (ni menos los derechos de la persona individual), otorgados por el Estado. Éste está obligado a respetarlos, y aún a facilitar y promover su ejercicio. De hecho, Jacques

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>172</sup> Particularmente influyente (a través de René Cassin), en la Declaración de las Naciones Unidas, de 1948, en San Francisco.

<sup>173</sup> Pero no un ejemplo cualquiera.

<sup>174</sup> *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, pp. 135-138.

<sup>175</sup> *La persona y el bien común*, p. 57.

Maritain fue testigo<sup>176</sup>, del crimen atroz contra las personas, en su ser y sus derechos más fundamentales (y naturales), cometido por los regímenes totalitarios durante el siglo XX: es decir, por el marxismo comunista y por el nacional-socialismo.

Frente a esto, Maritain no se cansó de afirmar que «el privilegio inherente a la dignidad humana es inalienable, y (que) la vida humana posee derechos sacratísimos»<sup>177</sup>.

## B. Sobre la acción misma

### 1. *Omne agens agit propter finem*

Todo agente actúa según sus fines propios. Este principio, que Santo Tomás considera especialmente en la *Contra Gentes* (II, 2), no sólo precisa la estructura y el dinamismo de la acción humana, sino que define su sentido. En la distinción clásica (aristotélico-tomista) entre el *factibile* y el *agibile*, de lo que se trata entonces es, no de los actos “poiéticos” (de producción o de fabricación), actos transitivos, que se determinan por el bien de la obra (*finis operis*), sino de los actos morales (“práxicos”), actos inmanentes, que se determinan por el bien del “obrero” (*finis operantis*)<sup>178</sup>. Está en cuestión aquí el uso libre en cuanto libre de nuestras facultades<sup>179</sup>, lo que tiene que ver con el bien y la perfección moral de la persona humana.

En esta perspectiva, volvemos a encontramos con el *bien común* (*fin* de la *Polis*), y su dinamismo proyectivo, así como con la exigencia de un “ideal histórico concreto de nueva cristiandad”. A este último respecto, nos parece importante aclarar que ese “ideal” no podría ser considerado (y no lo fue por el mismo Maritain) como una *conditio sine qua non*, o como una “hipoteca” de la acción verdadera del cristiano en el mundo contemporáneo. Lo que importa en definitiva (y es la exigencia común y permanente) es “haber

<sup>176</sup> Doloroso testimonio, a decir verdad. Ver en general, *A travers le désastre*, y *Mes-sages 1941-1944*, Paris, Hartmann, 1945.

<sup>177</sup> *La persona y el bien común*, p. 73.

<sup>178</sup> Ver *Art et Scolastique*, Paris, Rouart et Fils, 1925, pp. 4-5 y 8-12.

<sup>179</sup> Ver *Principes d'une politique humaniste*, pp. 1, 2 y 4.

estado allí”, como decía el filósofo. Y habiendo estado “allí”, haber puesto en el mundo algo más de bien. El agente cristiano actúa a partir de las virtudes morales adquiridas e infusas (pero también, en alguna medida, de las virtudes intelectuales), que lo capacitan tanto para apreciar debidamente las exigencias actuales y proyectivas del bien común, en los *finés* particulares que lo “traducen” y “aproximan”, como para emprender las tareas concretas que lo realizan (siempre relativamente).

Los agentes cristianos, conscientes (inteligencia) de la profundidad de su misión en el mundo, y dispuestos (voluntad) a la acción que aquella exige, no podrían, en cierto modo, no “insertarse” en un humanismo *integral*, que sea a la vez fuente de energía y “propósito”, “motivo” y proyecto. Al asumir dicho humanismo, el “ideal histórico” propuesto por Maritain es también acogido, si no en todos sus aspectos<sup>180</sup>, sí en sus *principios* más fundamentales; es decir, especialmente (pero no sólo), en lo que respecta al “personalismo”, a lo “comunitario”, al “pluralismo”, a la autonomía de lo temporal, si no a la “condiciones”, al menos a la dignidad del trabajo, y de quién trabaja. De alguna forma, resumido en lo más fundamental, se puede decir —con Maritain— que *persona* y *bien común* “concretan” lo esencial normativamente. La acción debidamente finalizada del agente cristiano, es una acción siempre orientada al bien común (diversamente al de la *Polis* y al del *Reino*), y siempre por el bien de la persona humana, en su peregrinar terrenal.

## 2. “En cristiano” y en “cuanto cristiano”

Jacques Maritain, preocupado por precisar los “campos” de acción de los cristianos —y evitar al mismo tiempo nefastas confusiones— enuncia la distinción entre lo que designa como actuar “*en cuanto cristiano*”, y actuar “*en cristiano*”. Lo cual, más fundamentalmente, supone la *distinción entre lo espiritual y lo temporal*, así como la *eficacia de la fe* en todo su alcance y profundidad. A partir

<sup>180</sup> Muy especialmente (pero no únicamente), en lo que concierne a la “misión histórica del proletariado”. Cuestión, por lo demás, superada hoy.

de aquí, supone aún la *capacidad* y el *compromiso* del agente cristiano.

Maritain comienza a establecer los términos de la distinción en la acción de los cristianos, al menos desde *Religion et Culture* (1930), y especialmente en su obra de 1933: *Du régime temporel et de la liberté*, hasta llegar a *Humanisme intégral* (1936) y a *Questions de conscience* (1938)<sup>181</sup>. En este último libro, el filósofo cristiano precisa, por un lado la “acción social cristiana o apostólica”, en la que operamos “propriadamente en tanto cristianos”, y, por otro lado, la acción en lo “temporal”, por la que operamos «como miembros de la sociedad terrenal [...] en cristiano, y bajo nuestras responsabilidades e iniciativas personales, por cuenta propia, no *en tanto* cristianos, o como comisionados por la Iglesia», como es el caso en el primer tipo de acción<sup>182</sup>. No obstante, actuando “en cristiano”, me debo «comprometer todo entero [...] comprometiéndome yo, que soy cristiano; que estoy en el mundo y en él opero, pero sin ser del mundo. Yo que por mi fe, mi bautismo y aún confirmación [...] tengo la vocación de infundir al mundo, allí donde yo esté, una savia cristiana»<sup>183</sup>. Así, «no corresponde a la Iglesia sino directamente a los cristianos como miembros de la sociedad temporal, el transformarla y regenerarla según el espíritu cristiano»<sup>184</sup>.

Ahora bien, en este ámbito de acción (temporal y aún político), «la *diversidad* es la norma». ¿Por qué? La precisión estaba ya en *Humanisme intégral*: «Cuando el objetivo es la vida humana, cuando ese objetivo concierne a los intereses y a los bienes terrenales —tal o cual ideal de bien común terrenal y las vías y medios para realizarlo— es normal que se resquebraje una unanimidad cuyo centro es del orden supra-temporal. Es normal que los cristianos que comul-

<sup>181</sup> Ver, aquí en particular, la Charla en Radio Luxemburgo, de julio de 1936 (pp. 229-237) y la Cuestión IV (pp. 157-208).

<sup>182</sup> *Questions de conscience*, p. 180. La referencia más precisa aquí, es a la “Acción Católica”. Maritain habla también de un “tercer plano”: el «de lo espiritual como uniéndose a lo temporal». En este tercer plano, como en el primero, «el cristiano actúa ... propiadamente en tanto cristiano» (*Humanisme intégral*, p. 302).

<sup>183</sup> *Humanisme intégral*, p. 299.

<sup>184</sup> *Questions de conscience*, p. 188.



gan en la misma mesa, se encuentren divididos en la sociedad política», en la que lo que está en juego «es algo mucho más amplio y complejo que el simple cumplimiento del deber electoral [...] es una acción que tiende a conseguir en la existencia concreta un ideal político, y las fuerzas históricas que lo representan, para transformar la sociedad»<sup>185</sup>. Lo cual no justifica el que «cristianos odien a otros cristianos». La caridad (“enseñada por San Pablo”), obliga al respeto mutuo<sup>186</sup>.

Se entiende, una vez más, hasta qué punto, la santidad está aquí en cuestión. «La toma de conciencia de la tarea temporal del cristiano exige un estilo nuevo de santidad, el que puede caracterizarse ante todo como la santidad y la santificación de la vida *profana*»<sup>187</sup>.

¿Y quiénes son, a partir de aquí, los agentes idóneos para la misión y las tareas requeridas por un tal “proyecto”? A lo que ya hemos enunciado al respecto<sup>188</sup>, agreguemos, a título de complemento, algunas consideraciones precisivas. Jacques Maritain indica cuatro categorías agenciales: “laicos cristianos”, “élites populares”, “elementos políticos preclaros”, y líderes políticos<sup>189</sup>. Estos pueden pertenecer “a cualquier clase, raza o nación”. Los une “una comunidad de pensamiento, de amor y de voluntad; la pasión por una obra común a realizar”<sup>190</sup>. «Para evitar todo mal entendido» —dice Maritain— se trata aquí de «una actividad política» que, en cuanto política, sea «cristianamente inspirada»<sup>191</sup>.

«Es importante —insiste nuestro autor— que ellos preserven al mismo tiempo el germen de una política vitalmente cristiana contra todo lo que arriesgue alterarla. Mientras más frágil sea ese germen, mientras más oculto y cuestionado se encuentre, mayor debe ser la

<sup>185</sup> *Ibidem*, pp. 195 y 196. Cf. *Humanisme intégral*, pp. 304 y 305. Nos parece más propio decir: para eventualmente transformar la sociedad.

<sup>186</sup> *Ibidem*. Cf. *Questions de conscience*, pp. 194-197.

<sup>187</sup> *Humanisme intégral*, p. 129. Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, p. 172.

<sup>188</sup> Ver *Supra*, Sección II.

<sup>189</sup> Estos últimos, referidos por Maritain como “elementos políticos” con “vocación de liderazgo” (*vocation of leadership*). Ver *Humanisme intégral*, p. 175 (y p. 174).

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>191</sup> *Ibidem*, pp. 265 y 267.

intransigencia y la dureza (*dureté*) que se debe poner para conservarlo puro»<sup>192</sup>. La mayor prudencia se impone, entonces, en relación a «colaboraciones [...] alianzas y [...] acuerdos»<sup>193</sup>. A este respecto, en carta del 18 de mayo de 1933, se oponía Maritain a las pretensiones colaboracionistas de Emmanuel Mounier, en los siguientes términos: «Hacer una revolución en dos tiempos, primero ‘colectivista’ en colaboración con los comunistas, y luego ‘personalista’, es idiota (*idiot*), y equivale a traicionar los valores espirituales que esos jóvenes tienen por misión defender. Es demasiado claro que entre el primero y el segundo momento, ellos serán eliminados; al menos aquellos que no se pasen alegremente al comunismo»<sup>194</sup>. ¡*Magister dixit!*

### 3. La acción a corto y a largo plazo<sup>195</sup>

Esta cuestión supone ya una cierta concepción de la *eficacia* cristiana, tanto en relación a las personas (agentes animadores y dirigentes, y simplemente los miembros del pueblo) y a la cultura, como a la sociedad misma, a sus leyes e instituciones<sup>196</sup>. Más precisamente, es la necesaria “lentitud” en la preparación de la transformación a que se apunta, así como al proceso mismo que le caracteriza, lo que lleva a privilegiar el largo plazo, por sobre el corto (o el mediano) plazo. «Es a una acción política de *objetivo lejano*, o de *largo alcance*, a lo que nuestros *cives praeclari* son convidados<sup>197</sup>. Una tal acción “apostando” a la “duración” (“*durée*”), «debiera considerar el tiempo que toma la maduración necesaria para una renovación humanista integral del orden temporal». Sin embargo, esa acción de largo alcance (que exige el largo plazo), «tendría que realizarse desde ahora. Ella no podría desinteresarse de las necesidades presentes del cuerpo social. Es una obligación la de ocuparse (en concreto) de las necesidades presentes de los hombres; de las que están

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 268. (Y *Lettre sur l'indépendance*, p. 51).

<sup>193</sup> *Humanisme intégral*, p. 268.

<sup>194</sup> En *Maritain-Mounier*, pp. 78 y 79.

<sup>195</sup> Este acápite no es sino un complemento preciso del precedente (n° 2).

<sup>196</sup> Ver, *Infra*.

<sup>197</sup> *Humanisme intégral*, p. 262.

allí ante nosotros, y que no pueden esperar»<sup>198</sup>. Lo cual no implica «que sea preciso sacrificar todo a las necesidades presentes». Pero sí, que los actos en favor de aquellos, lejos de reducirse a no ser sino paliativos que se agoten en el empirismo y el oportunismo, adquieran su verdadero sentido, al ser exigidos por el fin de una misión y unas tareas que no pueden sino asumir el largo plazo, dada su misma profundidad humana e histórica. Más aun, las necesarias acciones de realización inmediata o próxima, estarían así «preparando positivamente un nuevo régimen de civilización»<sup>199</sup>.

#### 4. Las “nuevas conformaciones políticas”

Completando lo que ya hemos señalado, en relación tanto a la capacidad agencial de los cristianos<sup>200</sup> como en relación a los agentes cristianos mismos<sup>201</sup>, abordamos aquí la “propuesta” (o exigencia) de Maritain en cuanto al engendramiento de nuevas conformaciones capaces de operar en la perspectiva de la transformación cristiana de la sociedad. A este respecto, el realismo del filósofo, realismo aristotélico y de sentido común, se manifiesta sobre todo en su desconfianza (por decir lo menos) de los partidos políticos tradicionales, de cualquier signo. No se manifiesta tanto, sin embargo, en la “idea” de las nuevas conformaciones que propone<sup>202</sup>, aun si el principio mismo de su propuesta es, sin más, válido: «Parece normal, e inevitable —dice— que a concepciones sociales y políticas nuevas, correspondan órganos de acción apropiados»<sup>203</sup>.

Sea lo que fuere, nos parece que el solo enunciado de una, por otro lado tan noble y generosa exigencia, basta para apreciar su débil

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 264. ¡Vaya diferencia (y oposición) con la inhumana (y criminal) disposición ideológica y práctica del marxismo con su utopía! En éste, se puede decir que el “largo plazo” tiene todos los “derechos”, y que toda obligación se agota en el compromiso con el “futuro radiante”.

<sup>199</sup> Ver *Ibidem*, pp. 260-265.

<sup>200</sup> Ver *Supra*, Sección II.

<sup>201</sup> Ver *Supra*, Acápito 2 de la letra B (Sección II).

<sup>202</sup> Que no se deben confundir con los “pequeños equipos” (*petites équipes*). Y que no excluyen una expresión radicalmente novedosa de Partidos políticos.

<sup>203</sup> *Humanisme intégral*, p. 274.

realismo: «Estas nuevas conformaciones políticas, conviene [...] concebirlas como fraternidades temporales [...] que establecerían como principio el respeto de la persona y la fuerza espiritual del amor evangélico». Así concebidos, estos “grupos”, «presuponen [...] una profunda revolución espiritual; ellos no pueden llegar a existir sino como una de las expresiones de la resurrección de las energías religiosas que se producirá en los corazones». Ellos suponen, además, «la penetración de nuevas concepciones en el mundo obrero y campesino. Porque del seno de las élites proletarias en colaboración con los ‘intelectuales’, es de donde esos grupos deben surgir»<sup>204</sup>.

Esta concepción no es ajena a la idea de un partido político *sui generis*, novedoso, y por lo tanto diverso de los partidos clásicos, y sobre todo del Partido Comunista, por un lado, y de cualquier Partido Católico confesional (en la ocurrencia, el fracasado *Centrum* alemán)<sup>205</sup>. Se trataría de un partido en el que «lo político no esté comprometido por lo clerical, ni lo religioso por lo político»<sup>206</sup>. «He hablado de un partido —observa Maritain—: sería preciso hablar de partidos. Puesto que nada justifica que los católicos se concentren políticamente en un mismo partido»<sup>207</sup>. Y prosigue el filósofo: «Un partido; digamos mejor, una fraternidad política, que no pretendiera agrupar a los católicos como tales, ni a todos los católicos, sino solamente a católicos que tengan la común concepción del ideal histórico propuesto para su realización, y de los medios que deben ser utilizados para ello. Una tal fraternidad, no pretendería reunir exclusivamente a católicos, ni tampoco exclusivamente a cristianos,

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 274 y 275.

<sup>205</sup> Ver *Du régime temporel et de la liberté*, p. 174. «La palabra política está a tal punto degradada, que ya no se entiende por ella sino las ‘perlas’ de los partidos». Y en este sentido, constata Maritain que «es por exceso de experiencia política por lo que el pueblo francés vomita hoy (1941) la política». Sin embargo, «es tan difícil en el orden práctico el no pensar políticamente, cuanto el no hacer filosofía en el orden especulativo» (*A travers le désastre*, pp. 118 y 119).

<sup>206</sup> *Du régime temporel et de la liberté*, p. 175.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

sino a todos aquellos que de hecho quisieran abocarse a la tarea histórica que ese ideal comporta»<sup>208</sup>.

### 5. La “invención del orden”

Una cita *in extenso* de la obra de Jacques Maritain, de 1933, *Du régime temporel et de la liberté*, expresa perfectamente lo esencial de la cuestión que ahora consideramos<sup>209</sup>. «La razón —dice el filósofo cristiano— no sólo tiene que reconocer el orden proveniente del pensamiento creador. Hay un orden que le corresponde a ella misma hacer, en cuanto razón práctica: es, precisamente, el orden de las cosas humanas y de los actos humanos lo que define, según Santo Tomás, el campo de la ética. Continuadora y colaboradora de la obra divina, la razón debe, a cada instante, inventar el orden contingente y constantemente renovado de las obras del tiempo, en conformidad con el orden eterno: *facere veritatem*, como dice el Evangelio. Es de este modo, como a la ley natural se agregan las determinaciones de la ley positiva<sup>210</sup>. Es también así como la razón establece los órganos de la vida cívica; la cual, si bien es exigida por la naturaleza y presupone sus leyes, es obra de la razón y de virtud...». Y es que «el orden humano no se encuentra totalmente realizado en las cosas y en la naturaleza. Es un orden de libertad, que no debe ser solamente constatado y acogido, sino que debe también ser hecho». Y esto, en medio del «devenir y en condiciones incesantemente cambiantes»<sup>211</sup>.

«Por último —sigue diciendo Maritain— si es cierto que es al interior de nosotros mismos que el orden debe ser primeramente instaurado —puesto que todo comienza por lo interior— la primera

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>209</sup> A título de complemento y de fundamentación filosófica, conviene ver, además, el Comentario a la Ética a Nicómaco de Santo Tomás de Aquino (*Ethicorum*) Lección I, nn 1-3.

<sup>210</sup> Ver, de Santo Tomás, *Summa Theologiae* I-II, q. 95.

<sup>211</sup> *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 92 y 93.

condición para trabajar en la realización de un orden (social) verdadero, será la de la total subordinación del alma a la verdad»<sup>212</sup>.

Ahora bien, es en este “marco” en el que se debe situar la actitud de Jacques Maritain frente a la “revolución”, y su propia concepción de la misma. Y esto, sea porque las revoluciones históricas implican *desorden*, sea porque la concepción positiva que el filósofo asume, significa un cambio radical para establecer el orden debido, según la justicia y la verdad.

La revolución, en el sentido históricamente predominante y acuñado del término, representa para Maritain la «primacía de los resultados inmediatos y de los medios temporales pesados»<sup>213</sup>, y el centramiento en «lo visible y lo tangible, en lo exterior, lo carnal, lo rápido (lo fácil), considerados como lo más importante»<sup>214</sup>. Pero, asumiendo con Charles Péguy que «la revolución social será moral o no será», constata que es «condenarse a realizar una obra ante todo destructiva, el querer cambiar la faz de la tierra, sin antes cambiar el propio corazón»<sup>215</sup>.

Tal vez el mejor indicador del radical atentado a lo humano que esta cuestión comporta, está en hacer del «‘espíritu revolucionario’, la norma suprema de los juicios de valor y de la acción»<sup>216</sup>.

«El inconveniente del término revolución —dice el filósofo— y de las imágenes que lleva consigo, no está en hacer pensar en un cambio demasiado grande y demasiado radical, sino al revés, (el referir) a un cambio limitado a grandezas aparentes y a principios (de allí) derivados; de hacer pensar a un grande y brusco derribo, cuya radicalidad, ante todo exterior y material, oculta la ausencia de profundidad esencial y espiritual. En síntesis, ese tér-

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 94. «Es por el espíritu por donde todo comienza», afirma también nuestro autor. *Ibidem* p. 156.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 156. Para esta última expresión, ver *Infra*.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 158. Para una mayor precisión de la expresión de Péguy, ver *ibid.*, pp. 166 y 167.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 157. Recordemos que Lenin afirmaba que es moral simplemente lo que sirve a la Revolución. Ver, por ejemplo, “The Task of the Youth Leagues”, pp. 614 y 615, En V.I. LENIN, *Selected Works*, Moscow, Progress Publishers, 1968, pp. 607- 620.

mino hace pensar en un mero derribamiento material. (Pero) el mundo exige cambios que corresponden a algo diverso (para servirnos de una expresión de Luciano Bonaparte), del 'estiércol invertido'<sup>217</sup>. «Toda revolución fecunda y creadora se lleva a cabo apelando a lo que de mejor hay en el hombre, y despertando en él pasiones rectas y los instintos generosos. Las fuerzas perversas y el poder de los malos instintos, vienen rápidamente, y de por sí mismos, a unírseles. No se los debe provocar, sino combatir»<sup>218</sup>. «La 'pureza' de las revoluciones humanas se acomoda con una buena cantidad de inmoralidades. (Pero), la pureza de una renovación temporal cristiana no admite sino medios puros»<sup>219</sup>. Y es que «el orden de los medios corresponde [...] al de los fines»<sup>220</sup>

En todo caso, en la concepción espiritual y moral de la revolución propia de Jacques Maritain, es la exigencia misma de «una renovación cristiana del mundo [...] la que requiere, al mismo tiempo, que las libertades humanas comprometan a fondo sus energías para su éxito, y que, sin embargo, ellas sean libres frente a éste. Que esas libertades se desapeguen del éxito, no por indiferencia, sino por generosidad, no por indignancia, sino por sobreabundancia de amor; que sean libres pero comprometidas (al mismo tiempo). El desapego no impide el don y la eficacia: los perfecciona»<sup>221</sup>.

Se entiende, a partir de aquí, que «es imposible que una transformación vitalmente cristiana del orden temporal se produzca de la misma manera, y con los mismos medios que las otras transformaciones y revoluciones temporales»<sup>222</sup>.

<sup>217</sup> *Ibidem*, pp. 163 y 164.

<sup>218</sup> *Les droits de' homme et la loi naturelle*, p.75.

<sup>219</sup> *Du régime temporel et de la liberté*, p. 177.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>222</sup> *Humanisme intégral*, p. 127.

### 6. La eficacia cristiana

La eficacia justamente cristiana<sup>223</sup> es la de la gracia y la de la libertad (de la creatura)<sup>224</sup>. Maritain recuerda (y asume) aquí a San Agustín, «cuando éste afirmaba a la vez la plena gratuidad, la soberana libertad y la eficacia de la gracia divina, y la realidad del libre arbitrio humano»; y cuando el mismo Obispo de Hipona decía que «su libertad, le confiere (al hombre) en el mundo, un papel y unas iniciativas de importancia inimaginables»<sup>225</sup>. Esto no va sin riesgo; sin el riesgo inherente al ejercicio de la libertad en nuestra condición humana histórica.

Para el cristiano (y para Jacques Maritain, muy especialmente), el pecado original y la debilitación de las facultades humanas y su operación propia, provenientes de ese pecado, lejos de ser un mito (o una fábula...), es una dramática realidad; y es un hecho histórico.

A partir de aquí, se entiende en propiedad lo que es, sin más, absoluta y pura y simplemente (*simpliciter*) una verdad fundamental; es decir, que la creatura es causa primera sólo en orden al mal, siendo de suyo y siempre Dios causa primera en orden al bien. La eficacia de la gracia, puede ser (y de hecho siempre lo es, en una u otra forma, en uno u otro grado) contrariada. «*Defectus gratiae causa prima est ex nobis*», dice Maritain citando a su maestro<sup>226</sup>.

En todo caso, «‘son los puros quienes son los más fuertes’. Este juicio de Zola —dice el filósofo— expresa la ley de la eficacia de toda renovación histórica»<sup>227</sup>. Ahora bien, son los “puros” los que no sólo están destinados a utilizar los *medios* de la eficacia, en el orden moral que está en juego, sino, además, los que están de suyo capacitados para recurrir a lo que Jacques Maritain ha designado

<sup>223</sup> En oposición a la posición protestante (Lutero, Calvino, Jansenio), especialmente calvinista. Ver *ibid.*, p. 25,

<sup>224</sup> Ver *ibid.*, pp. 24 y 25. Conviene recordar aquí a San Agustín: «Dios que te creó sin tí, no te salvará sin tí». Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 12-15.

<sup>225</sup> *Humanisme intégral*, p. 19. Cf. de San Agustín, *De libero arbitrio*, Libro II, Cap. XII y XVIII-XX.

<sup>226</sup> Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 112, a. 3. En *Humanisme intégral*, p. 83.

<sup>227</sup> *Du régime temporel et la liberté*, p. 166.



como los “medios temporales pobres”, en oposición a los “medios temporales ricos”<sup>228</sup>; o “medios temporales pesados”<sup>229</sup>.

El filósofo cristiano llama «*medios temporales ricos*, aquellos que insertos en el espesor de la materia, exigen de suyo una cierta medida de éxito tangible [...]. Estos medios son los propios del mundo. Aunque no le pertenecen, el espíritu los toma como en un raptó [...]. Sería (sin embargo) absurdo despreciarlos o rechazarlos. Son necesarios; y pertenecen al tejido natural de la vida humana»<sup>230</sup>. Por otro lado, están los «medios propios del espíritu; es decir, los *medios temporales pobres*. La Cruz —dice Maritain— está en ellos. Estos son tanto más eficaces, cuanto menos materiales, más desligados y poco visibles sean [...]. Son estos, los medios propios de la sabiduría [...] (que) grita en las plazas públicas [...]. Ellos participan de la eficacia del espíritu; al no estar ordenados a un éxito tangible, por no comportar esencialmente una exigencia interna de éxito temporal»<sup>231</sup>.

Puede decirse que los agentes que recurren a estos últimos medios participan de la paciencia de Dios. Por estar “obligados” a la Esperanza (que es gozosa)<sup>232</sup>, lo estamos también al optimismo, a un sano optimismo, es decir, a un realismo optimista. Y es que Dios, “dueño” de todos los medios, y fin de todos los fines<sup>233</sup>, es también el Señor de la historia. Y es por lo cual, si bien ésta se hace a menudo contra nosotros, ella no se hace nunca contra Dios<sup>234</sup>.

La ilusión maquiavélica, y falsamente realista, que hace del “éxito presente” (o inmediato), “el fin de los fines”, como decía el filósofo hacia 1941<sup>235</sup>, atenta radicalmente contra la concepción

<sup>228</sup> *Religion et culture*, pp. 70 y 71.

<sup>229</sup> *Du régime temporel et la liberté*, p. 155. A esta distinción, Maritain agrega —para otro ámbito de acción— una segunda, entre “medios carnales”, y “medios espirituales”. *Ibidem*, pp. 203 y 55.

<sup>230</sup> *Religion et culture*, pp. 70 y 71.

<sup>231</sup> *Ibidem*, pp. 71 y 72.

<sup>232</sup> Véase, del gran discípulo de Maritain que fue Henry Bars, *Ruta de la esperanza*, Barcelona, Estela, 1967.

<sup>233</sup> Fin último absoluto.

<sup>234</sup> Ver *Du régime temporel et de la liberté*, p. 103.

<sup>235</sup> En *Principes d'une politique humaniste*, Cap. V (*La fin du Machiavélisme*), p. 156.

defendida por Jacques Maritain, en perfecta fidelidad al verdadero realismo filosófico y teológico (Aristóteles y Santo Tomás de Aquino), y a la fe de la Iglesia. Pero, ni los medios humanos de mayor, más profunda y más propia eficacia, son los medios “pesados”, y la violencia que estos a menudo suponen<sup>236</sup>, ni menos se puede pretender, ni simplemente asumir (como es el caso en Maquiavelo mismo), ni practicar (como lo han hecho y lo hacen abundantemente sus “discípulos”), la justificación de los medios por el fin. Y esto, más particularmente, porque los medios, siendo vías hacia el fin (Santo Tomás de Aquino), como «el fin mismo en estado de vía y de preparación»<sup>237</sup>, deben corresponder proporcionadamente al fin que los exige<sup>238</sup>.

En todo esto, el éxito temporal —aun si legítimo— está lejos de determinar la esencia de la eficacia cristiana. Y es por lo cual, como dirá Jacques Maritain, «desde el punto de vista de la existencia en la historia, lo principal no es tener éxito (lo que nunca dura), sino el haber estado allí (lo que no puede ser borrado)»<sup>239</sup>.

## V. Conclusión

Brevemente, concluyamos destacando la *sabiduría* (más que la ciencia) *testimonial* del insigne filósofo cristiano que fue Jacques Maritain. Su filosofía práctica es muy propiamente una filosofía cristiana, una filosofía cristiana *para* los cristianos, *para* todo hombre de sana inteligencia y *para* todo hombre de buena voluntad.

PLos Acantos, 1317  
Santiago del Chile, Vitacura  
Chile

<sup>236</sup> Maritain admira y elogia la no violencia de Gandhi, en su misma paciencia y sufrimiento. Ver *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 258-268.

<sup>237</sup> *Le Philosophe dans la Cité*, p. 37.

<sup>238</sup> Quien quiere el fin, quiere los medios. Ver SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, art. 2 y 3.

<sup>239</sup> *Du régime temporel et de la liberté*, p. 103.

## IL PRESBITERO DEL NUOVO SECOLO DAVANTI ALLA GLOBALIZZAZIONE, ALLA PLURIRELIGIOSITÀ, E ALLA SECULARIZZAZIONE

Philip GOYRET

---

**Sommario:** I. *Introduzione* - II. *Alle sorgenti del sacerdozio ministeriale*: 1. L'oscuramento del Concilio nel dopoconcilio. 2. Il sacerdozio di Cristo come convergenza della sua consacrazione e della sua missione. 3. L'ufficio apostolico come partecipazione alla consacrazione-missione di Cristo. 4. Convergenza cristologica, pneumatologica ed ecclesiologica del sacerdozio ministeriale. - III. *Le sfide del nuovo secolo e le risorse del ministero*: 1. Il presbitero, «consacrato ed inviato», davanti alla globalizzazione. 2. Davanti al pluralismo religioso. 3. Secolarismo e secolarità presbiterale.

---

### I. Introduzione

Il desiderio del Santo Padre di riprendere con nuovo slancio la missione evangelizzatrice della Chiesa è presente fin dall'inizio nella *Novo Millennio Ineunte* permeando l'intera lettera apostolica. L'imperativo *duc in altum* ci interpella in modo incalzante e chiede di «suscitare in noi un dinamismo nuovo» (NMI 15/2), all'altezza del compito missionario del nuovo secolo.

È tuttavia sempre in agguato una lettura del *duc in altum* a modo di *slogan*, o la riduzione del «dinamismo nuovo» esclusivamente al rinnovamento, anche se ben intenzionato, del nostro impegno personale e comunitario per l'evangelizzazione. Prendere sul serio questa

richiesta implica invece una seria riflessione teologica sulle motivazioni, sulle finalità, sui mezzi, ecc., ognuno all'interno della sua funzione ecclesiale. Ancora più a monte, chiede di riflettere sulla propria identità. Con parole del santo Padre, «il nostro è tempo di continuo movimento che giunge spesso fino all'agitazione, col facile rischio del "fare per fare". Dobbiamo resistere a questa tentazione, cercando di "essere" prima che di "fare"» (NMI 15/3).

Anche nel caso specifico del ministero presbiterale, un nuovo slancio missionario duraturo ed incisivo non può poggiare esclusivamente sull'incoraggiamento, ma dovrebbe nascere da una seria riflessione sulla sua identità teologica, cercando tuttavia di riversare poi i risultati sul compito specifico del ministero nelle circostanze che caratterizzano l'odierna società.

A questo scopo, nella prima parte di questa relazione ci soffermeremo sull'elemento chiave su cui poggia la teologia del presbiterato del Vaticano II: si tratta del binomio consacrazione-missione. Dopo una breve presentazione sintetica delle vicende che hanno insidiato questo approccio nel periodo postconciliare, prima di considerare il significato di questo binomio come fondamento del sacerdozio ministeriale, occorrerà chiarire adeguatamente la sua valenza cristologica. Dovremmo infine vedere in che misura le obiezioni sollevate possono integrarsi nella prospettiva conciliare.

Nella seconda parte verranno affrontate tre questioni di fondo che caratterizzano l'attuale sfida pastorale, sempre dalla prospettiva del ministero presbiterale. La globalizzazione della società, con i suoi molteplici intrecci culturali, con lo sviluppo dei mezzi di comunicazione e la conseguente interdipendenza delle persone fra loro e dalla comunità nel suo insieme, ha ridimensionato profondamente la vita umana, anche sotto l'aspetto cristiano ed ecclesiale. Oggi non è più pensabile lo sviluppo della persona in modo isolato, né sul versante secolare né su quello cristiano. Allo stesso tempo questa situazione è affiancata dalla scarsità di vocazioni sacerdotali. L'insieme di questo processo ha portato ad un ripensamento dell'oggetto ricettore dell'agire pastorale dei presbiteri: essi si rivolgono alla comunità come tale o alle singole persone? Non sarebbe più realistico optare per la comunità, dato il numero esiguo di presbiteri?

Uno degli effetti della globalizzazione è la presenza del pluralismo religioso anche in seno alla società occidentale d'antica tradizione cristiana. L'esistenza di altre religioni non è certamente un fenomeno nuovo; la novità è la convivenza di diverse religioni nello stesso territorio, anche nell'occidente cristiano. Ciò ha portato non solo a riaccendere la riflessione sulla possibilità di salvezza nelle altre religioni — un tema classico della teologia, finora però trattato come tema che non ci riguardava direttamente, ma soltanto a quegli strati lontani della società, dove non era ancora arrivato il cristianesimo —, ma a domandarsi sulla legittimità o meno della pluralità delle vie di salvezza. “L'offerta religiosa” è così abbondante da generare una cultura di *supermarket* religioso, dove il cliente sceglie secondo i suoi gusti, gettando la vecchia proposta salvifica quando sullo scaffale ne appare un'altra più sofisticata.

Non è difficile capire come l'attuale configurazione del pluralismo religioso interpella la legittimità della missione; se una religione vale tanto come l'altra, a che serve l'impegno missionario specificamente cristiano? Invece dello sforzo, addirittura tanto impegnativo, di diffondere ad ogni costo il vangelo, il compito del presbitero non dovrebbe incentrarsi sulla tolleranza reciproca, o sull'integrazione delle diverse proposte in una sintesi superiore? La pretesa di possedere la verità non si contrappone alla libertà delle coscienze?

Mentre la problematica suscitata dal pluralismo religioso lascia comunque aperta la trascendenza dell'uomo verso Dio (almeno in linea teorica), nella secolarizzazione sempre più prevalente l'uomo si chiude in se stesso; non vuole più essere salvato, ma cerca di salvarsi da solo o addirittura accantona il problema, come fatto proprio di una cultura ormai tramontata<sup>1</sup>. Di fronte ad una tale situazione, la domanda fondamentale che si pone il presbitero riguarda il *come*: con i seguaci delle altre religioni si può almeno ipotizzare un dialogo (anche se non sempre), ma spesso con la secolarizzazione selvaggia questa possibilità neppure esiste, perché manca l'interesse dell'altra parte. Si rende necessario abbattere il muro dell'indifferenza, in modo da poter mostrare la proposta cristiana.

<sup>1</sup> Situazione ampiamente descritta nell'editoriale di *La Civiltà Cattolica* 3622 (2001/2) 319-332.

Può forse risultare un po' sconcertante il tentativo di collegare l'aspetto prettamente dogmatico della prima parte con quest'altro di stampo più pastorale. E tuttavia, quando ci troviamo bloccati davanti ad una situazione nuova, quando sembra che le risorse finora impiegate non bastano più, è necessario risalire a monte, cercando nuove energie dalla sorgente: è ciò che cerchiamo di fare adesso.

## II. Alle sorgenti del sacerdozio ministeriale

Nell'odierno contesto di pluralismo religioso, conviene sottolineare il senso forse più originale che presenta il cristianesimo quale religione *rivelata*. Mi riferisco al fatto che la religione cristiana consiste in un rapporto di Dio con gli uomini che innanzitutto va dall'alto verso il basso: il Dio trascendente irrompe nella storia degli uomini, gli va incontro, gli offre il suo amore salvifico. Il cristianesimo, più che la ricerca di Dio da parte degli uomini, è l'opera di Dio che chiama gli uomini per farli godere della sua stessa vita. Questo avvicinamento di Dio agli uomini è progressivo e arriva al suo apice con l'incarnazione del Figlio di Dio. Perciò S. Paolo parla del «tempo dell'ignoranza», quando gli uomini cercavano Dio «come a tentoni» (At 17,27), in contrasto con la rivelazione nella «pienezza del tempo», quando Dio «mandò il suo Figlio [...], mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio» (Gal 4,4-5).

Da questo momento in poi, il rapporto tra Dio e gli uomini è inscindibilmente segnato dalla mediazione di Cristo: mediazione che richiede la presenza di Cristo tra gli uomini, il suo contatto personale con gli uomini da salvare. Mentre nei tempi antichi Dio si valse dei profeti, arrivata la pienezza dei tempi «ha parlato per mezzo del Figlio» (Eb 1, 2). La profezia messianica di Ezechiele («Io stesso condurrò le mie pecore al pascolo e io le farò riposare»: Ez 34, 15) si fa realtà<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cf. A. DEL PORTILLO, *Consacrazione e missione del sacerdote*, Ares, Milano 1990, 73-74.

Poiché l'incarnazione è un dono *stabile* — non cessa dopo l'assunzione del Signore —, rimane anche la mediazione di Cristo durante il *tempus Ecclesiae*, come unica via per i rapporti tra Dio e gli uomini. Perciò, nell'attuale economia salvifica, il sacerdozio di Cristo opera attraverso una sua umanità nello stato glorioso presso il Padre. Tuttavia, Egli al contempo non cessa di essere presente tra gli uomini, sotto diversi aspetti: è presente nella creazione, è presente nella preghiera della Chiesa, è sacramentalmente presente nell'Eucaristia, ed è presente in modo singolare nella persona dei suoi ministri (cf. SC 7).

Questa presenza di Cristo Sacerdote nei suoi ministri costituisce il nucleo della teologia del ministero ordinato, e spiegarla adeguatamente ed in forma convincente è la grande sfida della teologia sacramentaria. Nel presentare il sacerdozio di Cristo come fondamento del ministero ordinato, il Concilio Vaticano II ha scelto una strada nuova, non presente nel magistero precedente<sup>3</sup>. In modo conciso, la *Lumen gentium* formula questa dottrina dicendo: «Cristo, consacrato e mandato nel mondo dal Padre (cf. Gv 10,36), per mezzo dei suoi apostoli ha reso partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi, i quali hanno legittimamente affidato, secondo diversi gradi, l'ufficio del loro ministero a vari soggetti nella Chiesa» (LG 28/1). Appaiono così la consacrazione e la missione di Cristo come ciò che mette nell'essere il sacerdozio di Cristo, e come ciò a cui partecipano gli apostoli e poi i ministri ordinati, per continuare visibilmente sulla terra l'unico ed eterno sacerdozio, quello di Cristo.

<sup>3</sup> Nell'elaborazione della costituzione in sede conciliare, il binomio consacrazione-missione appare per prima volta nel quarto schema, quello presentato in aula conciliare il 30.10.64 (cf. F. GIL HELLÍN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium. Concilii Vaticani II Synopsis in ordine, redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones*, Coll. Studi sul Concilio Vaticano II, 2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 287). Gli atti del Concilio non offrono informazione sull'origine di quest'impostazione.

### 1. *L'oscuramento del Concilio nel dopoconcilio*

Questa impostazione è fonte di una grande dinamicità, come di seguito tenteremo di mostrare. Tuttavia, come già anticipato, durante il periodo postconciliare essa è stata oscurata per diversi motivi. L'orientamento decisamente ecclesiologico dei testi conciliari è stato letto spesso in modo unilaterale, come se il fondamento cristologico del ministero ordinato fosse stato definitivamente accantonato. Su questa scia, la collocazione della teologia del ministero nell'ambito della dinamica missionaria della Chiesa (come fatto nel *Presbyterorum ordinis*) ha portato non pochi a concentrare la loro attenzione sulla *funzione* presbiterale, scostandosi pericolosamente dall'essere presbiterale. Si tende a parlare più del *ministero sacerdotale*, a scapito del *sacerdozio ministeriale*. Quando l'atteggiamento diventa *ecclesiomonismo* radicale, si prospetta un ministero ordinato come delega della comunità, come una potenzialità racchiusa nel sacerdozio comune dei fedeli.

A questo si aggiunge l'accusa — rivolta più direttamente all'ecclesiologia, ma che non risparmia la teologia sacramentaria — del *cristomonismo* imperante nella Chiesa occidentale, che non farebbe posto allo Spirito Santo. Nella sua forma più radicale, si arriva perfino a contestare l'istituzione storica del ministero da parte di Cristo; i diversi ordini sacri sarebbero nati nella Chiesa sotto la spinta dello Spirito, senza un collegamento storico con una volontà specifica del Signore.

Infine, un'altra insidia proviene da certi studi esegetici e da alcune interpretazioni della tradizione antica, che confluiscono nel rigetto della categoria di sacerdozio, in quanto applicata al ministero ordinato. Essa sarebbe valida esclusivamente in ambito veterotestamentario; sebbene il Nuovo Testamento non parla del ministero come una realtà *sacerdotale*, una posteriore e progressiva "sacerdotalizzazione" del ministero avrebbe deformato il suo senso originario<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> E. CASTELLUCCI, *A trent'anni dal Decreto "Presbyterorum ordinis". La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale*, in "Scuola Cattolica" 124 (1996) 3-68, 195-264.



Su questi punti torneremo più avanti; basta adesso percepire che le diverse polarizzazioni — pneumatomonismo, ecclesiomonismo, “disacerdotalizzazione” — diventano uno schermo che fa perdere di vista la fondamentazione cristologico-sacerdotale del ministero ordinato, strutturato sulle categorie di consacrazione e missione. Occorre perciò tornare a capo, sia per cogliere il loro vero significato, che per confrontarle poi con le obiezioni sollevate.

## 2. *Il sacerdozio di Cristo come convergenza della sua consacrazione e della sua missione*

Nel linguaggio comune, una cosa è consacrata quando essa viene tolta dall'uso profano e destinata ad un uso esclusivamente sacro, in generale mediante qualche cerimonia rituale<sup>5</sup>. Anche se la nozione è abbondantemente presente nell'Antico Testamento, nel linguaggio biblico neotestamentario e nella prima patristica sembra esistere un certo riserbo sull'uso della parola «consacrazione», come presa di distanza dal sacerdozio levitico, e comprensibile anche dalla ripugnanza ad illustrare la rivelazione cristiana con espressioni usate anche nel linguaggio sacrale romano. Questa nozione trova la piena carta di cittadinanza cristiana verso il IV secolo, allorché fu donata la libertà alla Chiesa e non v'erano più da temere equivoci<sup>6</sup>.

I testi neotestamentari — particolarmente quelli utilizzati dal decreto *Presbyterorum ordinis* — parlano piuttosto di «santificazione», permeati da una struttura incarnazionale, e indicano l'essere stati allontanati dalla sfera di quanto è estraneo a Dio. La tradizione cristiana ha poi introdotto la nozione di «consacrazione» rispettando il senso incarnazionista che si intendeva con «santificazione». Per un cristiano, l'essere stato assegnato ad una determinata «sfera» non può degenerare in una concezione esteriorizzante, quasi che si postulino spazi e luoghi estranei a Dio. Va inteso piuttosto come appartenenza, possessione di Dio, e vincolo spirituale<sup>7</sup>. «Consacra-

<sup>5</sup> Cf. L. KOEP, *Consecratio*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, Stuttgart 1957, 273-278.

<sup>6</sup> Cf. *ibidem*.

zione» diventa così una nozione adatta a significare *un essere posseduto dal sacro*: si distingue dal profano, ma permea il creato, senza una separazione dal mondo.

La suddetta struttura incarnazionale è la novità che la nozione di consacrazione trova in Gesù. In Lui, essa coincide con il suo invio nel mondo: «invece di compiersi con una separazione dal mondo, si realizza con l'entrata nel mondo. Lungi dal ritirarsi dal mondo, la santità divina che si manifesta in Gesù vuol penetrare nel mondo per trasformarlo. In tutto questo vi è un orientamento fondamentale della consacrazione sacerdotale, che non potrà più essere staccata dal mistero dell'Incarnazione e che sarà animata da un dinamismo d'espansione nell'umanità»<sup>8</sup>.

Di Cristo la Scrittura afferma «che il Padre (lo) santificò e inviò nel mondo» (Gv 10,36). Questo *sanctificavit*, che nel decreto *Presbyterorum Ordinis* (n. 12) si identifica con *consacravit*, è collegato con il titolo stesso del Signore: Cristo, che vuol dire «unto». La consacrazione o santificazione viene compiuta mediante l'unzione dello Spirito Santo, di cui si parla abbondantemente nella Scrittura: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunciare ai poveri un lieto messaggio»<sup>9</sup>. A questo proposito, Giovanni Paolo II scrive che «Gesù, dunque, si autopresenta come ripieno di Spirito, “consacrato con l'unzione”, “mandato per annunciare ai poveri un lieto messaggio”: è il Messia, il Messia sacerdote, profeta e re» (PDV 11).

Qual'è il contenuto di questa consacrazione? Nel caso concreto di Cristo, la sua consacrazione non è altro che l'unione ipostatica e la pienezza del dono dello Spirito Santo, in quanto la sua umanità è stata «santificata» dalla divinità. Per l'unione ipostatica Cristo si rende *ontologicamente* mediatore tra Dio e gli uomini, con la capacità di offrire un sacrificio veramente redentivo: l'umanità di Cristo è umanità di Dio ed è quindi *ponte* e mediazione perfetta. «Cristo è

<sup>7</sup> P.J. CORDES, *Inviati a servire*, PM, Casale Monferrato 1990, 235.

<sup>8</sup> J. GALOT, *Teologia del sacerdozio*, Coll. Nuova collana di teologia cattolica, 14, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1981, 29.

<sup>9</sup> Lc 4, 18-19; cf. anche Mt 3, 16; Atti 4, 27, 10, 38.

sostanzialmente sacerdote come è Lui sostanzialmente *l'Unto e il Santo*, in virtù dell'unione ipostatica»<sup>10</sup>.

Ma considerato il sacerdozio di Cristo nel suo versante *dinamico*, in quanto causa reale della santificazione attuale degli uomini, è anche necessario includere come elemento costitutivo della sua consacrazione sacerdotale la grazia abituale dell'anima umana di Gesù con la quale, sacrificando se stesso *ex infinita caritate et oboedientia*, merita la nostra salvezza, e diventa pure grazia capitale, alla quale partecipiamo gli uomini<sup>11</sup>.

In quanto alla missione di Cristo — collegata al *misit* di Gv 10,36 sopracitato — bisogna ricordare che il concetto di *missio* rimanda alla sua origine (chi invia), implica lo stare dove prima non c'era (o lo stare in forma diversa), e indica un compito da realizzare. Queste idee, applicate al Signore, si trovano nel Vangelo un po' dappertutto: Gesù Cristo parla di se stesso come il *missus a Patre* (Gv 17,18) nel mondo, e non perché prima non ci fosse, ma perché dopo la sua Incarnazione si trova in un modo nuovo, con una natura umana (Gv 1,1-14). Ed è cosciente che ha una missione da compiere (Gv 3, 17; Mc 10, 45; Lc 12, 50): la riconciliazione dell'umanità con Dio (Gv 3,17).

Percepire Cristo come il *missus a Patre* non si riduce solo alla sua origine. In Lui, la missione ricevuta non si sovrappone alla sua persona dall'esterno, non è semplicemente la consegna autorizzata di un compito da svolgere. Da una parte, l'intero contenuto del suo messaggio si presenta come qualcosa di assolutamente non proprio, proveniente dal Padre: «la mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato» (Gv 7,16). Se queste parole fossero state pronunciate da un qualsiasi uomo, indicherebbero una lodevole fedeltà nella trasmissione del messaggio ricevuto. Ma nelle labbra del Signore, esse sgorgano dall'intimo mistero della sua Persona, dal Figlio di Dio incarnato, che in quanto Verbo-Immagine del Padre

<sup>10</sup> A. MICHEL, *Jésus-Christ*, in DTC 10, 1338.

<sup>11</sup> Cf. F. OCARIZ-L.F. MATEO SECO-J.A. RUESTRA, *El misterio de Jesucristo*, EUNSA, Pamplona 1991, 247.

non ha niente di esclusivo nei confronti del Padre: tutto ciò che è suo procede dal Padre.

Ossia, Gesù non ha niente di suo, tranne il Padre: la sua dottrina non è sua, perché neppure Lui stesso è suo; nella sua intera esistenza Lui è Figlio del Padre e indirizzato verso il Padre: un'eterna relazione sussistente di filiazione. Ma proprio per questo, perché non ha niente di suo, tutto ciò che appartiene al Padre appartiene anche a Lui: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30). Il rimando della sua intera esistenza e attività al Padre («Io non posso far nulla da me stesso; giudico secondo quello che ascolto e il mio giudizio è giusto, perché non cerco la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato»: Gv 5,30) è proprio ciò che rese credibile la sua persona, la sua dottrina e la sua opera, perché la parola del Padre brillò per mezzo di Lui come la luce.

Arriviamo così ad una verità intrinseca alla missione di Gesù: essa non è *mero compito da realizzare*; Gesù Cristo è il *missus a Patre*, la sua missione scaturisce dalla sua stessa persona in quanto procedente *a Patre*, e riversa sull'umanità e sul tempo l'eterna processione del *Filius a Patre*.

Arrivati a questo punto, si può ormai mettere insieme sacerdozio, consacrazione e missione di Cristo. Il suo sacerdozio esiste — si mette nell'essere — e si esercita per la consacrazione e la missione ricevute dal Padre, e proprio per questo si parla di questi due concetti come componenti essenziali del sacerdozio. Diciamo *essenziali* in riferimento al senso più profondo del termine, in quanto che la loro mancanza svuoterebbe il suo sacerdozio di ogni reale contenuto.

Tuttavia, consacrazione e missione s'inseriscono nell'umanità di Gesù in modo intrecciato: l'una rimanda all'altra. Si tratta di un intreccio dinamico, allorché la consacrazione è ricevuta in vista della missione, e quest'ultima è possibile per la consacrazione ricevuta. Ma tutto ciò poggia sulla verità di carattere più ontologico di cui abbiamo appena parlato: l'umanità consacrata di Gesù è personalizzata dal *Filius a Patre*, che agisce, anche nella natura umana assunta, secondo il suo modo proprio, e cioè, come Verbo del Padre, «Imma-

gine del Dio invisibile» (Col 1,15), rivelatore del Padre. Egli non può che rivelare il Padre, perché è Lui stesso rivelazione del Padre. E la rivelazione del Padre è in Cristo rivelazione efficace: non mero annuncio, ma parola trasformatrice. La rivelazione del Padre è rivelazione salvifica: l'adempimento della missione.

Possiamo dunque affermare che la consacrazione e la missione sono in Cristo componenti essenziali del suo sacerdozio *nel loro reciproco rapporto e intreccio*: perciò si parla di loro come componenti *coessenziali*; cioè, vengono prese insieme in modo tale che la consacrazione richiama la missione, e non è possibile la missione senza la consacrazione.

Il discorso dell'ultima cena ci ha lasciato un testo in questo senso assai illuminante. In Gv 17,19 leggiamo: «per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità». Il verbo «consacrare» è in forma attiva, in riferimento all'imminente sacrificio della sua stessa vita, che consiste nell'attivo e volontario dono di sé nella morte<sup>12</sup>. La totale presa di possesso da parte di Dio si realizza nella totale disponibilità, fino alla morte, a favore degli uomini. L'atto centrale della missione — l'immolazione di Cristo — è dunque anche un atto consacratorio; la consacrazione iniziale di Cristo, avvenuta nella sua incarnazione, trova la sua pienezza nel mistero pasquale. «Gesù “imparò, da ciò che soffrì, l'obbedienza” e fu così “reso perfetto” e, dallo stesso fatto, “consacrato” sacerdote»<sup>13</sup>. E lo Spirito Santo, già coinvolto nell'evento consacratorio dell'incarnazione (cf. Lc 1,35), è nuovamente coinvolto nell'ulteriore consacrazione di Gesù sulla croce; infatti, Cristo «con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio» (Eb 9,14).

Contemporaneamente, l'atto fondante della consacrazione — l'incarnazione del Figlio di Dio — è anche missione. È ciò che emerge da Gal 4,4-5 («quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a

<sup>12</sup> Cf. P.J. CORDES, *o.c.*, 235-236.

<sup>13</sup> A. VANHOYE, voce *sacerdozio*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GHIRLANDA (ed.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1396.

figli»), e si conferma con quello di Eb 10,5-7: «Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice: Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco, io vengo — poiché di me sta scritto nel rotolo del libro — per fare, o Dio, la tua volontà». L'evento dell'incarnazione si configura *anche in se stesso* come missione (e non solo come evento “in vista della missione”), sia perché da sé è un invio, sia perché è rivelazione, sia perché è un “fare la volontà di Dio”. Veramente l'obbedienza di Cristo esiste dal primo istante della sua vita terrena; l'obbedienza «fino alla morte» di Fil 2,8 non è esclusiva della passione, ma prende l'avvio quando Cristo, «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso» (Fil 2,6-8).

### 3. *L'ufficio apostolico come partecipazione alla consacrazione-missione di Cristo*

Sulla scia di LG 28, dovremmo ora costatare la volontà di Cristo di far partecipi gli apostoli del suo sacerdozio. Già l'atto della loro elezione è incoativo della loro partecipazione alla consacrazione e missione di Gesù, poiché Egli li sceglie e «per mandarli a predicare», ma anche «perché stessero con Lui». Quest'ultimo annuncia la loro futura consacrazione, in un senso assai profondo; essa altro non è che uno «stare con lui», o meglio ancora, uno «stare di Gesù in loro», che verrà loro confermato proprio alla fine della vita terrena del Signore: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20).

Ma è la preghiera sacerdotale di Gesù a rivelare in modo esplicito la sua intenzione di far partecipare gli apostoli del suo sacerdozio, come partecipazione alla sua consacrazione-missione: «Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo; per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità» (Gv 17,18-19). Queste parole sono «come il cuore della preghiera sacerdotale [...]. Tutto cioè si riassume nell'annuncio e nella

domanda al Padre della santificazione o consacrazione e missione dei discepoli»<sup>14</sup>, e in reciproco rapporto: «la “consacrazione nella verità”, che Gesù chiede al Padre per i suoi discepoli, dice certamente relazione alla loro missione nel mondo a somiglianza di Gesù stesso che è stato dal Padre “consacrato e inviato nel mondo” (Gv 10,36), e quindi anche loro sono consacrati [...] per la parola e per la predicazione. Consacrati nella verità, i presbiteri sono inviati al mondo da Gesù per portare la verità salvatrice, ossia la “verità che libera” ed il “Figlio che libera” (Gv 8,2.36), mediante la fede e la grazia»<sup>15</sup>. La consacrazione degli apostoli — e dopo, dei loro successori — nella verità «è fondamento della missione nel mondo in quanto dedizione totale al Padre nella vita di unione filiale con lui sul modello e con la forza che viene dalla santificazione-dedizione totale di Gesù al Padre per i “suoi”»<sup>16</sup>.

Dopo la sua risurrezione, il Signore fa degli apostoli i continuatori della sua missione e dà loro il potere di perdonare i peccati: «Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi. Dopo aver detto questo, alitò su di loro e disse: Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi» (Gv 20,21-23). Si tratta di un testo di grande portata; la missione ricevuta dagli apostoli si trova in loro in modo somigliante a come si trova in Gesù, il «*missus a Patre*». Ci troviamo qui davanti ad una relazione analogica; Cristo è il *missus a Patre* in modo sostanziale, la sua stessa persona — il Verbo del Padre, come è stato ricordato — non può fare altro che rivelare il Padre; dal canto loro, gli apostoli diventano *missi a Christo*, ma l'efficacia della missione dipenderà dalla loro fedeltà al loro carattere di inviati; dovranno dare testimonianza di qualcosa non propria, ma di Cristo.

<sup>14</sup> A. AMBROSIANO, “*Pro eis sanctifico meipsum*” (Gv 17,19). *Consacrazione e missione dei presbiteri*, in “*Lateranum*” 56 (1990) 505. Cf. anche A. FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris 1972.

<sup>15</sup> Cf. AMBROSIANO, *o.c.*, 521.

<sup>16</sup> G. SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre* (Gv 17), *Studi Biblici*, 63, Paideia, Brescia 1983, 190.

La missione di cui si parla nel testo di Gv 20,21 si rende più esplicita nel giorno dell'ascensione: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,18-20). Il testo presenta il conferimento della missione in modo assai solenne, collegando esplicitamente («dunque») l'autorità di Cristo ricevuta dal Padre con la missione conferita agli apostoli, che nasce così in continuità con quella di Cristo.

Si tenga presente come il mandato missionario chiede implicitamente la consacrazione in vista di tale incarico. Il Padre invia Cristo, Cristo invia gli apostoli; e la missione degli apostoli viene ricevuta allo stesso modo che Cristo riguardo al Padre («come il Padre ha mandato me...»): cioè, come qualcosa di assolutamente non propria, il cui svolgimento richiama una qualificazione speciale. Nel caso di Cristo — lo abbiamo già visto —, Egli viene qualificato attraverso l'unione ipostatica; nel caso degli apostoli, mediante la partecipazione alla *sacra potestas* che deriva dalla consacrazione ricevuta. La missione degli apostoli è assolutamente “non propria” in doppio senso: l'iniziativa è di un'Altro, e anche la capacità per svolgerla viene loro partecipata.

A sottolineare quest'ultima asserzione giova ricordare il brano degli Atti sull'elezione di Mattia in sostituzione di Giuda. Sebbene risultava necessario scegliere qualcuno «tra coloro che ci furono compagni per tutto il tempo in cui il Signore Gesù ha vissuto in mezzo a noi» (At 1,21), era altrettanto necessario che il prescelto «divenga [...] testimone della sua risurrezione» (At 1,22). Dal punto di vista del “patrimonio testimoniale”, nel puro senso “materiale”, non ci sarebbero molte differenze fra Mattia e gli altri apostoli; tuttavia, Mattia deve *diventare* testimone; non era stato ancora *costituito* come tale, la *sacra potestas* non era ancora presente in lui.

«In questa missione furono picnamente confermati il giorno di Pentecoste secondo la promessa del Signore» (LG 19). La discesa dello Spirito Santo sugli apostoli (At 2,1-26), compimento della promessa fatta dal Signore in Gv 14,25-26, dà agli apostoli la grazia



necessaria per compiere la missione esercitando la *potestas sacra*. Tuttavia, il dono della Pentecoste non si esaurisce in un solo "aiuto"; esso è anzitutto il *contenuto* della missione salvifica. La dinamica dell'economia salvifica neotestamentaria consiste nella comunicazione agli uomini dello Spirito Santo, che è Spirito di Cristo, affinché incorporati in Cristo, Figlio di Dio, siano ricondotti presso il Padre come "figli nel Figlio", e così «Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28). Se la *missio Ecclesiae*, nei suoi tratti essenziali, è sempre riconducibile alle missioni invisibili del Figlio e dello Spirito Santo, la *missio apostolica* dovrà avere la sua origine non solo in Cristo, ma anche nello Spirito Santo.

Perciò la Pentecoste risulta elemento essenziale per la costituzione del Collegio apostolico; lo Spirito Santo si trova all'origine del ministero apostolico, non solo come "assistenza" a un ministero previamente istituito, ma come un suo elemento costitutivo. Solo allora il ministero trova la completezza del suo patrimonio, «si trova inserito nella dinamica *trinitaria* della salvezza»<sup>17</sup>, e si può dare l'avvio allo svolgimento della missione apostolica.

#### 4. *Convergenza cristologica, pneumatologica ed ecclesiologica del sacerdozio ministeriale*

Occorre adesso tornare un po' indietro, nel tentativo di rispondere — anche se brevemente — alle obiezioni su riportate. Una prima distinzione chiarificante è quella fra cristomonismo e cristocentrismo. Mentre il primo concetto evidenzia una unilateralità riduzionista, che va decisamente respinta, nel secondo si vuole sottolineare la centralità di Cristo nell'evento redentivo, ed è proprio questo ciò che il Concilio ha voluto mettere in luce. Si tratta di una centralità che non esclude il ruolo dello Spirito — anzi, lo richiama —, ma che viene necessariamente chiesto dalla teologia trinitaria, dove le missioni si trovano collegate alle processioni: non è il Figlio a procedere dallo Spirito, ma alla rovescia (*Spiritus a*

<sup>17</sup> CONGR. PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, 31.1.94, n.

*Patre Filioque*); perciò lo Spirito è anche chiamato *Spiritus Christi* (Rm 8,9). Un ipotetico *pneumatocentrismo* sconvolgerebbe assolutamente lo schema delle processioni trinitarie, anche in ambito orientale; nella concezione dello Spirito *a Patre per Filium* non è il Figlio a “guardare” lo Spirito, ma — analogamente alla teologia latina — è quest’ultimo che, effuso sui cuori degli uomini, li identifica con il Figlio — figli nel Figlio — per riportarli alla casa del Padre.

Bisogna inoltre non dimenticare che quando diciamo “Cristo”, parliamo del Verbo incarnato «per opera dello Spirito Santo», ma anche «unto dallo Spirito Santo». Anche se lo Spirito non si è incarnato, esso è presente nella umanità santissima di Cristo. In altre parole, parlare di Cristo è sempre anche un parlare dello Spirito Santo; il fondamento cristologico non può mai escludere quello pneumatologico, perché verrebbe meno la stessa dottrina cristologica. La consacrazione di Cristo, come già studiato, parla del Verbo incarnato in una umanità posseduta dallo Spirito, ed è proprio questo il “titolo di presentazione” del Signore: «Lo Spirito del Signore è sopra di me...» (Lc 4,18).

Questa congiunzione fra cristologia e pneumatologia rende il mistero di Cristo — e in lui, del sacerdozio cristiano — un mistero anche ecclesiale. Lo Spirito scende su Gesù per essere comunicato agli uomini; il Cristo “portatore dello Spirito” già dall’incarnazione, diventa “portatore e datore” dello Spirito dall’evento pasquale. La donazione dello Spirito — attraverso il battesimo, l’eucaristia, la parola, ecc. — genera uomini posseduti dallo Spirito, che come Spirito di Cristo li rende Corpo di Cristo, cioè la Chiesa. Si tratta perciò di una dinamica salvifica che esclude ogni unilateralità: cristologia, pneumatologia ed ecclesiologia si richiamano reciprocamente, anche se in modo ordinato.

Resta infine da chiarire l’inserimento della nozione di sacerdozio in quanto applicata al ministero ordinato. Non è questa la sede per spiegare il silenzio neotestamentario al riguardo; basta prendere atto che infatti gli scritti biblici non usano questa terminologia. Tuttavia, la “sacerdotalizzazione” chiamata in causa, anziché una evoluzione regressiva verso l’Antico Testamento, può e deve essere anche

vista come un tentativo di esprimere meglio la dinamica salvifica di ordine sacramentale. Se il ministero ordinato non è pensato come la visibilizzazione sacramentale del sacerdozio di Cristo — proprio questo è ciò che vuole sottolineare la terminologia sacerdotale —, salterebbe l'intero "impianto" del disegno salvifico caratteristico del *tempus Ecclesiae*. Occorre assolutamente rispettare l'unicità del sacerdozio di Cristo; se il ministero ordinato non fosse una sua partecipazione, si arriverebbe o a un suo svuotamento — un mero "aiuto" offerto agli uomini per attingere la salvezza — o ad una via parallela, incompatibile con l'affermazione della unicità salvifica di Cristo. Evidentemente, tutto ciò risulta comprensibile solo alla luce della sacramentalità, che è il vero spartiacque fra la teologia luterana e quella cattolica sul ministero ordinato.

### III. Le sfide del nuovo secolo e le risorse del ministero

Una volta individuato il significato delle categorie consacrazione-missione nella teologia del ministero ordinato, e avendo riaffermato la loro attuale validità, possiamo ora a studiare la loro incidenza su alcune situazioni con le quali il ministero si deve confrontare. Le tre tematiche indicate nell'introduzione potrebbero essere pensate come in circoli concentrici: la globalizzazione e la correlativa problematica sulla pastorale comunitaria o personale riguarderebbe soprattutto i credenti cristiani; il pluralismo religioso ci metterebbe in rapporto con i credenti non cristiani; mentre la secolarizzazione ci confronterebbe con i non credenti. Anche se gli argomenti verranno considerati separatamente, occorre tener presente che l'odierna società non è configurata a compartimenti stagni; globalizzazione, pluralismo religioso e secolarizzazione si trovano mischiati ed intrecciati, sfidando non poco le apparenti contraddizioni.

#### 1. Il presbitero, «consacrato ed inviato», davanti alla globalizzazione

A prima vista, si potrebbe pensare che la Chiesa si troverebbe in sintonia con il fenomeno della globalizzazione. La comunione degli

uomini con Dio e fra loro, non è un certo tipo di globalizzazione? Non è compito della Chiesa infrangere l'individualismo, a favore della comunione universale? La cattolicità della Chiesa, non cerca di abbattere i muri delle divisioni culturali, razziali, economiche, ecc.? La centralità della comunione nella nozione stessa di Chiesa, non rende prioritaria la comunità, anziché la persona?

In linea con l'idea di risalire alla dottrina conciliare, anche qui occorre ricordare quale fu l'idea dei padri conciliari nel parlare della Chiesa come mistero di comunione. Lontano da un concetto statico — essere o non essere in comunione con qualcuno —, la comunione è un mistero di vita trinitaria; perché è vita, non può che essere dinamico. Vivere in comunione significa vivere la vita di comunione intratrinitaria: una *communio personarum*. Perciò, *il soggetto primario della comunione è la persona*, ma che proprio perché è in comunione, la comunione personale risulta sempre *communio sanctorum*. La comunione con Dio è contemporaneamente comunione ecclesiale.

Occorre cogliere bene questa dottrina conciliare, perché per non pochi il rinnovamento conciliare si troverebbe nel superamento del "individualismo", a favore del "comunitarismo". Le categorie individuo-comunità sono intese in un quadro di confronto sociologico, dove sarebbe stata la seconda ad avere il sopravvento. Coerentemente con questo approccio, tutto quanto abbia un sapore "individualista" andrebbe messo al bando: la preghiera privata, la pratica personale dei sacramenti, la direzione spirituale, ecc. Andrebbe invece privilegiata la pastorale comunitaria, addirittura più adeguata ad una situazione ecclesiale generale di scarsità numerica di ministri.

Tuttavia il Concilio non prese le mosse dal confronto fra individuo e società, ma volle mettere in relazione persona e comunione. La genuina dottrina conciliare parla di persona e di comunione, interpretando sempre la persona alla luce del mistero trinitario, dove la relazione è parte essenziale dello stesso costituirsi della persona. Troviamo qui una forte presenza del pensiero di Giovanni Paolo II, dove la *persona in comunione* è il traguardo della perfezione personale, e perciò può riaffermare saldamente che « quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della

sua missione » (*Redemptor hominis*, 14). Diventerebbe così contraddittorio pensare ad una “comunione individuale”; la santificazione personale è contemporaneamente ecclesiale o non è affatto santificazione.

Possiamo così affermare che nel suo senso più profondo, ecclesiologia di comunione vuol dire ecclesiologia di santità, e che una “realtà di comunione” (la parrocchia, la diocesi, la Chiesa stessa) è una realtà di santità e di apostolato. In questo contesto trova una squisita sintonia conciliare l’indicazione del Santo Padre — la prima proposta fra le «priorità pastorali» del nuovo millennio — di «porre la programmazione pastorale nel segno della santità» (NMI 31/2); e in coerenza con quanto sopra ricordato, il Papa sottolinea «che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria *pedagogia della santità*, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone» (NMI 31/3).

Evidentemente non si tratta di mettere al bando la “pastorale comunitaria”. Fra la pastorale personale e quella comunitaria esiste una certa relazione di “circolarità”; alle singole persone si arriva spesso attraverso l’approccio alla comunità, e contemporaneamente la pastorale personale tende proprio a fare in modo che la persona si apra alla comunità, diventi *persona in comunione*. Ma risulta necessario ribadire che una pastorale che non arriva alla persona è una pastorale destinata al fallimento, condannata a restare come “pastorale sociologica”; in modo simile a come una pastorale personale che non fa della persona una persona in comunione fallisce tanto come l’altra.

Se riprendiamo adesso le nostre considerazioni iniziali sul binomio consacrazione-missione come fondamento del sacerdozio ministeriale, ci troviamo con una sorprendente sintonia di vedute. L’inscindibilità fra i due termini del binomio configura la missione presbiterale come modellata dalla consacrazione ricevuta, partecipata da quella di Cristo. In questo contesto conviene ricordare, come recentemente ribadito nella Dichiarazione *Dominus Iesus*, che «è contrario alla fede cristiana introdurre una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo» (DI 10/4). In altre parole, il contenuto della consacrazione di Cristo è lo stesso mistero dell’unione iposta-

tica, una unione nella persona del Verbo, ma incarnato in un'umanità concreta, quella di Gesù. Il Verbo non si è incarnato in un popolo, né in una dottrina, ma in una umanità singolare, che funge da strumento salvifico. La salvezza offerta da Gesù ci viene comunicata così *da persona a persona*, ed è questa modalità personale di trasmissione della salvezza ciò a cui partecipano i presbiteri. La pastorale personale, nel loro caso specifico, scaturisce così dalla stessa ontologia presbiterale e determina la loro intera missione. Perciò il ministero sacramentale, anche quando si esercita in modo comunitario, risulta sempre un mettere in contatto la Persona di Cristo con le singole persone umane. La stessa predicazione, per sua natura d'indole comunitaria, fallirebbe se non sbocca nel dialogo personale fra i singoli ascoltatori e il Cristo glorioso. Ciò risulta più evidente nella funzione di guida spirituale (la direzione spirituale), dove il compito del presbitero dovrebbe puntare a mettere il singolo fedele faccia a faccia con Cristo, mentre il ministro in se stesso scompare dal dialogo.

Va sottolineato che le diverse posizioni che separano la missione presbiterale dalla consacrazione ricevuta, o che più radicalmente separano l'ontologia ministeriale dalla partecipazione alla consacrazione di Cristo, finiscono per abbandonare la pastorale personale, perché scompare il suo fondamento. Per questa via il ministro scivola verso un sproporzionato interessamento nelle strutture pastorali, nelle programmazioni dell'agire comunitario, e via dicendo, mentre il traguardo principale — ogni singola persona in comunione con Dio e con gli uomini — resta nell'oblio.

## 2. Davanti al pluralismo religioso

Intrinsecamente connesso con il pluralismo si trova la nozione di dialogo, anche per esigenze epistemologiche: il dialogo presuppone un plurale. Pure in questo caso ci troviamo, come primo approccio, in una certa sintonia, perché la struttura dialogica è la modalità della rivelazione cristiana, alla quale corrisponde la fede non come qualcosa escogitata dall'uomo dal suo interno, ma come accettazione di un dono che ci arriva attraverso un'altro e da un'Al-

tro. La trasmissione della parola si realizza come proposta di Dio all'uomo che lo interpella amorosamente. Appartiene alla struttura dell'atto di fede, in definitiva, che essa scaturisca non direttamente dalla sola lettura, ma dall'ascolto della predicazione di qualcuno investito dall'autorità di Cristo.

Tuttavia, il pluralismo religioso diventa particolarmente insidioso quando lo avviciniamo con atteggiamento di dialogo — un atto doveroso —, ma sposando *l'ideologia del dialogo*. È questo uno degli atteggiamenti denunciati recentemente dalla *Dominus Iesus*, e che non è altro che la conseguenza scontata del relativismo filosofico e teologico. Nell'ideologia del dialogo, questo «non è più la via per scoprire la verità, il processo attraverso cui si dischiude all'altro la profondità nascosta di ciò che egli ha sperimentato nella sua esperienza religiosa, ma che attende di compiersi e purificarsi nell'incontro con la rivelazione definitiva e completa di Dio in Gesù Cristo»; «in un pensiero relativista *dialogo* significa porre sullo stesso piano la propria posizione o la propria fede e le convinzioni degli altri, cosicché tutto si riduce ad uno scambio tra posizioni fondamentalmente paritetiche e perciò fra loro relative, con lo scopo di raggiungere il massimo di collaborazione e di integrazione tra le diverse concezioni religiose»<sup>18</sup>. In questo contesto, «ritenere che vi sia una verità universale, vincolante e valida nella storia stessa [...], viene considerato una specie di fondamentalismo che costituirebbe un attentato contro lo spirito moderno»; «l'ideologia del dialogo si sostituisce alla missione e all'urgenza dell'appello alla conversione»<sup>19</sup>.

La questione ha molteplici risvolti che non è possibile sviluppare in questa sede. Interessa ora approfondire l'atteggiamento specifico del presbitero davanti a questa situazione. Fedeli alla nostra metodologia, risaliamo alle fondamenta della teologia del presbiterato per ritrovarci con il binomio consacrazione e missione, ma ora sotto il profilo particolare del suo rapporto con la verità. Vengono

<sup>18</sup> J. RATZINGER, *Contesto e significato della Dichiarazione "Dominus Iesus"*, Intervento in occasione della presentazione della Dichiarazione. Il testo è reperibile nel sito web della Congregazione per la Dottrina della Fede.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

spontaneamente in mente le parole di Gesù rivolte al Padre a favore degli apostoli: «Consacrali nella verità!» (Gv 17, 17). Sono parole cariche di una grande profondità, perché la verità è proprio Colui che pronuncia queste parole: il Verbo incarnato, la Parola di verità, Colui che non può fare altro che rivelare la verità del Padre. Partecipare alla consacrazione di Cristo diventa così, anche se in senso analogico, partecipare alla verità. Parlare qui di senso analogico è obbligato; mentre Cristo è *la verità*, la sua stessa persona è *Verbum Veritatis*, l'apostolato dei Dodici e il sacerdozio dei ministri della Chiesa convive con il soggetto umano; l'unione ipostatica, in definitiva, resta sempre patrimonio esclusivo di Cristo. Perciò la consacrazione di Cristo partecipata ai suoi ministri non li trasforma in una specie di oracoli infallibili.

E tuttavia il già ripetutamente menzionato legame fra la consacrazione e la missione colloca la missione presbiterale in rapporto intrinseco con la verità di Cristo, alla quale sono consacrati i ministri. Possiamo affermare che il presbitero è tanto più fedele alla sua identità quanto più fedele resta alla verità salvatrice. Da qui emergono tre importanti conseguenze per il tema che ci interessa.

Da una parte, la verità posseduta e da comunicare è una verità *salvifica*; va quindi proposta secondo la modalità generale del disegno di salvezza, che non s'impone ma si propone. Il rispetto di questo disegno ci colloca davanti al dialogo come via necessaria, anche se con la doverosa distinzione sopra segnalata.

D'altra parte, la «consacrazione nella verità» ci dovrebbe portare all'apprezzamento sincero dei diversi «elementi di verità» (i *semina Verbi*, i raggi della verità: NA 2/2) presenti nelle altre religioni; non è una «concessione strategica», ma qualcosa di doveroso, che come «preparazione al vangelo» si trovano come piattaforma iniziale del dialogo. Un atteggiamento di rifiuto totale dell'insieme delle altre religioni non sarebbe coerente con l'ontologia stessa del presbiterato.

Infine, perché la verità non ammette frammentazioni né cedimenti, il dialogo va impostato in vista della verità integrale come traguardo: sia per condividere la sua intera conoscenza, sia per far par-



tecipi del suo aspetto salvatore. La conversione come traguardo del dialogo non può essere assente senza tradire l'identità presbiterale.

### 3. *Secolarismo e secolarità presbiterale*

È ancora ricorrente, pur con diverse sfumature, la tendenza a reagire davanti al secolarismo con una dose forte di "spiritualismo": mentre il primo, immerso "nel secolo", pensa solo ai beni materiali, ai piaceri, al godimento, il secondo guarda solo all'eternità, disinteressandosi delle cose del mondo. Anche se questo schema è troppo semplicistico, è comunque vero che l'umanità è oggi profondamente segnata da questa bipolarità; forse non più come uno scontro fra cristiani e pagani, ma sì con l'indifferenza fra le "due parti", che elimina alla radice ogni possibilità di dialogo.

È vero che la Chiesa, almeno in linea teorica, ha abbandonato un atteggiamento di ostilità al mondo; non siamo più ai tempi del "*non expedit*", ma a quelli della *Gaudium et spes*. L'affermare una certa reciprocità dall'altra parte sarebbe almeno azzardato; comunque, ciò che ora ci interessa è la posizione della Chiesa in questo processo, e più concretamente quella dei presbiteri nel suo ministero pastorale.

I motivi dell'allontanamento e del disinteresse per le cose di Dio ha radici molto profonde, che non è possibile analizzare qui in modo esaustivo. Ma uno di questi può essere individuato nel sempre insidioso *clericalismo* ecclesiale. Questa nozione ha dei diversi risvolti, prima fra tutti l'invadenza del clero negli affari del secolo, calpestando la legittima autonomia delle realtà temporali. Nel profilo specifico di questa relazione vorrei affrontare un fenomeno all'inizio apparentemente contrario, ma che sfocia finalmente in quel clericalismo che finisce proprio per produrre, come reazione, il secolarismo più ricalcitante.

Per molto tempo la vita ed il ministero sacerdotale sono stati intesi alla luce della vita consacrata, specialmente per quanto riguarda la spiritualità sacerdotale. L'influsso è stato particolarmente forte nel modo di concepire la vocazione sacerdotale, come una chiamata ad allontanarsi dal mondo per dedicarsi esclusivamente

alle cose di Dio, disinteressandosi delle cose terrene. Quando da un contesto così "spiritualistico" si vuole poi subito "rientrare" nel mondo, anche con un lodevole impegno di evangelizzazione, si arriva spesso a delle proposte più svariate e alla fin fine controproducenti: i preti-operai che cercano di assimilarsi agli uomini comuni affinché, da pari a pari, si possa incominciare a dialogare; o la pretesa di partecipare alla vita politica allo scopo di cristianizzare le strutture che reggono la società; ecc. Nel fondo, le diverse proposte partono dal fatto che il prete è inizialmente "fuori dal mondo", e deve quindi trovare i mezzi per avvicinarsi agli uomini. Questi tentativi però falliscono miseramente, perché la tensione di un uomo pensato come "non del mondo" ma che comunque vuole agire nel mondo finisce per scombussolarlo del tutto e per rompere la corda.

Il Concilio, fedele al suo impegno per ripensare il rapporto Chiesa-mondo, ha proposto una teologia del presbiterato, quella basata sul binomio consacrazione-missione, che dovrebbe spezzare questo divario apparentemente insormontabile. Il collocare la missione come componente *intrinseca* dell'ontologia presbiterale già da sé spinge il ministro *dall'interno* del suo essere alla dinamica missionaria. Ciò che maggiormente cambia in questo modo di capire il ministero è che la missione non è più un compito estrinseco che si sopraggiunge al ministro già costituito come tale, adatto per quelli specialmente chiamati a "missionare" nel mondo, ma che addirittura potrebbe mancare. Un sacerdote "senza missione", rinchiuso in sagrestia, risulta una contraddizione.

Ma più fortemente incide sull'argomento la corretta nozione di consacrazione sacerdotale. In ambito veterotestamentario, l'uomo consacrato è sostanzialmente un uomo *segregato* dagli altri, per dedicarsi esclusivamente all'attività cultuale; in definitiva, è l'uomo che si rivolge a Dio. Nell'ambito della vita consacrata la consacrazione ha una valenza *attiva*: chi sceglie questa via *si consacra* a Dio. Diversamente, il ministro non si consacra a Dio, ma è *consacrato* da Dio. La consacrazione sacerdotale, perché è partecipazione alla consacrazione di Cristo, partecipa alla sua modalità prevalentemente discendente: è un movimento da Dio verso gli uomini. E la consacrazione di Cristo vuol dire il massimo avvicinamento di Dio fra gli

uomini: si fa uomo, si rende presente nel mondo assumendo la nostra carne. Su questa scia, per la consacrazione sacerdotale i ministri diventano uomini posseduti dal sacro, ma non tolti dal mondo. Si tratta di un bilancio molto delicato, dove la nozione di “segregazione” assume, nel caso dei presbiteri, una sfumatura molto precisa, come affermato dal *Presbyterorum ordinis*: «i presbiteri del Nuovo Testamento in forza della propria chiamata e della propria ordinazione, sono in un certo modo segregati in seno al popolo di Dio; ma non per rimanere separati da questo stesso popolo o da qualsiasi uomo, bensì per consacrarsi interamente all’opera per la quale il Signore li assume» (PO 3). La segregazione affetta dunque l’attività — da quel momento esclusivamente ministeriale —, ma non implica separazione.

Il Decreto continua con delle affermazioni di grande portata pastorale, specialmente rilevanti nei confronti della secolarizzazione: «Essi non potrebbero essere ministri di Cristo se non fossero testimoni e dispensatori di una vita diversa da quella terrena; ma non potrebbero nemmeno servire gli uomini se si estraniassero dalla loro vita e dal loro ambiente». L’uomo “mondano” fugge più dal prete che cerca di misurarsi con lui su questioni secolari, che da quello che, coerentemente con la sua identità, cerca di testimoniare «una vita diversa da quella terrena». Contemporaneamente spetta al sacerdote non «estraniarsi» dalla loro vita e dal loro ambiente, perché altrimenti non riuscirebbe a comunicare. Non si tratta qui della sola “strategia” di padroneggiare qualche area del sapere secolare per poter stabilire un primo contatto, ma di amare il mondo *appassionatamente*, senza mezzi termini: gli interessi degli uomini, mentre non si oppongono direttamente a Dio, sono interessi anche dei ministri di Dio.

Evidentemente non stiamo qui impostando una soluzione globale del problema; piuttosto si è cercato di stabilire l’atteggiamento interiore corretto del sacerdote, come un primo gradino, comunque indispensabile, per fronteggiare il secolarismo. Si potrebbe continuare parlando della formazione dei fedeli laici, dell’inculturazione, dell’importanza del ministero sacerdotale nella vita universitaria, ecc.; ma così facendo ci allontanerebbero dal filo rosso di questa

riflessione, che ha voluto mettere a fuoco la necessità di tornare *ad fontes* per meglio rispondere alle sfide del mondo contemporaneo.

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

# FONDARE LA TEOLOGIA SULLA PERSONA

## Annotazioni in margine a un saggio di R. Fisichella

Arturo BLANCO

---

**Sommario:** I. *La questione dell'identità della Teologia Fondamentale* - II. *La proposta fisichelliana di una Teologia Fondamentale come supporto di una teologia in chiave esistenziale: il riferimento al senso della vita* - III. *Idee per un prolungamento dell'impostazione teologica in chiave antropologica: il riferimento tematico e metodologico alla persona* - IV. *Alcune importanti precisazioni riguardanti il recupero metodologico della persona* - V. *Alcune prospettive della fondazione della teologia in chiave personale: il dialogo con le scienze e con le religioni.*

---

Le riflessioni che in seguito propongo sono motivate dalla lettura del saggio del prof. R. Fisichella, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di Teologia Fondamentale*<sup>1</sup>. Poiché non si tratta di un nuovo libro, infatti è una rielaborazione del noto testo del 1985 del quale si conserva anche il titolo, mi sembra d'obbligo iniziare col chiarire dove si trova la novità che motiva le mie riflessioni. A questo riguardo, devo far presente che il testo offre una rielaborazione piuttosto profonda (da 383 pagine è passato a 638), e che sono pochissimi i paragrafi rimasti invariati, praticamente tutti sono stati rivisti per un motivo bibliografico, per una spiegazione più ricca, o per accogliere qualche elemento nuovo sorto nel frattempo. Tuttavia, si può dire che la grande novità è costituita paradossalmente

<sup>1</sup> R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di Teologia Fondamentale*, Dehoniane, Bologna 2001, 638 pp.

dalla sua permanenza, cioè da quanto non è variato nel testo, e che invece appare confermato e ulteriormente sviluppato. Nel saggio del prof. Fisichella ciò che non è cambiato è il taglio di fondo, l'impostazione che tiene insieme le due parti che compongono il libro, l'idea che l'A. si è fatto della Teologia Fondamentale e che continua a proporre anche dopo quindici anni, perché la considera attuale ed efficace.

## **I. La questione dell'identità della Teologia Fondamentale**

Tra tutte le discipline teologiche, la Teologia Fondamentale è forse quella che più sente in modo continuo il bisogno di aggiornarsi, di ridefinire se stessa, e questo per la sua intima natura che la vede in dialogo costante con il pensiero umano, con la cultura, con le scienze, le quali evolvono secondo leggi di progresso e sviluppo legate alla condizione storica e sociale dell'uomo. La Teologia Fondamentale, per il suo carattere dialogico, deve costantemente rivedere come configurare in concreto il suo compito, come il conducente di una macchina deve costantemente aggiustare lo sterzo per adeguarsi alle curve e al tracciato della strada che percorre.

La stessa storia della Teologia Fondamentale, da quando si è proposta come disciplina teologica diversa dall'Apologetica classica e al contempo dalla Dogmatica, sente la necessità di questa continua verifica del proprio oggetto. Nessun'altra disciplina teologica si presenta così dipendente dal contesto culturale e religioso in cui svolge il proprio lavoro, anzi sembra essere la Teologia Fondamentale ad aprire la strada alle altre discipline indicando loro le esigenze del dialogo con le varie culture e religioni e offrendo almeno le prime risposte.

Le vicende storiche della Teologia Fondamentale più significative in questo senso sono legate al processo di distacco dalla metodologia e dalla tematica caratterizzanti l'Apologetica classica e in qualche modo l'intera teologia posttridentina; al concentramento antropologico del proprio studio allo scopo di mostrare, in dialogo con la modernità, la necessità di una antropologia aperta al trascen-

dente, l'unica che non tradisce l'uomo nel suo bisogno di autotrascendersi e nella sua ricerca di senso; all'attenzione concessa alla religione come fenomeno umano indipendentemente dal collegamento che esso avvia con la Rivelazione soprannaturale.

Una svolta decisiva si è verificata subito dopo il concilio, quando è maturata la sua posizione nei confronti della Teologia Dogmatica. Infatti, il progetto originario della Teologia Fondamentale tendeva a porre, fin dal suo inizio nell'Ottocento via via con maggior forza, la questione del suo rapporto con la Teologia Dogmatica, con la quale il nuovo orientamento presentava evidenti punti in comune (visto che intendeva studiare dogmaticamente la Rivelazione e la fede), ma dalla quale intendeva anche distinguersi costituendosi appunto come disciplina a se stante. La questione non si poneva quando la Teologia Fondamentale, pur con questo nome, continuava ad essere sostanzialmente identica all'Apologetica sia dal punto di vista dei contenuti che del metodo. Né si poneva quando sotto il nome di Teologia Fondamentale s'intendeva una sorta d'introduzione epistemologica alla trattazione dogmatica e morale dei contenuti della fede. Qualsiasi visione propedeutica della Teologia Fondamentale (sia in chiave apologetica che epistemologica) non crea problemi per quanto riguarda la distinzione con la Teologia Dogmatica. Li crea, invece, quando la Teologia Fondamentale si sviluppa veramente secondo il nuovo progetto di avvicinamento alla Rivelazione come mistero e anche come evento<sup>2</sup>.

Come è noto, le risposte alla questione sul rapporto tra Teologia Fondamentale e Teologia Dogmatica sono andate nelle tre uniche direzioni possibili: quelle dell'assorbimento dell'una nell'altra e viceversa, e quella della distinzione sulla base di una convergenza fondamentale. Da questa incertezza, che divenne particolarmente profonda nell'immediato postconcilio e si è protratta per quasi vent'anni, si è venuti fuori lentamente grazie ai molti specialisti che hanno lavorato per arrivare a una risposta comune, benché non

<sup>2</sup> Per un resoconto breve e recente sul modo di considerare il rapporto tra Teologia Fondamentale e Teologia Dogmatica, si può vedere M. SECKLER, *Teologia Fondamentale e Dogmatica*, in R. FISICHELLA (ed.), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 125-148.

ancora pienamente condivisa<sup>3</sup>, la quale prevede il recupero della dimensione apologetica, nel frattempo perduta, un recupero però che non è un meccanico riproponimento dell'antica funzione bensì un aggiornato compimento di una intrinseca istanza teologica<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> La portata della crisi si evidenzia dal numero e dalla qualità dei contributi sul tema. Infatti, non sono stati in pochi a esprimersi in proposito. Sono da ricordare innanzitutto le varie opere di Teologia Fondamentale che hanno sviluppato un modo proprio d'intendere il ruolo di questa disciplina. Poi sono da segnalare i vari commenti alla cost. dogm. *Dei Verbum*, soprattutto quelli di U. Betti, A. Javierre, O. Semmelroth, M. Zerwick, J. Perarnau, B. Dupuy, H. de Lubac. Infine sono da ricordare specialmente, per la qualità del loro influsso, alcune pubblicazioni che affrontarono specificamente la questione della collocazione della Teologia Fondamentale nell'ambito della teologia: H. FRIES, *Dall'apologetica alla Teologia Fondamentale*, in "Concilium" 6 (1969) 75-90; C. GEFFRÉ, *Compiti antichi e nuovi della Teologia Fondamentale*, in *ibid.*, pp. 23-47; R. LATOURELLE, *La théologie fondamentale à la recherche de son identité*, in "Gregorianum" 50 (1969) 757-776; H. BOUILLARD, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, in "Le point théologique" 2 (1972) 7-49; T. CITRINI, *Credibilità, plausibilità e apologetica oggi*, in "La Scuola Cattolica" 100 (1972) 313-330; F. ARDUSSO, *Teologia Fondamentale*, in DTI 1 (1977); R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980 (con interventi di T. Citrini, D. Tracy, J. P. Torrell, Cl. Geffré, e altri); R. LATOURELLE, *Assenza e presenza della Fondamentale al Concilio Vaticano II*, in IDEM (ed.), *Vaticano II. Bilancio e Prospettive venticinque anni dopo*, Cittadella, Assisi 1987, pp. 1381-1411; G. COLOMBO, *Dall'apologetica alla Teologia Fondamentale*, in "Teologia" 6 (1981) 232-242 e altri contributi raccolti poi in *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995; C. WACKENHEIM, *La fonction "apologétique" du discours théologique*, in "Revue des Sciences Religieuses" 55 (1981) 81-95; L. SARTORI - W. KERN - R. LATOURELLE - G. GROppo - G. AMBROSIO, *Ist. Trentino di Cultura, Istanze della Teologia Fondamentale oggi*, Trento 1982; A. BERTULETTI, *Per un progetto di Teologia Fondamentale*, in "Teologia" 10 (1985) 205-222; A. GONZÁLEZ-MONTES, *Sobre la naturaleza y los métodos de la Teología Fundamental*, in "Salmanticenses" 32 (1985) 335-362; R. FISICHELLA, *Scopo e confini della Teologia Fondamentale*, in "Gregorianum" 67 (1986) 340-357.

A questi sono da aggiungere in tempi più recenti: P. SEQUERI, *Idee per la rifondazione della Teologia Fondamentale*, in "Studia Patavina" 38 (1991) 5-14; J. DORÉ, *Théologie Fondamentale. Regards sur la théologie contemporaine*, in "Revue des Sciences Religieuses" 83 (1995) 73-94, 305-324 e 447-490; R. FISICHELLA, *Introduzione a La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, cit., pp. 7-18; *Metodo in Teologia Fondamentale*, in "RT" 1 (1990) 75-90; *Generi letterari in Teologia Fondamentale*, in "Gregorianum" 72 (1991) 543-556; K. NEUFELD, *L'identità del teologo fondamentale*, in *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, cit., pp. 243-260; G. RUGGERI, *Il futuro della Teologia Fondamentale*, in *ibid.*, pp. 261-280; V. BORTOLIN, *La teologia fondamentale nei suoi rapporti con la filosofia*, in "Studia Patavina" 42 (1995) 43-66; S. PIÉ-NINOT, *Treinta años de Teología Fundamental: un balance desde el Concilio Vaticano II (1965-1995)*, in "Revista Española de Teología" 56 (1996) 293-315; J. M. ODERO, *Propuestas sobre la teología fundamental y su lugar en los estudios teológicos*, in "Ciencia Tomista" 124 (1997) 319-346.

<sup>4</sup> Possono dare un'idea di questa evoluzione alcuni resoconti sulla manualistica degli ultimi trentacinque anni: cf. le diverse cronache sulla Teologia Fondamentale a cura di J. P.



## II. La proposta fisichelliana di una Teologia Fondamentale come supporto di una teologia in chiave esistenziale: il riferimento al senso della vita

R. Fisichella è stato uno dei protagonisti di questo sforzo di chiarificazione del compito e dell'oggetto della Teologia Fondamentale, non solo per il numero dei suoi interventi sul tema (oltre a quelli citati nelle precedenti note, sono da ricordare specialmente il volume da lui curato in onore del prof. R. Latourelle, *Gesù Rivela-tore del Padre*, e il *Dizionario di Teologia Fondamentale*, curato da lui insieme al professore canadese), ma anche per il fatto di proporre una linea che appunto dopo quasi venti anni si dimostra valida, in base a quel test veramente definitivo costituito dal giudizio dei lettori. Sette edizioni italiane, diverse traduzioni in altre lingue, e la nuova edizione parlano a sufficienza della validità di una visione della Teologia Fondamentale e giustificano che ci si soffermi a riflettere sul pensiero di un autore come quello dell'attuale Vescovo e Rettore della Pontificia Università Lateranense, specie se egli insiste nella sua proposta.

Si potrebbe considerare tale insistenza come un invito a riflettere ancora sull'oggetto e sulle prospettive della Teologia Fondamentale; e l'invito appare suggestivo per chi conosce di persona l'A. e sa della sua apertura intellettuale, estranea agli atteggiamenti esclusivisti che tendono a imporre le proprie opinioni come se fossero le uniche valide. L'insistenza nella propria visione teologica non significa nel caso di mons. Fisichella chiusura ad altre proposte (verrebbe

TORRELL, in "Revue Thomiste" negli anni 1964, 1966, 1967, 1969, 1971 e 1981; J. DORÉ, *Théologie Fondamentale. Regards sur la théologie contemporaine*, cit.; *L'evoluzione dei manuali cattolici di Teologia Fondamentale*, in *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, cit., pp. 61-80; M. ANTONELLI, *Manuali di Teologia Fondamentale*, in "La Scuola Cattolica" 122 (1994) 587-613; C. IZQUIERDO - J. M. ODERO, *Manuales de Teología fundamental*, in "Scripta Theologica" 18 (1986) 625-667 e 20 (1988) 223-268; K. NEUFELD, *Über fundamentaltheologische Tendenzen der Gegenwart*, in "Zeitschrift für Katholische Theologie" 114 (1989) 26ss; J. DIAZ MURUGARREN - L. LAGO ALBA, *Libros sobre Teología Fundamental*, in "Ciencia Tomista" 15 (1988) 223-268. Da un altro punto di vista, cf. G. O'COLLINS, *Il ricupero della Teologia Fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*, L.E. V., Città del Vaticano 1996.

del resto sconfessata dal fatto stesso della rielaborazione del testo, che da sola documenta l'attenzione dell'A. alle novità e alle opinioni altrui), ma semplice convinzione —basata sui ragionamenti e anche sulla propria esperienza— della validità di un avvicinamento ai fondamenti teologici che tenga conto dell'uomo e non diventi mero gioco razionale al margine delle concrete esigenze della persona umana. Certamente anche proposte di questo tipo potrebbero avere una sua logica e l'A. non le squalifica, ma nel farsi avanti ancora con la sua visione della Teologia Fondamentale intende dire che guardare l'uomo nella sua concreta e reale esistenza è una via legittima per identificare efficacemente i fondamenti del lavoro teologico.

*La Rivelazione: evento e credibilità* è lo sviluppo concreto di ciò che, stando a quanto egli ha detto molte volte e soprattutto nel *Dizionario di Teologia Fondamentale*, deve spiegare la Teologia Fondamentale. Infatti, l'opera è incentrata sulla Rivelazione, vista non solo come tema originario e di partenza, ma addirittura come centro dell'intero assunto di questa disciplina. Di questa realtà centrale, senza sminuire la complessità dell'argomento e le sue molteplici articolazioni, vengono messi in evidenza uno dopo l'altro i vari argomenti, che trovano nella fede un momento singolarmente importante e nella credibilità il punto finale di approdo, credibilità intesa come intelligenza del messaggio che spinge l'uditore (in questo caso, il lettore) alla sua accettazione. Di conseguenza, anche l'apologetica appare sotto una luce più esatta, più positiva, vale a dire, non più come difesa a oltranza della propria posizione, della propria comprensione del mondo e della religione, quanto piuttosto come adeguata presentazione di se stesso all'*altro*, nel rispetto di entrambe le identità.

Fisichella colloca fin dall'inizio la Rivelazione nella cornice storica in cui avviene, come evento destinato a dare senso, più esattamente a "riempire di senso" la storia dell'uomo, di tutti gli uomini. È ciò che Cristo fa. Egli ci riesce perché è la Parola che porta con sé l'Amore, lo rivela e lo consegna agli uomini; tutto all'interno della storia, così che riesce possibile sperimentarne la verità, toccare con mano la sua luce e la sua gloria.

Cristo è pienezza dell'autocomunicazione di Dio agli uomini; è anche pienezza di credibilità di questa Rivelazione. Egli è il segno che

ricapitola in sé tutti gli elementi che guidano verso la fede, così come ricapitola analogamente tutte le manifestazioni di Dio nella storia, le quali convergono verso di Lui, a Lui guardano, a Lui si ordinano.

Tale pienezza non si esaurisce nella sua presentazione spaziotemporale, né rimane inchiodata al quadro storico-geografico del Gesù terreno; è pienezza che trabocca verso tutte le culture di tutti i tempi, senza distinzione di razze né di popoli. E questo lo fa la Chiesa. Essa fa presente Cristo nella storia successiva, lo fa conoscere, lo spiega, lo consegna. Anche nella Chiesa avviene una certa ricapitolazione di tutti gli elementi di credibilità possibili. Ma questo non deve intendersi come ecclesiocentrismo al margine del cristocentrismo o contro di esso, poiché la Chiesa va vista sempre unita al Cristo, sorretta da Lui, vivendo in Lui e da Lui, servendolo. E così che la Chiesa diventa trasmissione della Parola, segno della Rivelazione. La S. Scrittura parla di Cristo, a Cristo rimanda la Tradizione; non è possibile concepirle che unite.

Avanti con queste idee, Fisichella presenta la fede come l'accettazione della Rivelazione: ubbidienza al Padre, adesione che matura in identificazione con Cristo, atto ecclesiale. L'accettazione nasce dall'apertura del cuore e della mente, da un ascolto che richiede di superare le limitazioni e le ristrettezze dei propri interessi e delle proprie idee, per accogliere ciò che di più grande, di inaspettato arriva dall'alto, da più in là. L'ubbidienza della fede non può essere vista come ossequio servile, povero "signor sì" di chi non osa i grandi traguardi; è piuttosto il più grande atto di libertà possibile su questa terra, la maggior donazione di sé consentita alla persona umana all'interno della storia.

Illusioni, tutte queste cose? È invenzione e fiaba parlare di un amore che ci crea e ci accompagna? Sono queste parole, solo parole, per ingannare le pene di questa vita? Sono le domande che per forza devono suscitare la predicazione di Cristo e dei suoi; e Fisichella puntualmente se ne fa eco all'inizio della seconda parte, quella dedicata alla credibilità<sup>5</sup>. Ma per lui, credibilità vuole dire senso. Senso dell'esistenza, della vita, del messaggio.

<sup>5</sup> Lo schema del testo prevede due parti (dedicate all'evento della Rivelazione e alla sua credibilità), precedute da una introduzione (dalla teologia alla Teologia Fondamentale:

Il nostro A. abbandona i cammini dell'apologetica considerata "classica" (riconducibile all'impostazione della credibilità propria della teologia posttridentina in polemica con il razionalismo), senza per questo rinunciare alle sue acquisizioni valide; ciò che conta per lui è l'impostazione esistenziale che le sembra più consona con le necessità attuali, più rispettosa di ciò che la stessa credibilità è di per sé, e anche più completa. Infatti, non si può chiedere tutto alla ragione, lasciando senza spazio il cuore e la vita, con le loro sfumature. L'analisi logica e la matematica non possono avere sempre e in tutto l'ultima parola. L'uomo non è una macchina, ne tantomeno una macchina che pensa. L'uomo pensa perché è nella sua natura farlo; ma è chiamato soprattutto ad amare, a donarsi, ed è così, paradossalmente, che trova e realizza se stesso, portando a compimento la sua missione più radicale e profonda, quella appunto di imitare Dio che è Amore.

È qui che deve approdare il discorso della credibilità perché solo arrivati qui è possibile dare un senso alla propria esistenza. Non basta cercare le ragioni universali e astratte che possano provare la validità del "teorema divino", qualora fosse possibile trovarle e fossero così efficaci e convincenti. È vero che ci sono ragioni che mostrano la gloria del Creatore, dell'Onnipotente, del Padre di tutte le creature; ma sono sempre ragioni impregnate d'amore, parole che parlano e rivelano l'amore. Sono parole che conducono alla Parola

pp. 13-58) e seguite da una conclusione, nella quale rivede brevemente e da una nuova prospettiva i grandi temi già trattati lungo il libro (pp. 581-587).

La prima parte (pp. 59-284) è divisa in sei capitoli: la storia come scenario della Rivelazione (pp. 61-79), Gesù come rivelatore e rivelazione del Padre (pp. 81-139), la risposta dell'uomo alla Rivelazione (pp. 141-162), l'obbedienza della fede (pp. 163-211), la trasmissione della Rivelazione (pp. 213-252), e la verità della Rivelazione, nel quale analizza la questione dell'ispirazione e della verità della S. Scrittura (pp. 253-284). La seconda parte (pp. 285-579) comprende anch'essa sei capitoli: inizia con la considerazione della credibilità come tema costitutivo della Teologia Fondamentale (pp. 287-329), studia il segno come linguaggio espressivo della credibilità (pp. 331-358), si addentra nella verifica storica della credibilità (la questione dell'ermeneutica del Gesù storico: pp. 359-389) dedicando in seguito un lungo capitolo alla cristologia fondamentale (pp. 391-507), passa poi a vedere la continuità del segno nel mondo contemporaneo (e qui si sofferma sullo studio dei miracoli, della profezia e dei segni dei tempi: pp. 509-563), per concludere con un capitolo sull'amore come segno permanente della credibilità (pp. 565-579).

che ispira l'Amore; e lo Spirito Santo vive nella Chiesa e fa di essa il Custode della Parola, il Testimone dell'Amore.

Ancora una volta, ritorna la domanda: queste, non saranno solo parole? Fisichella sente a questo punto la necessità di soffermarsi ad analizzare il linguaggio della Rivelazione, della fede e della teologia. Da questo punto di vista scopre che credibilità vuole dire significatività. Dicendo così, il nostro A. completa, dal punto di vista, potremmo dire specifico e tecnico, la sua visione della Teologia Fondamentale<sup>6</sup>. Si tratta adesso di un passaggio particolarmente importante che vale la pena affidare alle sue stesse parole:

«Significatività è composta da tre elementi che si richiamano reciprocamente: “senso”, “significato” e “significativo”. Con il *senso* si indica l'accordo, la coerenza che si viene a porre all'interno della forma della rivelazione e che è costituita da Gesù di Nazaret perché in lui, una volta per tutte, il mistero della rivelazione di Dio viene espresso e detto nella corporeità di un linguaggio umano personale [...] Il *significato* è assunto nell'ordine della precomprensione della semeiologia come ciò che non potrà mai essere definito dal significante. Esso rappresenta un valore universale e teologicamente si condensa nel mistero globale dell'incarnazione. Si intende quindi con significato la storia della salvezza che vede, nella persona di Gesù Cristo, il vertice delle possibilità offerte all'uomo [...] Con *significativo* vogliamo esprimere con maggior forza l'ordine antropologico per far emergere il valore universale che il mistero possiede. Esso, in ogni caso, deve avere un valore nel “per me”; indirizzato, pertanto, a ogni singola persona perché si converta e creda. Nel “significativo” si vuole far convergere la tematica della libertà personale posta davanti all'evento veritativo della rivelazione e capace di trovare le motivazioni per cui credere.

«Sintesi del nostro discorso vuole essere il proporre l'amore trinitario di Dio come segno ultimo della credibilità della rivelazione, perché espressione definitiva del mistero che egli dà a conoscere di

<sup>6</sup> Fisichella ne aveva già parlato nella voce *Credibilità* del *Dizionario di Teologia Fondamentale*, adesso riprende l'argomento cercando una presentazione più sistematica e completa per quanto possibile.

sé. Un amore che provoca sia a relativizzare ogni forma di amore che non corrisponda a quello rivelato che consiste nel “tutto dare”, sia a riassumere in sé ogni espressione che, in quanto creaturale, tende ad andare oltre ogni forma di contraddittorietà» (pp. 321-322).

Dunque, la priorità del riferimento alla Rivelazione e alla sua collocazione nel quadro storico, priorità che costituisce tale riferimento nell'elemento caratteristico e centrale della Teologia Fondamentale, viene completata con la concezione della credibilità come senso e significatività, il che obbliga ad analizzare teologicamente i segni, compito ritenuto indispensabile per la Teologia Fondamentale nell'attuale momento culturale e storico. L'analisi teologica dei segni, poi, approda nella percezione —ineffabile, ma reale e intrastorica— del mistero di Dio Uno e Trino, di Dio che è Amore: Amore sussistente, Amore onnipotente e Creatore, Amore misericordioso e redentore, Amore che soddisfa le ansie di amare ed essere amato presenti nell'uomo.

Senso e significatività si annodano in questa presentazione della Rivelazione e consentono di comprendere quanto la credibilità accompagni necessariamente la stessa Rivelazione di Dio. Occorre però, nella trattazione teologica, non dimenticare questo stato di cose e parlare di credibilità della Rivelazione rispettandolo. Infatti, se è vero che Dio è il grande tema umano, ciò che all'uomo in fondo più interessa, è vero anche che l'uomo lo capisce meglio se gli dicono che Dio è Amore e così lo percepisce in Cristo e nella Chiesa.

### **III. Idee per un prolungamento dell'impostazione teologica in chiave antropologica: il riferimento tematico e metodologico alla persona**

Fisichella si colloca, quindi, nella linea di aggiornamento della teologia ispirata alla riscoperta della sua dimensione antropologica, che lui applica specificamente alla Teologia Fondamentale in continuità con i grandi maestri del secolo scorso come M. Blondel, R. Guardini, K. Rahner, H. De Lubac, H. U. von Balthasar, e altri. Al di là delle loro differenze, tutti coincidono nel portare avanti uno

stesso progetto: mostrare l'immanenza della vocazione al fine ultimo, la presenza nell'uomo dell'orientamento ultimo a Dio, da cui consegue quello della persona umana alla Parola divina. Anche se per vie diverse, essi hanno sempre cercato di mostrare che l'uomo è un essere chiamato alla comunione con Dio, una persona chiamata alla fede in Cristo.

La convinzione di fondo che ha spinto questi autori è rimasta sempre la stessa: «L'uomo è un essere-per-la-fede, e nella fede c'è una chiamata che riverbera non solo nella costituzione dell'uomo, ma anche nel modo in cui questo concepisce la sua esistenza»<sup>7</sup>. Questa convinzione nasce dal fatto che l'uomo è, per creazione, nella sua intima costituzione, immagine di Dio; pertanto, accrescere questa somiglianza e portarla alla massima perfezione concessa da Dio, non solo non ripugna, ma conviene alla perfezione dell'uomo in quanto tale.

Le differenze di percorso tra questi autori riguardano i modi di rintracciare questa chiamata nella struttura e nelle caratteristiche dell'uomo: alcuni hanno sottolineato l'apertura dell'uomo al trascendente e al divino, altri hanno valorizzato specialmente la condizione religiosa dell'uomo, oppure il desiderio di felicità presente in tutti, altri ancora si sono soffermati sulla questione del senso da dare alla propria vita<sup>8</sup>. Fisichella, come abbiamo visto, colloca la sua proposta nell'attenzione particolare a quest'ultimo aspetto, non però secondo una mera ripetizione di quanto detto ma contribuendo positivamente allo sviluppo di questa specifica linea. Ecco, dunque, in ultima analisi il messaggio di fondo: occorre camminare in questa direzione, sviluppandola e approfondendola, senza per questo delegittimare altre possibilità di avvicinare gli argomenti della Teologia Fondamentale.

L'impostazione antropologica risponde alla presa di coscienza del servizio che la Chiesa deve all'uomo nell'adempimento della sua missione, il quale implica in primo luogo appunto lo studio dell'uomo e poi un avvicinamento agli altri temi che metta a frutto tale

<sup>7</sup> C. IZQUIERDO, *Teología Fundamental*, Eunsa, Pamplona 1998, p. 372.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, pp. 372-380.

studio, affinché il progresso teologico contribuisca al progresso umano e a sua volta ne benefici, superando così in radice gli steccati sorti tra l'uno e l'altro. Continuare nella linea di rifondare lo sviluppo teologico riscoprendone la valenza antropologica significa continuare a lavorare per una antropologia aperta al pluralismo e alla trascendenza, per una antropologia non riduttiva né dal punto di vista tematico né da quello metodologico.

Un modo di assicurare questo obbiettivo è riscoprire la centralità della persona nella teologia e nell'antropologia, un scoperta resa oggi specialmente necessaria dalla necessità di un'adeguata nozione di essa per chiarire importanti questioni nel campo della bioetica, per esporre e difendere in maniera efficace i diritti fondamentali dell'uomo, per comprendere e far comprendere punti rilevanti della Dottrina sociale della Chiesa che sono questioni di elementare giustizia politica ed economica, per individuare la minaccia del materialismo liberista e del appiattimento sociale sul livello tecnico-pragmatico, e altre ancora che non è adesso il caso di elencare. Del resto è ovvio che il recupero della persona debba avvenire sia a livello metafisico (ad es., distinguendo meglio tra natura e persona) che fenomenologico (ad es., identificando meglio l'accesso alla persona attraverso le sue azioni e le sue parole).

Alla Teologia Fondamentale corrisponde un ruolo determinante nello sviluppo di una tale prospettiva, proprio perché il recupero tematico e metodologico della persona in vista del rinnovamento teologico in chiave antropologica significa necessariamente chiarire quale ruolo spetti alla fede teologale nella conoscenza teologica della persona dopo che si sarà chiarito quale ruolo spetti alla fede intesa in senso ampio (come approccio alla realtà che coinvolge sia l'intelligenza che la volontà e l'affettività) nella conoscenza della persona in generale e delle persone in particolare. Infatti, una adeguata epistemologia della persona deve servirsi dell'esperienza, della ragione e della fede. È chiaro che può e deve servirsi dell'esperienza e della ragione; vediamo brevemente perché possa e debba servirsi della fede<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Il concetto di esperienza è stato opposto al concetto di ragione nel pensiero



Innanzitutto occorre precisare in quale senso si parla di fede in una tale epistemologia. Infatti, una accezione molto ampia di fede, che trova d'accordo in qualche modo tutti i pensatori, indica quelle forme di conoscenza che non possono essere garantite né da controlli empirici né da procedimenti razionali. Sono conoscenze che si riconducono a intuizioni soggettivamente convincenti o a postulazioni assunte come principi di dimostrazione o ancora come testimonianze degne di fiducia. In senso più stretto, la fede appare come la credenza in principi o verità religiose, in particolare quando si afferma che esse sono rivelate in maniera soprannaturale. In ogni caso, molto brevemente, la fede riguarda ciò che non è evidente, che rimane nascosto almeno parzialmente: è la conoscenza e convinzione personale su ciò che non è immediatamente percepito dai sensi e/o dalla ragione, anche su ciò che non è razionalmente dimostrabile<sup>10</sup>.

Nel contesto della nostra considerazione, è quest'ultima accezione che interessa, poiché possiamo dire che una conoscenza di questo tipo è necessaria per arrivare a conoscere pienamente la persona, giacché la persona nasconde aspetti che rimangono sempre aldilà della nostra osservazione sensibile e della nostra esperienza di essa. Il fondo ultimo della persona rimane sempre un mistero. Il mio "io" è sempre una realtà da scoprire per l'altro che non sono io; e il "tu" che mi trovo davanti volta per volta è sempre per me una sfida

moderno, ad es., nella polemica tra empirismo e razionalismo. La questione cardine è determinare quanto, nell'atto conoscitivo, derivi dal fatto ricettivo-sensibile e quanto provenga invece dalla pura attività del pensiero. La lunga discussione si è un po' placata dopo il contributo di Gadamer, che spiega come ogni esperienza richieda di per sé una interpretazione e avvenga di fatto all'interno di un contesto interpretativo, fuori dal quale la stessa esperienza diventa cieca, insignificante. Del resto, l'opposizione tra esperienza e ragione è caratteristica dei sostenitori di uno dei due estremi, non appare nella stragrande maggioranza dei pensatori, i quali spiegano la necessità e la collaborazione di entrambe (Kant, Heidegger, Husserl, ecc.). Sulla presenza di esperienza, ragione e fede nel discorso su Dio, mi permetto di rimandare al mio contributo, *Sull'unità tra esperienza, ragione e autorità nel discorso su Dio*, in H. FITTE (ed.), *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio*, Lib. Ed. Vaticana 1998, pp. 218-253.

<sup>10</sup> *Fides est credere quod non vides*, insegnava Agostino. *Fides est de non visis*, ripeteva l'Aquinata.

che non si esaurisce. Niente di più offensivo per il soggetto umano che sentirsi dire: "ti conosco perfettamente". È offensivo perché lui è consapevole che nessuno lo conosce perfettamente, che neanche lui riesce a cogliere tutto ciò che lui è. "Conosci te stesso", ripetevano gli antichi; e lo ripetevano perché era sempre un compito davanti ad ogni uomo. Di conseguenza, solo mediante la fede riesce possibile giungere ad alcuni aspetti della persona, al suo fondo ultimo, alla radice del suo essere. E ciò che vale per ogni persona, vale anche per l'insieme di esse; per questo, la fede intesa come conoscenza di ciò che la ragione e i sensi in parte non raggiungono, si rende necessaria per ottenere una più perfetta conoscenza della dimensione personale dell'uomo.

Tutto questo aiuta a comprendere meglio il senso della fede nella vita intellettuale dell'uomo, più concretamente il suo preciso valore gnoseologico, spesso travisato nella cultura contemporanea. Non è un mistero, infatti, che per molti essa è una alternativa gnoseologica di secondo ordine, atta solo a risolvere questioni pratiche dove la ragione pura si sente a mal partito, e a risolverle in fondo malamente (secondo essi), perché non riesce mai a dare appunto ragioni chiare e distinte, ma sempre miste con desideri ed emozioni. Mettere in rapporto istituzionalmente, nell'ambito gnoseologico, la fede con la conoscenza della persona chiarisce definitivamente il senso di questa via di conoscenza che non procede solo secondo argomenti logico-matematici ma anche secondo strade proprie imposte dall'oggetto che raggiunge.

In definitiva, la considerazione della fede come via epistemologica propriamente indirizzata a conoscere a fondo la persona, la realtà personale, il mondo delle persone, significa comprendere il senso che essa ha nell'ordine della conoscenza scientifica, superando così una riduzione epistemologica che la escludeva dal campo delle scienze e che di conseguenza escludeva dall'ambito scientifico notevoli campi della realtà umana.

#### **IV. Alcune importanti precisazioni riguardanti il ricupero metodologico della persona**

Allo scopo di evitare fraintendimenti, occorre adesso chiarire bene un aspetto importante. Mi riferisco al fatto che la fede, intesa come l'abbiamo presentata, include un intervento della volontà, non è soltanto appannaggio dell'analisi intellettuale. Secondo alcuni, questa presenza della libertà nella configurazione dell'oggetto studiato, esclude categoricamente qualsiasi possibilità di avvicinarlo in modo oggettivo. Secondo essi, non ha senso parlare di scienza quando l'oggetto preso in esame viene determinato non dalla ragione pura, ma dalla ragione pratica, dalla decisione della volontà. Forse è qui che si trova la radice ultima dell'impossibilità di un dialogo tra scienze umane e scienze della natura; infatti, queste ultime, ritenendo di avere un metodo e una conoscenza completamente estranee all'influsso delle decisioni della volontà, si considerano sede unica della conoscenza oggettivamente valida e veritativa. In altre parole, il loro giudizio è che qualsiasi ricorso a un processo di fede invalida la qualità scientifica della conoscenza.

Su questo punto, però, gli studiosi contemporanei hanno fatto delle osservazioni importanti. Da una parte, hanno riconosciuto che è vero che la scienza sperimentale è riuscita a mettersi al riparo da molte ingerenze dell'arbitrarietà umana; tuttavia, hanno osservato che non ci è riuscita completamente; infatti, la presenza della volontà nella scienza moderna è più decisiva di quanto non lo si confessi apertamente. Si pensi, ad es., alle linee di ricerche sviluppate esclusivamente per motivo economico e/o ideologico, politico, militare, ecc., a scapito di altre linee altrettanto opportune e valide. In questo senso, è da ricordare specialmente la critica di M. Polanyi alla pretesa di assoluta oggettività dei vari metodi scientifici, che si è conclusa con il ridimensionamento di tale pretesa. Anche la critica alla scuola francofortese ha messo in rilievo che la pretesa di scientificità dell'analisi dialettica della storia, è tutt'altro che al riparo di precise scelte, poiché le sue principali affermazioni teoretiche potranno esibire alcune prove ragionate, ma non s'impongono necessariamente all'intelletto. In fondo, la critica al positivismo (che a sua volta con-

clude in un nuovo positivismo più radicale ancora del precedente) vuole mettere la scienza al riparo di ogni influsso della volontà. Il tentativo è degno di lode, ma sembra destinato a rimanere utopico, poiché intelligenza e volontà sono inseparabili nell'azione della persona umana<sup>11</sup>. Ne saremmo maggiormente consapevoli se avessimo già sviluppato una adeguata epistemologia della persona; tuttavia l'esperienza quotidiana informa già sufficientemente su questo nesso.

Si può concludere che la strada per arrivare a una ragionevole certezza di essere nel vero non passa dall'estraneamento della intelligenza nei confronti della volontà, ma piuttosto dal controllo dell'azione e dell'influsso di questa su quella. Si tratta, cioè, di assicurare che l'intervento della volontà non porti in errore l'intelligenza, in modo analogo a come si cerca di mettere in atto accorgimenti di vario tipo per evitare errori nell'interpretazione delle percezioni sensoriali e/o nello svolgimento dei ragionamenti.

Un tale controllo richiede, innanzitutto, di identificare meccanismi che possano difendere il processo conoscitivo — sia che si basi sulla fede, sia che proceda solo in base ad esperienze e ragionamenti — da adulterazioni, indebite estrapolazioni, esagerazioni, magnificazioni, ecc., arbitrariamente introdotte dal soggetto<sup>12</sup>. Non è un compito nuovo, perché la scienza sperimentale ha già denunciato diversi pericoli di questa natura ed è riuscita pure a risolverli efficacemente indicando alcuni protocolli di verifica. Tuttavia, le ripetute revisioni e correzioni in atto riguardanti i metodi di ricerca, fanno comprendere che su questo versante c'è ancora da progredire. Questo lavoro di auto/eterocontrollo per evitare che i desideri, le ambizioni, gli interessi di parte, possano distorcere la qualità veritativa della ricerca compiuta, è dunque comune a ogni scienza, sia della natura che della persona.

<sup>11</sup> Per un riferimento al problema della presenza della libertà nella ricerca scientifica, vedi J.D. BARROW, *Impossibilità. I limiti della scienza e la scienza dei limiti*, Rizzoli, Milano 1999, pp. 327-332.

<sup>12</sup> S. TOMMASO, ad es., suggerisce la *reductio ad principia* per smascherare errori intellettuali introdotti subdolamente: *De Veritate*, 1, 12; *Summa Theologiae*, I, 17, a. 3.

Nel caso specifico di una epistemologia che ricorre alla fede, le garanzie da offrire devono inoltre configurarsi come criteri da rispettare nell'uso degli elementi che conducono alla conoscenza della persona in modo più preciso. In questo senso, ad es., sembra necessaria una criteriologia per la trattazione dei gesti e delle parole, attraverso i quali la persona si rivela in modo certamente significativo ed efficace. Una tale criteriologia potrà usufruire delle molte indicazioni già elaborate dalle varie scienze del linguaggio e della comunicazione; e potrà arrivare a identificare alcune leggi che presiedono alla comunicazione interpersonale, come ad es., il fatto che parole e gesti in questo contesto assumono sempre il ruolo di segni e come tale devono essere presi epistemologicamente.

La fenomenologia dell'azione, le scienze del linguaggio, l'ermeneutica, le scienze della storia, le scienze della comunicazione, le scienze sociali, in certo modo tutte le scienze umane si scoprono a questo punto non solo beneficiarie di una adeguata epistemologia della persona, ma anche valide ispiratrice e supporti di essa, appunto perché forniscono elementi precisi e ricchi per conoscere la persona in modo immediato ed esperienziale. Se abbiamo accennato ad alcuni criteri più evidenti e immediati, è palese che altri ancora dovranno essere individuati, e che tutti hanno bisogno di essere ben precisati. Il dialogo tra teologia e scienze trova così un ambito tematico e metodologico dove svolgersi con efficacia e mutuo profitto, che nel caso della scienza della fede significa porre a fondamento del suo lavoro una pietra decisiva.

Il recupero tematico della persona richiede il suo recupero metodologico poiché non è possibile parlare di essa senza avvicinarla secondo ciò che essa è. Ora, se la teologia deve occuparsi tematicamente delle Persone divine, e delle persone create in quanto chiamate alla comunione con la Trinità, mi sembra chiaro che la teologia per prima ha bisogno di sviluppare una metodologia basata sulla persona, che tenga conto delle indicazioni delle altre scienze che sono utili per la conoscenza della persona e delle persone.

In particolare, mi sembra compito specifico della Teologia Fondamentale indicare come adoperare una adeguata epistemologia della persona e offrire quelle indicazioni metodologiche sull'uso

della fede come via di conoscenza della realtà personale che garantiscano a questa via di conoscenza sicurezza ed efficacia, in modo analogo a come si cercano queste qualità nella conoscenza scientifica della realtà materiale.

### **V. Alcune prospettive della fondazione della teologia in chiave personale: il dialogo con le scienze e con le religioni**

Prima di concludere queste annotazioni vorrei tratteggiare alcune prospettive concrete della fondazione teologica in chiave personale. Infatti, quanto ho esposto nelle pagine precedenti mi sembra trovi applicazione immediata nel campo teologico, e in modo specifico nell'ambito della Teologia Fondamentale.

La discussione sull'identità della Teologia Fondamentale ha messo in evidenza che essa si propone sempre come fondazione del lavoro teologico in quanto servizio all'uomo e alla Chiesa nelle concrete circostanze storiche in cui esso si svolge. Le varie peculiarità assunte dalla fondazione del lavoro teologico attraverso i secoli trovano la sua spiegazione sufficiente proprio nelle specifiche necessità del momento. Così, i primi passi teologici furono apologetici perché tale era la necessità più impellente della realtà cristiana del secolo secondo; e platoniche furono le prime strumentazioni filosofiche dell'approfondimento della fede perché tale filosofia era quella che all'epoca spopolava nella società in cui la Chiesa muoveva i suoi passi.

Assimilato questo principio operativo, si comprende che anche oggi noi cultori di questa disciplina possiamo interrogarci su come procedere in futuro. Anzi, ora, all'inizio di un nuovo millennio, la necessità di un nuovo aggiornamento sembra d'obbligo<sup>13</sup>.

Tuttavia, siccome questa necessità non va intesa come radicale cambiamento, non sembra che debba essere particolarmente difficile orientarsi per riprogrammare il lavoro in sede di Teologia Fon-

<sup>13</sup> Infatti, ne parlano in vario modo gli stessi specialisti. Si vedano, ad es. le proposte di H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, Queriniana, Brescia 2001; F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, EDUSC, Roma 2001; S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002.

damentale. In questo senso, l'indicazione fisichelliana sul compito della Teologia Fondamentale adesso e negli immediati anni a venire, mi pare colga nel giusto, appunto perché si dimostra utile all'uomo e alla Chiesa, proprio perché aiuta a sviluppare un lavoro teologico che chiarisce l'uomo all'uomo in un momento in cui lo smarrimento antropologico la fa da padrone, dopo la lunga egemonia delle ideologie, non solo quella marxista, anche quella positivista e scientificista che ha portato al mito della scienza che tutto risolve, presupponendo così una visione dell'uomo riduttiva e terrena.

In linea con questa indicazione, la possibilità di una rifondazione del lavoro teologico in chiave personale mi sembra venga incontro anche a concrete e importanti esigenze ecclesiali ed umane del momento presente. Sono aspetti della vita umana e religiosa sorti negli ultimi anni, o che almeno si sono fatti sentire di più in questo ultimo periodo e che, a quanto pare, non spariranno a breve scadenza.

Uno di questi aspetti riguarda il dialogo con le scienze. Un ripensamento della Teologia Fondamentale nel senso di rivalutare e rilanciare questo aspetto, mi sembra lo abbia fatto lo stesso Giovanni Paolo II proponendo l'enciclica *Fides et ratio*, nella quale, oltre a definire i principali argomenti di questa materia, la qualifica come la disciplina teologica che di per se analizza scientificamente i rapporti tra fede e ragione. È apparso evidente che, a giudizio del Papa, lo studio e la comprensione di questi rapporti sono ancora lontani da ritenersi sufficientemente compiuti; che c'è ancora molto da fare e questo è da annoverare tra i principali compiti della Teologia Fondamentale, da rilanciare ancora all'inizio di questo millennio appena iniziato.

Tra i teologi e in modo particolare, tra gli specialisti di Teologia Fondamentale, questo aspetto è particolarmente sentito, come mostra la pubblicazione e la buona accoglienza del *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, curato da G. Tanzella-Nitti e A. Strumia<sup>14</sup>. Ora, il recupero tematico e metodologico della persona si

<sup>14</sup> G. TANZELLA-NITTI e A. STRUMIA (ed.), *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, Urbaniana University Press e Città Nuova, Roma 2002.

dimostra utile a questo dialogo, poiché contribuisce a chiarire ambiti di competenza e modi di procedere.

Così, ad es., quanto abbiamo detto in precedenza significa, tra l'altro, che la fede come conoscenza di ciò che sfugge alla ragione e ai sensi, non deve essere vista come scorciatoia per conoscere realtà cosmiche *hic et nunc* non raggiungibili dalla nostra diretta esperienza; e ciò anche nel caso della fede teologale, rinunciando a chiedere alla Bibbia, come invece si è fatto in passato, di rispondere a quesiti di ordine fisico, biologico, geologico, ecc. Se è vero che la via della fede soprannaturale può concedere qualche volta —e solo in qualche misura— qualche conoscenza cosmica nascosta, è ancor più vero che ciò succede solo eccezionalmente e che non è per questo che Dio si è rivelato e ci chiede una risposta di fede alla sua parola. Infatti, può darsi che la S. Scrittura contenga alcuni elementi atti anche a chiarire questioni simili, ma non è questo che essa intende insegnare propriamente; in realtà un'informazione simile appartiene ad essa *per accidens*, giacché ciò che essa intende trasmettere è la conoscenza teologale delle persone, in primo luogo delle Persone divine e poi delle altre, in quanto create dalla Trinità e chiamate a vivere nella sua intimità<sup>15</sup>.

Invece, le cose non stanno allo stesso modo quando si tratta della realtà storica, dove l'informazione biblica non è secondaria o *per accidens*, appunto perché riguarda la persona, concretamente le persone sulle quali informa, portando notizia delle loro opere o addirittura giudizi sui loro comportamenti. Facendo dunque riferimento alla persona in generale o a persone singole, le affermazioni su questioni storiche presenti nella Bibbia hanno un valore superiore alle affermazioni sulla natura fisica, giacché si occupano di argomenti che appartengono al suo oggetto proprio.

Un'altro aspetto dove la fondazione sulla persona si prevede specialmente utile riguarda il dialogo interreligioso. È ovvio che tale

<sup>15</sup> S. TOMMASO D'AQUINO distingue nella fede ciò che le appartiene *directe et principaliter*, come gli articoli della fede, e ciò che le appartiene *indirecte et secundario*, come le cose che possono recare qualche ostacolo o correzione alla comprensione delle principali: *Summa Theologiae*, II-II, 11, 2; cf. I, 32, 4; II-II, 1, 6 ad 1; 2, 5; *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 5; *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2; *In III Sent.*, d. 24, a. 1, sol 1 ad 2; a. 2 sol. 2; d. 25, q. 1, a. 1, sol. 3.



dialogo vede protagoniste diverse discipline teologiche, e in un certo qualmodo si potrebbe dire che le vede tutte, che addirittura ci sono alcune che lo hanno specificamente come oggetto, come la cosiddetta Teologia delle religioni. Tuttavia, per quanto riguarda in modo specifico la Fondamentale, penso che ad essa corrisponda un ruolo specifico nello svolgimento di questo dialogo a livello scientifico-teologico, e che tale ruolo, di conseguenza, sia da considerarsi un compito importante della Teologia Fondamentale in questo scorcio storico, vista l'importanza che oggi tale dialogo assume.

È chiaro che alla Teologia Fondamentale spetta un ruolo in questo dialogo, in riferimento soprattutto al rapporto che le religioni hanno o possono avere con la Rivelazione divina e in modo specifico con Cristo, sempre in chiave soteriologica<sup>16</sup>. Ma ci sono altri aspetti che meritano di essere oggetto di attenzione speciale, quale ad es., il modo di confrontarsi del cristianesimo con le altre religioni, punto che oggi è passato a occupare un posto di prima importanza tra gli studiosi poiché condiziona e rende possibile lo svolgimento di tale dialogo. Appunto perché si tratta di un aspetto metodologico caratterizzante (e non di una questione secondaria), sembra che la Teologia Fondamentale abbia qui una parola da dire, addirittura importante.

Rilevata l'assoluta necessità del confronto tra cristianesimo e altre religioni, almeno come dialogo inteso nel senso più antico e nobile del termine; e prendendo atto che un tale confronto/dialogo

<sup>16</sup> Cf. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, cit., pp. 256-267. Scrivevo allora: «Il momento attuale della scienza apologetica eredita l'operato dei due millenni precedenti, che continuano a premere sui teologi cristiani; nel contempo presenta una nuova istanza, che nasce dalla crescente comunicazione tra tutti i popoli della terra. Attualmente il cristianesimo deve confrontarsi con culture con le quali finora non aveva avuto quasi nessun contatto; più specificamente, deve dialogare con credenze e religioni con cui finora aveva avuto solo rapporti occasionali o periferici. Questa nuova situazione, avvertita subito dopo l'ultima guerra mondiale, fu riconosciuta dal Concilio Vaticano II, che dedicò un documento al dialogo con le religioni non cristiane (la dichiarazione *Nostra Aetate*). Anche Giovanni Paolo II ha fatto spesso riferimento a tale questione, ricordando l'assoluta necessità di Cristo per la salvezza dell'uomo, specie nell'enc. *Redemptoris missio*, del 8-12-1990» (*ibid.*, p. 255). Posteriormente, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha pubblicato la dichiarazione *Dominus Iesus*, del 14-IX-1998, dove ribadisce l'importanza di questo confronto dialogico e ricorda alcuni principi dogmatici da tener presenti.

rientra nell'ambito dell'oggetto proprio della Teologia Fondamentale, la quale assorbe tra i suoi vari compiti quello dialogico e apologetico, inteso quest'ultimo nel senso non restrittivo e limitativo di difesa, ma anche e soprattutto in quello più ampio che ebbe sin dai primi secoli cristiani di discorso spiegativo e ragionato tendente al chiarimento, a farsi conoscere meglio e quindi a farsi amare ed accettare dagli altri per quello che veramente si è; è d'obbligo concludere che spetta alla Teologia Fondamentale precisare metodologicamente il modo e il contenuto di questo confronto/dialogo.

Questa precisazione mira fondamentalmente a garantire l'omogeneità del dialogo e quindi la sua buona riuscita. Infatti, non è da sottovalutare il fatto che le divergenze in materia religiosa possano additare la strada a diatribe sociali e politiche, le quali possono poi degenerare in veri e propri conflitti. Non bisogna, però, a mio avviso, esagerare questo fatto fino al punto di ritenerlo inevitabile e rinunciare al confronto/dialogo tra le varie religioni, come alcuni autori propongono. Secondo questi autori, ci si dovrebbe limitare ad inculcare l'obbligo della tolleranza mutua, del massimo rispetto per gli altri e delle loro convinzioni religiose. Ora, una tale soluzione sembra più teorica che reale, per non dire apertamente che appare utopica, giacché sembra praticamente impossibile che le persone non parlino tra loro delle proprie convinzioni religiose e cerchino di regolare la loro vita secondo queste convinzioni anche a livello comunitario e sociale, con le inevitabili incompatibilità tra una visione religiosa e un'altra. Sembra lodevole e necessario l'impegno per imparare a essere tolleranti; ma non sembra sufficiente.

Il recupero metodologico della persona come fondamento del lavoro teologico e quindi anche del dialogo interreligioso, offre una risposta che ci sembra valida al problema testé prospettato. Infatti, tale recupero significherebbe valorizzare la persona e quindi rispettarla, mettendola al di sopra delle categorie strutturali, non perché queste non abbiano una loro importanza, ma perché esse non sono mai le titolari del senso e della finalità, che invece appartengono alla persona. Il recupero metodologico della persona dovrebbe portare con sé il ridimensionamento dell'astrazionismo essenzialista caratteristico del razionalismo e delle ideologie loro figlie, anche nelle

manifestazioni apparentemente più spicciole. Per fare un esempio, in campo di dottrina sociale, questo recupero contribuirebbe definitivamente a non sopravvalutare il lavoro a scapito della persona, né a confondere il bene comune con il beneficio del maggior numero di persone a scapito delle minoranze meno dotate.

Ripensare la Teologia Fondamentale in chiave antropologica è un invito a continuare sulla strada già percorsa da grandi maestri nel secolo scorso, suggerisce però di farlo tenendo conto delle novità che la storia continuamente propone. La responsabilità del teologo davanti agli uomini e alla Chiesa l'obbliga a scrutare i segni dei tempi e tirare fuori dal tesoro della Rivelazione cose antiche e cose nuove, l'obbliga ad aggiornarsi costantemente alla luce degli insegnamenti degli antichi maestri. Anche da questo punto di vista, il saggio di mons. Fisichella, rielaborato dopo quindici anni, costituisce un buon esempio di come procedere nel continuo lavoro di fondazione della teologia.

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

Pagina bianca

# LA MATERNITÀ SPIRITUALE DI MARIA NELL'ESPERIENZA MARIANA DI SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ\*

José Antonio RIESTRA

---

**Sommario:** I. *La maternità spirituale nella mariologia dell'epoca di San Josemaría* - II. *La maternità spirituale nella vita di San Josemaría* - III. *A modo di conclusione.*

---

Penso che si possa dire che ritornano ancora al nostro cuore e alla nostra mente le indimenticabili giornate di qualche settimana fa, quando tanti di noi hanno partecipato alla canonizzazione del Fondatore dell'Opus Dei, ispiratore di questa nostra Università, e da non pochi personalmente conosciuto. La canonizzazione del proprio Fondatore, in quanto sancisce la personale santità nonché la fecondità spirituale di un cammino ecclesiale di santità, è un evento di gran rilevanza per qualunque istituzione.

Perciò, quando ormai con gli occhi e il cuore fissi su quella data mi chiesero di incaricarmi della prolusione in occasione dell'inizio del nuovo anno accademico, ritenni che forse uno dei temi più consoni poteva essere quello che adesso mi accingo a presentarvi: la maternità spirituale di Maria nell'esperienza mariana del nuovo Santo.

\* Testo della Lezione inaugurale tenuta in occasione dell'apertura dell'anno accademico il 24 ottobre 2002, presso la Pontificia Università della Santa Croce.

Non è però pensabile che in così poco tempo io possa trattare per esteso quest'argomento; cercherò quindi di mettere in risalto alcuni dei punti, a mio avviso, più rilevanti. Perché ho scelto questo tema? Penso che la maternità spirituale di Maria sia stata sempre presente in modo particolare nella vita del nuovo Santo, che a Lei ha filialmente affidato sempre se stesso e lo sviluppo dell'Opera voluta da Dio tramite lui. D'altra parte la sua dottrina mariologica è un riflesso dell'insegnamento comune della Chiesa in proposito. Ho preferito perciò concentrarmi sulla sua esperienza mariana, su come il nuovo Santo ha vissuto in pratica questa dottrina. Ciò spiega il perché del titolo di questa prolusione.

### **1. La maternità spirituale nella mariologia dell'epoca di San Josemaría**

Dal punto di vista della sua formazione intellettuale e spirituale, può essere interessante considerare quale era la mariologia che il Santo ha studiato nei suoi anni di formazione. Abbiamo già qualche informazione in proposito. Il vecchio "Piano degli studi per i Seminari Conciliari della Spagna" (Plan de estudios para los Seminarios Conciliares de España), elaborato dal Ministero di Grazia e Giustizia, come conseguenza del Concordato del 1851 fra la Santa Sede e la Spagna, era stato sostituito con un nuovo piano più esigente, quando nel 1896 la Santa Sede decise di erigere in Università Pontificie cinque dei sei Seminari centrali<sup>1</sup>. Nel 1897, il Seminario di Saragozza fu eretto anch'esso in Università Pontificia<sup>2</sup> e il suo piano di studio si adeguò a quello stabilito per queste Università. Questo piano rimase in vigore fino al 1933, anno della pubblicazione della

<sup>1</sup> Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *León XIII y los católicos españoles : informes vaticanos sobre la Iglesia en España*, [Historia de la Iglesia, 15], Eunsá, Pamplona 1988, pp. 122-154. Furono così erette le Università Pontificie di Toledo, Valencia, Granada, Salamanca e Santiago di Compostela.

<sup>2</sup> Cf. su questo argomento, R. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario de Josemaría Escrivá en Zaragoza, 1920-1925 : el Seminario de San Francisco de Paula*, [Instituto Histórico Josemaría Escrivá. Monografías], Rialp, Madrid 2002, pp. 111-114.

Costituzione apostolica “Deus scientiarum Dominus”, di Pio XI, quando queste Università furono soppresse. Nel controllare il piano di studio che il Santo seguì, sostanzialmente quello approvato nel 1897 con alcune modifiche introdotte anni più tardi<sup>3</sup>, si costata che la mariologia come tale non è presente fra le materie studiate. Questo, che allora non era inconsueto, anzi succede tuttora in alcuni paesi, non vuol dire che, di fatto, non si studiasse. Piuttosto indica che la mariologia non costituiva una materia *a se stante*, ma era studiata, certo non sempre con l’attenzione che oggi riceve, all’interno di altre discipline, normalmente del trattato sull’Incarnazione.

Il nostro Santo studiò questo trattato nell’anno accademico 1920-1921, da quanto è attestato nella certificazione accademica rilasciata dal Seminario di Saragozza il 18 novembre 1924<sup>4</sup>. Quali testi ha studiato san Josemaría? Per quanto ci riguarda il testo di Teologia Dogmatica allora in uso era quello del canadese Aloisius-Adolphus Paquet, professore dell’Università di Laval, *Disputationes theologicae, seu commentaria in Summam Theologicam Divi Thomae*<sup>5</sup>. Ma siccome questo testo scarseggiò durante alcuni anni, venne talvolta adoperato al suo posto il Manuale di Horatius Mazzela, *Praelectiones Scholastico-dogmaticae*<sup>6</sup>. Non siamo però ancora in grado di precisare quale dei due Manuali il Santo abbia studiato<sup>7</sup>. Si tratta di testi strutturati intorno a tesi che si sviluppano in base ai cosiddetti *dicta probantia* della Scrittura, dei Padri, di S. Tommaso e di abbondanti argomenti di ragione e di convenienza<sup>8</sup>.

Insegnava allora questa materia nel Seminario D. Manuel Pérez Aznar<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> I due piani di studio si possono trovare in R. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario...*, cit., pp. 113-114.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, pp. 402-403.

<sup>5</sup> F. PUSTET, Roma 1905<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> SEI, Torino 1914<sup>2</sup>.

<sup>7</sup> Cf. R. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario...*, cit., p. 148, nota 101.

<sup>8</sup> Alla “mariologia” è dedicata, nel Manuale di Paquet la *Disputatio Sexta* con cui si inizia la seconda parte del suo Trattato sull’Incarnazione, incentrato sui misteri della vita di Cristo, dalle pagine 269 a 335. Nel Manuale del Mazzella invece la Mariologia si trova alla fine del Trattato sull’Incarnazione, nel capitolo sesto, dalle pagine 233 a 299.

<sup>9</sup> Cf. R. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario...*, cit., p. 148.

La mariologia di questi due autori è quella classica dei manuali del primo trentennio del secolo XX, periodo di non grande fecondità nel campo mariologico, e nel quale si sono distinti soprattutto teologi come il cardinale servita A. Lépiciér, il gesuita J.-B. Terrien e il sacerdote ticinese E. Campana<sup>10</sup>. Conviene anche tener presente che durante questo periodo, dal 1913 in poi, prese particolare vigore il movimento in favore di una definizione dogmatica della mediazione universale di Maria, ad opera del cardinale belga Mercier. Questo diede origine a diversi studi riguardanti anche la maternità spirituale di Maria, in quanto, da un punto di vista teologico, la mediazione «per alcuni faceva riferimento soltanto all'applicazione delle grazie da parte di Maria; per altri, comprendeva anche la partecipazione di Maria nell'opera della salvezza e, finalmente, altri, includevano in essa pure la maternità spirituale»<sup>11</sup>. A quell'epoca la maternità spirituale era vista in rapporto soprattutto con la distribuzione delle grazie, sebbene fosse chiaro che si trattava di due cose diverse. Lungo quegli anni cominciò a porsi l'accento sul valore soteriologico della maternità spirituale. Si diede così origine ad un movimento che, all'alba del Concilio Vaticano II, trovava una certa unanimità nel sostenere che la maternità è una realtà molto ampia ma al tempo stesso unificante. Infatti, «ha il suo fondamento nella maternità divina e nella proclamazione di Cristo nel Calvario; si include in essa la cooperazione di Maria nell'opera redentrice che, per alcuni è un elemento costitutivo, sebbene per altri si tratti soltanto di una funzione di quella stessa maternità, e la mediazione o dispensazione delle grazie come perenne ed attuale esercizio di quest'azione materna che Maria esercita dalla sua sede celeste»<sup>12</sup>. Il

<sup>10</sup> Su questa epoca, cf. T. KOEHLER, *Storia della mariologia, vol. IV: La storia della mariologia dal 1650 all'inizio del '900*, Centro Mariano Chaminade, Vercelli 1974 e vol. V: *Maria nella vita della chiesa nel sec. XX dal 1914 fino al 1974*, Centro Mariano Chaminade, Vercelli 1976; H. KÖSTER, *Mariologia nel XX secolo*, in R. Vander Gucht - H. Vorgrimler (edd.), "Bilancio della teologia del XX secolo", Città nuova, Roma 1972, pp. 136-160; E. LLAMAS, *Historia de la mariología española*, in S. de Fiores - S. Meo (edd.), "Nuevo diccionario de mariología", Paulinas, Madrid 1988, pp. 857-878; A. AMATO, *La "mariologia italiana" nel XX secolo*, in *Theotokos* 1 (1993) pp. 35-72.

<sup>11</sup> J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, [Cuestiones fundamentales], Eunsá, Pamplona 2001, p. 216.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 223.



Concilio Vaticano II, nel capitolo VIII della Costituzione dogmatica "Lumen gentium", nei nn. 61 e 62 sottolinea la centralità della maternità spirituale di Maria che perdura in cielo fino alla consumazione dei tempi. Qualche teologo non ha esitato ad affermare che il Concilio, in questo Documento, sembra assorbire nella Maternità spirituale quanto prima si trovava presente nelle tematiche riguardanti la mediazione e la corredenzione<sup>13</sup>.

D'altra parte, nel Seminario di San Francesco di Paola crebbe la pietà mariana di san Josemaría, che aveva avuto il suo inizio nel calore della vita di pietà dei suoi genitori<sup>14</sup>. È stato studiato quali fossero le devozioni mariane allora in uso nel Seminario<sup>15</sup>, e, d'altra parte, lo stesso Santo fece allusione a questo periodo della sua vita sotto questo profilo in un noto articolo pubblicato col titolo "Recuerdos del Pilar"<sup>16</sup>, in modo particolare alle sue quotidiane visite al Santuario della Madonna del Pilar: «Non scompariranno mai dalla mia memoria ne il 'Pilar' ne la Madre di Dio del 'Pilar'. Continuo a trattarla con amore filiale. Con la stessa fede con la quale la invocavo a quell'epoca, attorno agli anni venti, quando il Signore mi faceva presagire quello che si attendeva da me: con la stessa fede la invoco adesso»<sup>17</sup>. Di questa sua preghiera costante, chiedendo alla Madonna di aiutarlo a conoscere quale fosse per lui la volontà di Dio è rimasta una prova tangibile, una statuetta di gesso, nella cui base, scritto di suo pugno, si può ancora leggere: "Domina ut sit!, 24-5-924". Mancavano ancora pochi mesi per la sua ordinazione sacerdotale. Anni più tardi, quando già se n'era dimenticato, questa statuetta gli pervenne, inviata dalla Spagna<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Cf. J.M. SALGADO, *La Maternité spirituelle de la très sainte Vierge Marie. Bilan actuel*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1990, p. 95.

<sup>14</sup> Cf. J. ESCRIVÁ, *La Virgen del Pilar*, in "Libro de Aragón", Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Zaragoza 1976, p. 309.

<sup>15</sup> Cf. R. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario...*, cit., p. 99-102.

<sup>16</sup> J. ESCRIVÁ, *Recuerdos del Pilar*, in *El Noticiero* (Zaragoza), 11-X-1970 (reproducido por la Editorial Mundo Cristiano, Madrid 1974, pp. 45-47).

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 47. La traduzione è nostra.

<sup>18</sup> Cf. S. BERNAL, *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. appunti per un profilo del fondatore dell'Opus Dei*, Ares, Milano 1985<sup>3</sup>, p. 77.

## II. La maternità spirituale nella vita di San Josemaría

Sono diversi gli scritti a carattere mariano redatti dal nostro Santo. La sua dottrina mariologica si trova in diversi testi pubblicati<sup>19</sup>. Esistono vari studi che affrontano questa sua dottrina sotto diverse angolature<sup>20</sup>. Ho scelto di soffermarmi oggi sulla maternità spirituale perché mi sembra che sia una costante della sua esistenza, un aspetto della sua vita spirituale che si evince dal suo atteggiamento nei confronti della Madonna: il sentirsi figlio di Maria, il far ricorso alla sua intercessione poderosa, l'abbandonarsi fiducioso in Lei, fanno parte di un insegnamento che è prima di tutto vita vissuta in prima persona. In fondo, penso che i suoi insegnamenti mariani siano frutto non solo di una profonda conoscenza della teologia mariana e spirituale, ma soprattutto di una intensissima vita interiore, il risultato non solo di una "theologia verbi" ma in primo luogo direi di una "theologia cordis", o detto con altre parole, frutto di quella conoscenza che proviene dalla connaturalità che lo Spirito Santo concede alle anime che si lasciano guidare da Lui. Poteva perciò incoraggiare i suoi lettori consigliando loro «di fare, se non l'hai

<sup>19</sup> Fra questi, cf. le omelie *Por María, bacia Jesús* e *La Virgen Santa, causa de nuestra alegría*, in "Es Cristo que pasa", Rialp, Madrid 2002<sup>39</sup>, pp. 297-318 e 361-379 rispettivamente; *Madre de Dios, Madre nuestra*, in "Amigos de Dios", Rialp, Madrid 2002<sup>29</sup>, pp. 383-402; *Santo Rosario*, Rialp, Madrid 2002<sup>45</sup>; il capitolo dedicato alla Madonna in *Camino*, Rialp, Madrid 2002<sup>73</sup>, pp. 189-196; *La Virgen del Pilar*, in "Libro de Aragón", cit., pp. 309-312.

<sup>20</sup> Cf. J. ECHEVARRÍA, *La devozione mariana di mons. Escrivá: un'eredità inestinguibile*, in "Studi cattolici" 22 (1978) 601-607; J.M. ESCARTÍN, *Devoción y amor a María en "Camino"*, in J. Morales (ed.), "Estudios sobre "Camino", Rialp, Madrid 1989, pp. 319-337; A. OROZCO, in J. Morales (ed.), "Estudios sobre "Camino", cit., pp. 339-358; F. DELCLAUX, *Santa María en los escritos del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1993<sup>2</sup>; J. BURGGRAF, *Frei sein wie Maria - Ein Weg für den Christen nach dem seligen Josemaría Escrivá de Balaguer*, in PAMI (ed.), "De Cultu Mariano Saeculo XX a Concilio Vaticano II usque ad nostros dies", vol. IV, PAMI, Città del Vaticano 1999, pp. 409-428; J. VLAR, *Die Verehrung der Mutter Gottes im Leben des Gründers des Opus Dei, des seligen Josefmaría Escrivá*, in *Mariologisches Jahrbuch* 3 (1991) 80-94; A. ARANDA, *María, Hija predilecta del Padre, en la enseñanza del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, in "Estudios Marianos" 66 (2000) 313-342; S.M. MANELLI, *Marian Coredeemption in the Hagiography of the 20th Century*, in "Mary at the Foot of the Cross. Acts of the International Symposium on Marian Coredeemption", Franciscans of the Immaculate, New Bedford (MA) 2000, pp. 173-235.

ancora fatta, la tua esperienza personale dell'amore materno di Maria»<sup>21</sup>.

Potrebbe dirsi in senso ampio che la vita del nostro Santo si è sviluppata in modo particolare sotto la cura materna di Maria. Intorno ai due anni ebbe una grave malattia che lo portò in punto di morte, tanto che il medico di famiglia, che aveva pronosticato che non avrebbe superato la notte, arrivò il mattino successivo chiedendo a che ora fosse morto il bambino. Nel frattempo però sua madre aveva iniziato una novena alla Madonna del Sacro Cuore e assieme al marito avevano promesso alla Vergine di condurre in pellegrinaggio il bambino, se fosse guarito, all'immagine che si venerava nella cappella di Torreciudad, per la quale si aveva una grande devozione in quella zona dell'Aragona. A questo avvenimento avrebbe fatto riferimento più di una volta sua madre anni dopo: «Figlio mio, la Vergine ti ha lasciato in questo mondo per fare qualcosa di grande, perché eri più morto che vivo»<sup>22</sup>. In questo luogo ritornò per la prima volta da quando sua madre lo portò in braccio, il 7 aprile 1970. Prima però aveva potuto vedere a Madrid l'immagine della Madonna di Torreciudad, dove la stavano restaurando. Rimasto qualche minuto da solo davanti alla sacra immagine fece entrare coloro che lo accompagnavano e si rivolse alla Madonna dicendo: «Scusami, Madre mía! Dai due anni fino ai sessantotto. Che poca cosa sono! Ma ti voglio molto bene, con tutta l'anima mía»<sup>23</sup>. Quando il 7 aprile arrivò finalmente alla cappella di Torreciudad, dopo aver camminato scalzo per un chilometro mentre recitava il rosario, insistette sulla stessa idea: «Dopo sessantasei anni, vengo per adempire un obbligo con la Maddona», e aggiunse, «non per

<sup>21</sup> J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 2002<sup>7</sup>, p. 323.

<sup>22</sup> A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il fondatore dell'Opus Dei*, vol. I, Leonardo International, Milano 1999, pp. 23-24.

<sup>23</sup> Citato in M. GARRIDO GONZÁLEZ, *Barbastro y el Beato Josemaría Escrivá*, Ayuntamiento de Barbastro, Barbastro 1995, p. 79. Sul Santuario di Torreciudad e il Fondatore dell'Opus Dei si può vedere, oltre a questo libro, anche J. ORLANDIS, *El Fundador del Opus Dei y Nuestra Señora de Torreciudad*, en Patronato de Torreciudad, "Nuestra Señora de Torreciudad. IX centenario", Patronato de Torreciudad, Torreciudad 1986, pp.107-119; J. ORLANDIS, *El Fundador del Opus Dei y Nuestra Señora de Torreciudad*, en Patronato de Torreciudad, "Torreciudad", Rialp, Madrid 1988<sup>2</sup>, pp. 56-67.

adempiere un obbligo ma per dimostrare il mio grande amore verso la Santissima Vergine, nonostante io sia un povero uomo»<sup>24</sup>. A quella sua guarigione per opera della Madonna volle fare accenno nella sua ultima visita a questo Santuario. Infatti, l'atto di consacrazione dell'altare del Santuario, l'ultimo altare che lui avrebbe consacrato nella sua vita, il 24 maggio 1975, inizia proprio così: «Nel fare questa consacrazione non posso non ricordare con gratitudine e con molto affetto la amabilissima memoria dei miei genitori, che quando io ero bambino mi portarono alla Santissima Vergine di Torreciudad...»<sup>25</sup>.

Fra quelle due date si è sviluppata la vita di San Josemaría, e si è sempre sviluppata, mi sembra, con una profonda coscienza della sua filiazione divina e del suo considerarsi figlio anche di Maria. Sono svariate le manifestazioni di questo suo amore verso nostra Madre santa Maria. Vorrei fare riferimento brevemente soltanto a due aspetti: uno, la vita d'infanzia e, l'altro, il suo compito di Fondatore nel delineare la figura giuridica dell'Opera.

Nei mesi di settembre e ottobre 1931 il Signore lo riempie di grazie e lo conferma nel cammino del vero abbandono filiale, potenziando un'altra sorgente: la vita d'infanzia spirituale<sup>26</sup>. Questa scoperta ebbe poi un momento di particolare intensità durante la novena all'Immacolata del 1931.

Questo tempo di grazia venne preceduto e accompagnato, nella storia personale del Santo, «da una profonda e soprannaturale vivenza della paternità di Dio e dalla conseguente filiazione divina del cristiano (settembre-ottobre 1931) e dalla 'scoperta' della vita d'infanzia di Cristo»<sup>27</sup>. A questo farà riferimento San Josemaría quando il 13 gennaio 1932 scrisse: «Io non ho conosciuto nei libri il cammino d'infanzia fino a quando Gesù mi fece percorrere quel cammino»<sup>28</sup>. Fece perciò il proposito di rileggere con calma la "Storia di un'anima" di Santa Teresa di Gesù Bambino che aveva probabilmente già letto ma senza attribuirle molta importanza, come lui

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 93-94.

<sup>26</sup> Cf. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il fondatore dell'Opus Dei*, vol. I, cit., p. 423.

<sup>27</sup> P. RODRIGUEZ (ed.), *Camino. Edición crítico-histórica*, Rialp, Madrid 2002, p. 914.

<sup>28</sup> *Appunti intimi*, n. 560, citato da P. Rodríguez, *ivi*.

stesso scrisse<sup>29</sup>. Proprio durante quella Novena all'Immacolata, il secondo giorno, si rivolse così alla Madonna: «Madre Immacolata, Santa Maria, Signora mia: qualcosa mi darai in questa novena alla tua Concezione senza macchia. Ora non chiedo nulla [...] ma ti espongo il desiderio di arrivare alla perfetta infanzia spirituale»<sup>30</sup>. E qualche giorno dopo, durante quella novena, prima dell'8 dicembre — non sappiamo con esattezza quando — dopo aver celebrato la santa Messa, alla fine del ringraziamento, accanto al presbiterio, nella sagrestia della chiesa del Patronato di Santa Isabel, della quale era rettore, scrisse tutto d'un fiato il libro "Santo Rosario"<sup>31</sup>.

Perché questo libro? Nel contesto dell'esperienza spirituale del cammino d'infanzia che il Signore gli faceva allora percorrere, la spiegazione si trova nel prologo di quel libro: «*L'inizio del cammino* che ha per termine l'amore folle per Gesù, è un fiducioso amore alla Madonna»<sup>32</sup>. Pochi mesi prima del suo trapasso, il 27 marzo 1975, Giovedì Santo, vigilia del cinquantesimo anniversario della sua ordinazione sacerdotale, mentre di mattina faceva la sua orazione personale a voce alta, riassumeva gli anni trascorsi dicendo: «A cinquant'anni di distanza, mi ritrovo come un bambino che balbetta. Comincio e ricomincio ogni giorno»<sup>33</sup>.

Vorrei adesso soffermarmi brevemente sull'altro aspetto a cui ho fatto riferimento: il suo continuo affidarsi alla Madonna nello svolgere il suo compito di Fondatore nel delineare la figura giuridica dell'Opera. Alcune sue parole ci possono aiutare ad incorniciare questo compito, che si dimostrò lungo e non facile. Molte volte ha

<sup>29</sup> Cf. P. RODRIGUEZ (ed.), *Camino. Edición crítico-histórica*, cit., p. 915.

<sup>30</sup> *Appunti intimi*, n. 437, citato da A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il fondatore dell'Opus Dei*, vol. I, p. 427.

<sup>31</sup> Cf. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il fondatore dell'Opus Dei*, vol. I, cit., pp. 427-428.

<sup>32</sup> J. ESCRIVÁ, *Il santo rosario*, Ares, Milano 1996<sup>6</sup>, p. 10. A questo aspetto fece riferimento Giovanni Paolo II, nel discorso pronunciato nel corso dell'udienza ai pellegrini convenuti a Roma per la canonizzazione di S. Josemaría Escrivá: «Il m'est cher de conclure par un appel à la fête liturgique de ce jour, Notre-Dame du Rosaire. Saint Josemaría écrivit un bel opuscule intitulé *Le Saint Rosaire*, qui s'inspire de l'enfance spirituelle, disposition d'esprit propre à ceux qui veulent parvenir à un total abandon à la volonté divine»: L'Osservatore Romano, 7-8 ottobre 2002, p. 8.

<sup>33</sup> S. BERNAL, *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer...*, cit., p. 363.

sintetizzato l'aiuto materno della Vergine dicendo che «il nostro Opus Dei è nato e si è sviluppato sotto il manto di Nostra Signora»<sup>34</sup>.

Quella sua preghiera d'anni — *Domine, ut videam; Domine, ut sit; Domina, ut sit* — ebbe risposta martedì 2 ottobre 1928, mentre faceva quell'anno gli esercizi spirituali, quando, dopo aver celebrato la Messa, fra le dieci e le undici, all'improvviso, il Signore gli fece conoscere la sua volontà e lui vide l'*Opus Dei*: «Ricevetti l'illuminazione su tutta l'Opera, mentre leggevo quelle carte. Commosso, mi inginocchiai — ero solo nella mia camera, fra una meditazione e l'altra — resi grazie al Signore, e ricordo con emozione il suono delle campane della parrocchia di Nostra Signora degli Angeli»<sup>35</sup>. Il suono di quelle campane, una delle quali, l'unica sopravvissuta alla guerra civile del 1936 in Spagna, che si conserva nel santuario di Torreciudad, non lo abbandonerà mai. «Risuonano ancora nelle mie orecchie le campane della chiesa di Nostra Signora degli Angeli, che festeggiavano la loro Patrona», diceva nel 1964<sup>36</sup>, e nel 1974 alludeva alla gioia e «veglia dello spirito che lasciarono nella mia anima — è già passato quasi mezzo secolo — le campane di Nostra Signora degli Angeli»<sup>37</sup>.

L'11 ottobre 1964, rivolgendosi ai suoi figli, scriveva: «Già altre volte, figli miei, ho considerato e vi ho fatto considerare che ogni passo del cammino giuridico dell'Opera lo abbiamo fatto con la protezione della Madre di Dio. Ora, nel celebrare la festa della sua Maternità divina, ricordo, non posso fare a meno di ricordarlo, che la prima volta che la Santa Sede pose le sue mani sull'Opera fu in questa festa, tanti anni fa. [...] Allora, io non sapevo che la Madre di Dio aveva interceduto per quest'Opera di Dio ed era stata data la prima approvazione»<sup>38</sup>. Il Fondatore faceva allusione al Decreto di

<sup>34</sup> Citato in F. DELCLAUX, *Santa María en los escritos del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, cit., p. 36.

<sup>35</sup> *Appunti intimi*, n. 106, citato in A. Vázquez de Prada, *Il fondatore dell'Opus Dei*, vol. I, cit., p. 310.

<sup>36</sup> Citato in A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il fondatore dell'Opus Dei*, vol. I, cit., p. 311.

<sup>37</sup> *Lettera 14-II-1974*, n. 1, citata in A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il fondatore dell'Opus Dei*, vol. I, cit., p. 348.

concessione del *nihil obstat*, che la Santa Sede aveva promulgato l'11 ottobre 1943, in base al quale l'Ordinario di Madrid procedette all'erezione canonica della Società Sacerdotale della Santa Croce, con data 8 dicembre 1943. Questo permise di risolvere la questione dell'incardinazione dei sacerdoti dell'Opus Dei, e così il 25 giugno 1944 furono ordinati i primi tre sacerdoti, fra cui il primo Gran Cancelliere di questa Università, Mons. Alvaro del Portillo.

Nel 1946, in vista dell'espansione dell'Opera e anche per sottolineare l'universalità dello spirito dell'Opus Dei, decise di iniziare le pratiche necessarie per chiedere alla Santa Sede un regime interdioocesano e di diritto pontificio. Davanti alle iniziali difficoltà, D. Alvaro fu inviato dal Fondatore nel mese di febbraio di quell'anno a Roma per condurre le trattative con gli organismi competenti della curia romana. Nel corso delle gestioni di quei mesi, un alto personaggio della curia gli disse che «l'Opus Dei era giunto a Roma con un secolo di anticipo»<sup>39</sup>. Non sembrava possibile accogliere le richieste del Fondatore, il quale decise, su richiesta di D. Alvaro, di venire di persona a Roma. Ricordando quei momenti difficili, San Josemaría scrisse in una delle sue *Lettere*: «Dinanzi a queste difficoltà venni a Roma, con l'anima riposta nella Vergine Santissima, mia Madre, e con una fede ardente in Dio Nostro Signore»<sup>40</sup>. Intraprese il viaggio recandosi, dapprima, da Madrid a Barcellona. «Durante il tragitto si fermò nella Basilica del Pilar di Saragozza e nel monastero di Montserrat, deponendo nelle mani della Madonna il suo ardente desiderio che si aprisse la strada al compimento della volontà che Dio gli aveva manifestato il 2 ottobre 1928»<sup>41</sup>. Il 23 giugno 1946 arrivò per la prima volta a Roma e il 16 luglio, festività della Madonna del Carmine, fu ricevuto da Pio XII<sup>42</sup>. Il 31 agosto rientra in Spagna, ma l'8

<sup>38</sup> Citato in A. DE FUENMAYOR -V. GÓMEZ-IGLESIAS - J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei: storia e difesa di un carisma*, A. Giuffrè, Milano 1991, p. 161.

<sup>39</sup> *Lettera* 7-X-1950, n. 18, citata in A. DE FUENMAYOR -V. GÓMEZ-IGLESIAS - J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei ...*, cit., p. 189, nota 12.

<sup>40</sup> *Lettera* 25-I-1961, n. 18, citata in A. DE FUENMAYOR -V. GÓMEZ-IGLESIAS - J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei ...*, cit., p. 202.

<sup>41</sup> *Ivi*.

novembre dello stesso anno 1946 ritorna a Roma. Come nella precedente occasione, «passò per Barcellona, dove ancora una volta affidò alla Vergine della Mercede le trattative che lo aspettavano nella città eterna per ottenere la desiderata approvazione pontificia»<sup>43</sup>. L'8 dicembre, festa dell'Immacolata, fu ricevuto in udienza da Pio XII, e il 16 dicembre scrisse a Madrid dicendo ai suoi figli: «Non dimenticate che è stato proprio nell'ottava della Madonna che la *soluzione* di Roma ha cominciato a realizzarsi»<sup>44</sup>. Quella soluzione momentanea arrivò infatti con il *Decretum laudis* "*Primum Institutum*", il 24 febbraio 1947.

Verso la metà del 1951 il Fondatore presentò che qualcosa di grave stava succedendo ma non sapeva di che cosa si trattasse. Decise allora di fare il 15 agosto un pellegrinaggio penitente al Santuario di Loreto per consacrare tutta l'Opera al Cuore dolcissimo di Maria<sup>45</sup>. Nei mesi successivi gli arrivarono diverse informazioni che confermavano i suoi timori. Infatti, nonostante avesse già avuto luogo l'approvazione definitiva dell'Opera da parte della Santa Sede, con il Decreto *Primum inter*, del 16-VI-1950, c'era un piano da parte di alcune persone estranee all'Opera per smantellare l'Opera scindendola in due istituzioni differenti ed estromettendo il Fondatore da tutte e due. Si rivolse per lettera direttamente a Pio XII che fece cessare tutto, risolvendosi così la questione<sup>46</sup>.

Anni più tardi, il Fondatore scrisse il 2-X-1958 una Lettera ai suoi figli evidenziando il disaccordo fra il carisma dell'Opus Dei e la sua configurazione giuridica di allora, e diceva loro: «con la stessa fiducia filiale e invocando l'intercessione della Beata Vergine Maria, Madre nostra — *Cor Mariae Dulcissimum, iter para tutum!* —, infor-

<sup>42</sup> Cf. A. DE FUENMAYOR -V. GÓMEZ-IGLESIAS - J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei ...*, cit., p. 159.

<sup>43</sup> A. DE FUENMAYOR -V. GÓMEZ-IGLESIAS - J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei ...*, cit., p. 237.

<sup>44</sup> Citata in A. DE FUENMAYOR -V. GÓMEZ-IGLESIAS - J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei ...*, cit., p. 237.

<sup>45</sup> Cf. F. GONDRAND, *Cerco il tuo volto. Josemaría Escrivá fondatore dell'Opus Dei*, Città nuova, Roma 1986, pp. 239-245.

<sup>46</sup> Cf. A. DE FUENMAYOR -V. GÓMEZ-IGLESIAS - J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei ...*, cit., p. 418-421.



merò la Santa Sede, al momento opportuno, di questa situazione, di questa preoccupazione»<sup>47</sup>. Il 7 gennaio 1962 fece pervenire a Giovanni XXIII una formale richiesta di revisione dello statuto giuridico dell'Opus Dei, tramite una lettera indirizzata al cardinale Cicognani, allora Segretario di Stato. Ad aprile visitò il santuario della Madonna di Pompei per mettere ancora una volta nelle mani di Maria l'intera vicenda, come ricordava in una nota scritta di suo pugno e nella quale diceva fra l'altro che «con molta fede in Dio Nostro Signore e nella protezione di Santa Maria nostra Madre, spero che, ora o più avanti, si trovi la formula»<sup>48</sup>.

Il 20 maggio 1969, ormai finito da qualche anno il Concilio Vaticano II, facendo appello ai documenti conciliari, manifestò alla Santa Sede il desiderio di procedere al rinnovamento ed adattamento del diritto peculiare dell'Opus Dei.

Prima di fare questo passo, e conscio dell'importanza che poteva avere nel cammino giuridico dell'Opera, fece ricorso ancora una volta ai mezzi soprannaturali e si recò in pellegrinaggio a sei santuari della Madonna, ove affidò desideri e propositi alla Madre di Dio. Dal 22 aprile all'8 maggio pregò davanti alla Madonna di Lourdes (Francia), di Sonsoles, del Pilar e della Mercedes (Spagna), di Einsiedeln (Svizzera) e di Loreto (Italia)<sup>49</sup>. Di ritorno a Roma, decise di convocare un Congresso generale straordinario e speciale con rappresentanti dell'Opus Dei di tutti i paesi. Nel chiudere i lavori della prima sessione di detto Congresso, si rivolse il 15 settembre 1969 ai presenti, chiedendo loro di «ringraziare di tutto cuore la Santissima Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, per l'abbondante grazia che ha voluto concedere ai lavori di questo Congresso, durante i quali abbiamo indubbiamente beneficiato della potente intercessione della Santissima Vergine Maria, Figlia di Dio Padre, Madre di Dio Figlio, Sposa di Dio Spirito Santo e Regina e Protet-

<sup>47</sup> Lettera 2-X-1958, n. 11, citata in A. DE FUENMAYOR -V. GÓMEZ-IGLESIAS - J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei ...*, cit., pp. 449-450.

<sup>48</sup> Citata in A. DE FUENMAYOR -V. GÓMEZ-IGLESIAS - J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei ...*, cit., p. 472.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 523.

trice dell'Opus Dei»<sup>50</sup>. Prima di dare inizio il 30 agosto 1970 ai lavori della seconda sessione di quel Congresso, aveva voluto rivolgersi ancora all'intercessione della Madonna, visitando di nuovo alcuni suoi santuari: dopo la Pasqua del 1970 si era recato in pellegrinaggio alla basilica del Pilar di Saragozza e a Torreciudad, in Spagna, e a Fatima, in Portogallo. Ritornato a Roma il 20 aprile, decise però di estendere questo suo pellegrinaggio andando a far visita alla Madonna di Guadalupe, in Messico. Lì, davanti all'immagine della Madonna, il Santo «pregò durante nove giorni, dal 16 al 24 maggio, per la Chiesa e per la soluzione giuridica definitiva dell'Opus Dei. Furono momenti di preghiera molto intensa [...] In particolare, il quinto giorno della novena, il 20 maggio, quando il fondatore dell'Opus Dei pregò rivolgendosi ad alta voce alla Madre di Dio per esprimerle tutto ciò che aveva nel cuore; egli concluse ripetendo e commentando alcune parole dell'inno liturgico *Ave Maris Stella*, che usava spessissimo come giaculatoria: *monstra te esse Matrem!* Tutte le sue preoccupazioni erano così riposte nelle mani della Madonna, il cui amore di Madre non ha limiti»<sup>51</sup>. Nel corso di quella preghiera disse: «Voglio mettere a Torreciudad — perché sono sicuro che ci presterai ascolto — la data di questa novena, con uno splendido mosaico che ti rappresenti. Se mi ascolti, io darò il primo bacio al mosaico, con tutto l'amore di un figlio pieno di gratitudine. E se io non ci sarò, se non sarò più in vita, lo farà il più vecchio di noi nell'Opera», ma immediatamente aggiunse, «Madre: non metto nessuna condizione, come oserei farlo? La tua immagine ci sarà, e qui ci sono cinque testimoni che sanno tutti che la metteremo. E poi, come posso mettere delle condizioni, se tu ci otterrai prima, più e meglio ciò che da te speriamo e imploriamo?»<sup>52</sup>. Quel bacio non potè darlo lui. Lo diede a suo nome D. Alvaro del Portillo il 28 giugno 1977. Erano presenti gli altri quattro testimoni, tra cui il nostro Grande Cancelliere.

<sup>50</sup> Citato in *ibidem*, , p. 532.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 537.

<sup>52</sup> Citato in P. CASCIARO, *Al di là dei sogni più audaci. Gli inizi dell'Opus Dei accanto al fondatore*, Ares, Milano 1995, pp. 198-199.

Concluse il 14 settembre 1970 le sessioni plenarie, il Congresso generale speciale proseguì in sede di commissione tecnica per procedere alla revisione dello statuto giuridico dell'Opus Dei. Il lavoro di questa commissione continuò avanti dando origine nel 1974 al cosiddetto "Codex Iuris Particularis" dell'Opus Dei, che venne approvato dal Santo l'1 ottobre del 1974. Da quell'istante bisognava solo decidere il momento più opportuno per presentare alla Santa Sede la richiesta formale della nuova configurazione giuridica<sup>53</sup>. Il Santo però non poté compiere quest'ultimo passo. Pochi mesi più tardi, il 26 giugno 1975, dopo aver rivolto l'ultimo sguardo ad un dipinto della Madonna di Guadalupe, nel varcare la soglia della sua stanza abituale di lavoro, il Signore lo chiamò a sé. Pochi anni prima, durante il suo viaggio in Messico, aveva trovato nella sua stanza a Jaltepec, una casa per ritiri dell'Opera che si trova vicino alla laguna di Chapala, un dipinto che raffigura la Madonna di Guadalupe nell'atto di offrire una rosa all'*indio* Juan Diego. Nel vederlo per la prima volta, bisbigliò, «così vorrei morire, guardando la santissima Vergine, mentre Lei mi offre un fiore...»<sup>54</sup>.

### III. A modo di conclusione

Non abbiamo il tempo per sviluppare altri aspetti che riguardano il nostro tema, quale sarebbe lo studio del vocabolario che il Santo adopera quando fa riferimento alla Madonna; lo studio di quello che "il manto della Madonna" implica da questa prospettiva; l'influsso che questo suo atteggiamento filiale verso la Madre di Dio ha nella disposizione di servizio che tutti dovremmo coltivare; la presenza di Maria come elemento integrante della propria vita spirituale<sup>55</sup>; l'imitazione di Maria, delle sue virtù, che come ha sottoli-

<sup>53</sup> Cf. A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ-IGLESIAS - J. L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei ...*, cit., pp. 583-591.

<sup>54</sup> Postulazione generale dell'Opus Dei, *Articoli del Postulatore*, 402, citato in P. CASCIARO, *Al di là dei sogni più audaci. Gli inizi dell'Opus Dei accanto al fondatore*, Ares, Milano 1995, p. 210

<sup>55</sup> Cf. J. ECHEVARRÍA, *La devozione mariana di mons. Escrivá*, cit., p. 604

neato l'ultimo Concilio, costituisce una delle caratteristiche della vera devozione mariana<sup>56</sup>. Si potrebbe anche dire che sotto questo aspetto la dottrina mariana del Santo ha una innegabile affinità con quanto il Concilio insegna circa la devozione mariana.

Ho considerato soltanto pochi aspetti della vita e dell'esperienza spirituale di San Josemaría Escrivá. Mi sembra però che quanto abbiamo visto sia sufficiente per sottolineare il profondo influsso che la considerazione della maternità spirituale di Maria abbia avuto nella sua vita spirituale e nel portare avanti lungo decenni il suo operato di Fondatore, in un punto così importante come quello della configurazione giuridica dell'Opus Dei. Non sarà forse stato un teologo di professione, ma è stato un vero maestro di vita spirituale che farà lavorare molto i teologi, e che sapeva non poca teologia. Il Signore ha voluto servirsi di lui per ricordare a tutti gli uomini la chiamata universale alla santità, come poi fece presente il Concilio Vaticano II.

Mi sembra però indicativo, a sostegno di quanto abbiamo esposto, il fatto che la preghiera per la devozione del nuovo Santo che è stata scritta nella nuova immaginetta fatta stampare dopo la canonizzazione, iniziando facendo riferimento proprio alla mediazione di Maria, che come sottolineava Giovanni Paolo II nella sua Enciclica "Redemptoris Mater" è sempre una mediazione materna<sup>57</sup>. La nuova preghiera inizia così: «O Dio, che per mediazione di Maria Santissima concedesti a San Josemaría, sacerdote, innumerevoli grazie, scegliendolo come strumento fedelissimo per fondare l'Opus Dei...». All'amore materno che María ha tante volte manifestato al nuovo Santo, ha fatto riferimento il nostro Gran Cancelliere nell'o-

<sup>56</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen gentium*, n. 67

<sup>57</sup> Cfr. in proposito, J.A. RIESTRA, *María en la vida de la Iglesia y de los cristianos*, in "Scripta theologica" 19 (1987) 661-681; S. MEO, *La "Mediazione materna" di Maria nell'Enciclica "Redemptoris Mater"*, in PAMI, "Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali", PAMI, Roma 1988, pp. 131-158; J. ESQUERDA BIFET, *La mediación materna de María. Aspectos específicos de la encíclica "Redemptoris Mater"*, in "Ephemerides Mariologicae" 39 (1989) 237-254; E. LLAMAS, *La "Mediación materna" de María en la Encíclica "Redemptoris Mater"*, in "Estudios marianos" 61 (1995) 149-180; F. OCÁRIZ, *La mediazione materna. Riflessione teologica sull'Enciclica Redemptoris Mater*, in "Romana. Studi sull'Opus Dei e sul suo Fondatore", Ares, Milano 1998, pp. 35-50.

melia tenuta in piazza San Pietro lo scorso 7 ottobre durante la messa di ringraziamento per la canonizzazione di Josemaría Escrivá: «Mi rallegra pensare che la canonizzazione del nostro Fondatore abbia avuto luogo alla vigilia di una festa di Santa Maria; questa coincidenza è come un ulteriore segno della sua amorevole assistenza di Madre». Che il nuovo Santo, che «gioiva ripassando, meditando, cantando e predicando le caratteristiche di questo amore materno»<sup>58</sup> di Maria, aiuti tutti noi a fare un'esperienza ogni giorno più intensa di questa maternità.

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

Pagina bianca

G. CARLIN, *L'ecclesiologia di Carlo Passaglia (1812-1887). Mit einer deutschen Zusammenfassung*, («Dogma und Geschichte», 2), LIT Verlag, Münster 2001, pp. 387.

Nell'insieme dei lavori di ricerca sull'ecclesiologia dell'ottocento abbiamo adesso un nuovo contributo che ha il pregio di offrire uno studio completo (organico e sistematico) dell'ecclesiologia di Carlo Passaglia, corredato da un'ampia bibliografia.

I risultati di questo studio, presentato come tesi di dottorato, si dividono in nove capitoli. I primi tre hanno carattere introduttivo e aiutano a capire le circostanze della vita del Passaglia di interesse per l'oggetto dello studio. Si fa riferimento alla sua metodologia, alla scuola Romana e si presenta l'evoluzione della sua ecclesiologia. I sei capitoli seguenti sono dedicati all'analisi della sua ecclesiologia. Tra di essi meritano di essere sottolineati i primi due (cap. IV e V) in cui si analizza il *De ecclesia Christi*. Gli altri quattro, invece, raggruppano materiale vario su quattro tematiche: la questione romana, i rapporti Chiesa-Stato, il primato e i rapporti tra Chiesa locale e universale. L'autore cerca di dare unità alla sua ricerca mettendo in rapporto i temi del *De ecclesia* con gli altri temi studiati in questi capitoli.

Secondo Carlin, il *De ecclesia* passagliano guarda i problemi teologici sempre in un orizzonte totalizzante, mettendoli in rapporto a tutto il contenuto della fede. Questa ampiezza si vede nei capitoli IV e V e scompare negli altri capitoli (in diverso grado a seconda dei temi trattati), più basati sulla polemica. Sotto questo aspetto, l'autore ci mostra con chiarezza quanto la polemica sminuisca l'ampiezza della visione del Passaglia.

Dell'insieme dei cap. VI-IX è da sottolineare il lavoro di ricerca e messa a punto del materiale implicato in ogni argomento, che ci rende un'idea assai pre-

cisa del pensiero di Passaglia. Rimane l'impressione di un Passaglia che ha una grande erudizione, che sa analizzare le vicende dal punto di vista teologico, ma che è pure un uomo del suo tempo e insoddisfatto con l'orientamento degli avvenimenti. Questa insoddisfazione si è manifestata, purtroppo, con delle rotture (prima con la Compagnia di Gesù, dopo con la Santa Sede).

Nello studio viene sottolineato che l'aspetto di maggior valore della ecclesiologia del Passaglia è l'impostazione trinitaria della Chiesa (cf. pp. 98-116, 137ss, 159-167), la visione della Chiesa come corpo mistico di Cristo (di sapore tubinghese) e il suo metodo teologico innovativo che non procede per tesi che si dimostrano, avendo cura del dato positivo sul quale appoggiarsi per avanzare (*passim*). Nella visione della Chiesa come corpo mistico di Cristo sono da sottolineare due aspetti: una ecclesiologia più spirituale e un approfondimento nelle conseguenze dell'unione tra Cristo e la Chiesa. L'unione di Cristo con la Chiesa è, chiaramente, uno dei grandi temi della teologia del corpo mistico e Carlin ce lo presenta come avendo un valore centrale per l'autore (pp. 85-87).

Congar disse, parlando del Passaglia, che aveva utilizzato bene lo schema delle quattro cause aristoteliche e, allo stesso tempo, considerava che non esisteva un vero rigore speculativo in questa trattazione. Era soltanto un mezzo per distribuire lo studio delle relazioni tra la Chiesa, da una parte, e la Trinità (teologia), Cristo (economia) e lo Spirito Santo, dall'altra (in *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*). Il lavoro di Carlin ha il merito di confermare questa affermazione di Congar, specialmente nello studio della causa formale (p. 167) e dell'analogia con il corpo umano (pp. 172s, dove si vede chiaramente che i diversi strumenti filosofici hanno un ruolo secondario nel suo pensiero).

Dalla lettura del cap. VI, riguardante la questione romana, riportiamo alcune parole di Carlin: «Tra Pio IX e Passaglia c'è in sé una sostanziale identità di vedute per quel che riguarda la dottrina; al contrario ci troviamo di fronte a una divergenza assoluta per quel che riguarda il concreto giudizio sulla situazione storica» (p. 198). Siamo d'accordo con l'autore, e ci sembra che il giudizio teologico è insufficiente perché la dottrina non indica una direzione dell'agire concreto in se stessa, richiedendo il giudizio prudenziale di chi ha il compito di farlo.

Il metodo adoperato da Carlin cerca l'unità di pensiero e tende ad unire gli elementi della ricerca. Allo stesso tempo, cerca di valutare le circostanze storiche in cui sono apparsi i vari argomenti e la loro importanza per Passaglia. Le due caratteristiche elencate si completano a vicenda, facendo crescere il valore del lavoro. Il lettore non deve aspettare una trattazione dei temi che abbia cura delle rotture "biografiche" o della diversa portata delle opere passagliane, appunto perché ci si cerca l'unità.

Nelle conclusioni Carlin ipotizza un filo che conduce dal Passaglia fino alla *Lumen Gentium*. Se pensiamo alla visione della Chiesa come corpo mistico di Cristo, ci sembra che il filo conduttore esista, ma non è l'unico. L'assunzione dell'im-



immagine del corpo mistico di Cristo non comincia nel Passaglia, ma prima. La possiamo vedere nella Bibbia, nei Padri (specialmente S. Agostino), e in S. Tommaso d'Aquino. Nel Bossuet e in Möhler. Inoltre, nel "dopo Passaglia" la teologia del corpo mistico di Cristo raccoglie contributi fondamentali dagli studi liturgici, biblici e dalle polemiche sull'immagine centrale della Chiesa (popolo di Dio o corpo mistico di Cristo). Quindi, e cercando di contribuire a una risposta alla domanda formulata nella p. 271, si può dire che esiste un filo che unisce la visione ecclesiologicala di Passaglia a tanti altri autori, ma dev'essere inteso e misurato nell'orizzonte di altri influssi che ci furono nella teologia del corpo mistico.

Concludendo la nostra riflessione, questo studio dell'ecclesiologia di Passaglia offre un valido contributo alla comprensione dello sviluppo storico-teologico del trattato *De ecclesia*. Salvando la libertà dello Spirito Santo che guida tutta la Chiesa e la fa scoprire *come Lui vuole* i tesori di fede e di grazia che Cristo le ha consegnato, siamo d'accordo con l'autore quando afferma che per capire la svolta dell'ecclesiologia del secolo XX bisogna vedere ciò che è accaduto nel secolo precedente (cf. p. 12). In questo senso, ci sembra che lo studio di Carlin risulta di indubbia utilità.

M. De Salis Amaral

P. CARLOTTI, *Questioni di bioetica*, Las, Roma 2001, pp. 160.

Tra le questioni affrontate nel saggio di Paolo Carloti, relative al «discernimento teologico-morale della procreazione assistita» (cap. I, pp. 11-57), alla «clo-nazione tra scienza, terapia ed etica» (cap. II, pp. 59-104) e a criteri «per una valutazione morale dell'uso preventivo del preservativo nel contesto matrimoniale» (cap. III, pp. 105-155), implicanti ciascuna molteplici e diversificati aspetti, sia di carattere epistemologico-fondativo che di tipo pratico-casuistico, figurano anche quelle problematiche sulle quali — senza pretesa di esaustività, data la portata limitata del presente scritto — vorremmo fissare ora la nostra attenzione.

1) Appare anzitutto imprescindibile una adeguata teoria dell'agire morale, risultando senz'altro che «le conclusioni normative settoriali abbiano la loro ermeneutica nel loro fondamento e cioè nel modo con cui si è definita la formalità etica stessa» (p. 21). Da questo punto di vista, la posizione assunta da Carloti risulta espressamente dichiarata e collocabile nell'orizzonte dell'approccio deontologico: «La genuina razionalità morale valuta a partire dai significati dell'agire, vale a dire ha in mente la "reddito completa" dell'azione sul soggetto che la concepisce e la compie, per cui esso diventa in un certo senso ciò che opera, ed inoltre il fatto che il soggetto razionale "intende", cioè "tende verso" una finalità che costituisce e qualifica il suo operato» (p. 24). Anche l'etica tommasiana delle virtù è così ascri-

vibile, secondo la terminologia invalsa, all'ambito deontologico proprio in quanto dottrina di tipo non consequenzialistico, differenziandosi d'altronde in modo netto da altre teorie riconducibili alla stessa denominazione (valga per tutte l'esempio kantiano), per il fatto di poggiare sulle inclinazioni proprie della natura della persona umana e su di una armonica compenetrazione delle facoltà spirituali nella dinamica di produzione dell'atto umano (cf. nota 28, pp. 152-153). Secondo la chiara formula impiegata da *Veritatis splendor* (n. 78), «la moralità dell'atto umano dipende anzitutto e fundamentalmente dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata», proprio perché l'agire esprime «prioritariamente dei significati personali piuttosto che effetti esterni su persone» (p. 126). Fissare l'attenzione prioritariamente su questi ultimi porterebbe per contro ad eludere il fondamento stesso dell'esperienza morale nella sua più specifica originalità.

2) Una qualsivoglia teoria dell'agire morale sottende necessariamente una concezione determinata della persona umana. Quella per cui è riconosciuta «l'unitotalità corporeo-spirituale della persona, che nel proprio corpo si esprime, si manifesta e si rende presente» (p. 28), per cui si dà «costituzione unitaria del soggetto umano, costitutivamente unito nel suo essere nel corpo e nel suo essere nello spirito» (p. 83), ci sembra la più conforme al dato esperienziale di una irriducibilità e di una inscindibilità dei due elementi che determinano nel suo esserci, e dunque nei criteri del suo operare, la persona umana. Cos'altro può giustificare, infatti, ad esempio, il nesso inscindibile tra scelta di fondo e scelte singole consapevoli e libere, se non la verità della natura della persona umana, vale a dire l'unitotalità dell'essere che tali atti deliberatamente pone?

3) È questa la ragione ultima per cui, d'accordo con Carlotti, risulta possibile «pensare non solo ad una oggettività esterna al soggetto personale, ma anche ad una ad esso interna, che si svolge a partire dal porsi operativo del soggetto come un agire intenzionale, dove è possibile individuare logiche e dinamiche inerenti al soggetto stesso e da esso procedenti, che non sono affatto discrezionali o arbitrarie, e quindi prevedono una predicabilità universale, perché appartenenti ad ogni uomo e all'uomo in quanto tale». In siffatto contesto, parlare di "oggettività morale" non equivale ad «introdurre una categorizzazione estranea al soggetto morale stesso, ma al contrario è tematizzarne il nucleo più intimo e proprio» (pp. 115-116). Che la nozione di "legge morale naturale" non si riferisca di conseguenza «allo stato naturale delle cose, ma a quell'"ordo rationis", affidato all'esercizio della ragione umana, che scopre ed istituisce il significato antropologico e pratico delle realtà date, ivi comprese quelle inerenti alla stessa dimensione corporea dell'uomo» (p. 38), potrà apparire del tutto evidente, scongiurando alla radice ogni obiezione circa ogni suo presunto cedimento fisico-biologico.

4) Sulla base di questi fondamenti condivisi, vorremmo anche avanzare qualche motivo di perplessità concernente, in particolare, due passaggi argomentativi salienti.

a) L'accettazione del concetto di pre-embrione, anzitutto (cf. p. 18), per indicare la fase di sviluppo dello zigote fino all'annidamento. «Mi attengo a questa distinzione che uso in termini semplicemente empirici», avverte l'Autore, «pur conoscendo che talora i motivi della sua introduzione sono stati dettati da previe visioni antropologiche e conseguenti opzioni morali circa la permissibilità dell'aborto» (nota 11, p. 43). Essendo stata proprio questa la ragione "storica" dell'introduzione del termine, cosa significa utilizzarlo «in termini semplicemente empirici», quando un semplice raffronto con trattati di embriologia animale—dove il termine non compare mai!—risulterebbe più di ogni altra cosa illuminante? Attenersi ai dati che la scienza attesta, non permettendo che visioni antropologiche ridotte li alterino, potrebbe contribuire per l'appunto a sciogliere ogni «ragionevole dubbio circa il preciso inizio della persona umana» (p. 36), che ancora dovesse sussistere.

b) A proposito dell'uso preventivo del preservativo nel contesto matrimoniale, poi, ci risulta difficilmente comprensibile l'affermazione secondo cui tale uso, «in un periodo conosciuto come infecondo dalla coppia coniugale, non può in nessun caso avere un significato contraccettivo» (l'Autore ne fornisce subito le ragioni: «prima di tutto per impossibilità fisica e poi perché, essendo conosciuto come tale, per impossibilità intenzionale») (p. 142). L'affermazione di poco precedente — questa sì condivisibile — secondo cui «l'assunzione di una pillola anovulatoria non individua sempre e necessariamente un'intenzione contraccettiva» (p. 138), potendo sussistere l'intenzione terapeutica (la regolarizzazione del ciclo mestruale della donna) o quella difensiva (rispetto ad una violenza sessuale ragionevolmente prevedibile e a cui risulta impossibile sottrarsi da parte della donna), per quanto presentata come un'analogia, si colloca in realtà su tutt'altro piano. Mentre il ristabilimento o la salvaguardia dell'integrità psico-somatica non implicano qui una donazione reciproca dell'uomo e della donna nei rispettivi corpi (anzi, laddove si verifici un'intenzione difensiva, tale evenienza è addirittura guardata con apprensione estrema), nel primo caso proprio l'intenzione del rapporto introduce l'evenienza, stante il timore di contagio da HIV, dell'uso del preservativo. L'intenzione contraccettiva ci sembra così presente, non solo nella natura del preservativo stesso, ma anche nell'intenzione stessa di porre l'atto coniugale, seppure in periodo conosciuto come infecondo, con l'uso del preservativo. Proprio perché «ciò che definisce l'identità dell'azione non è certo la sua grezza descrizione materiale, ma il suo contenuto intenzionale che si rende accessibile solo ad un'analisi morale dell'agire» (p. 137), la conclusione descritta ci sembra obbligatoria.

G. HERAS OLIVER, *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*, EUNSA, Pamplona 2001, pp. 287.

Es algo ya adquirido para la exégesis bíblica actual el hecho de que cada uno de los evangelistas presenta una visión peculiar de la figura de Jesús. Sin embargo, lo que no resulta tan fácil es el detectar esas peculiaridades y su porqué. El presente estudio sobre el evangelio de San Mateo intenta precisamente profundizar en este campo, haciendo uso de las virtualidades de la narración puestas de relieve tanto por la filología como por la filosofía: la capacidad de la narración en cuanto imitación de una acción a través de una trama, y su capacidad en cuanto expresión y modo de comprensión de la identidad humana.

Aunque a primera vista no parece que el primer evangelio sea un modelo muy adecuado al que poder aplicar el análisis narrativo, ya que gran parte del texto está formado por discursos, sin embargo el marco general de la obra presenta todos los elementos necesarios para que, fruto de la aplicación de dicho análisis, puedan sacarse datos relevantes sobre los que reflexionar posteriormente.

El primer capítulo del presente libro define con gran claridad y precisión el marco metodológico a seguir. Desde el principio hasta el final queda claro, como se dice en la misma conclusión, que lo que se pretende es facilitar una mejor comprensión del primer evangelio en cuanto relato trabado como un todo significativo, de tal manera que se pueda penetrar con mayor profundidad en el horizonte teológico de Mateo y, en particular, en su visión de Jesús. A esto se añade el esfuerzo, también elogiabile, que se ha hecho por definir con precisión el sentido de la terminología que se usa en cada caso, salvando así el ya tan habitual pantano terminológico al que uno se enfrenta en estos campos.

Partiendo de los estudios de Aristóteles, se realiza todo un recorrido a lo largo del tiempo por las principales aportaciones que han confluído en la definición de los límites y las virtualidades de la narratología moderna. Precisamente aquí se define su puesto dentro de la exégesis bíblica como método sincrónico, al que le interesa el estudio del texto en un momento determinado, construido como un todo, y no como el resultado de un desarrollo a lo largo del tiempo. Desde este punto de vista, la autora deja claras las virtualidades y limitaciones de la metodología, que sirve sobre todo como marco de validación y complemento indispensable para los métodos diacrónicos.

Basándose en los estudios narratológicos modernos —con especial hincapié en las obras de G. Genette y B. Uspensky—, en los siguientes tres capítulos se procede al análisis narrativo propiamente dicho. En primer lugar se afronta el tema del tiempo en el relato de Mateo, para llegar a la conclusión de que al autor del evangelio no le interesa especialmente la sucesión temporal de los hechos que relata, sino la relación que tienen los acontecimientos entre sí. Además, algunos

eventos quedan puestos claramente de relieve sobre otros, dentro también de la marcada intencionalidad pedagógica de Mateo.

El análisis de la composición del relato —la distancia y la perspectiva— es el más extenso del libro. Con él se afronta el estudio del material que usa el evangelista y el punto de vista que asume en su exposición. Desde este punto de vista queda claro que el tema de la obra es uno: Jesús. Por eso, el estudio de los nombres con los que se le denomina, junto con el de las acciones más importantes que se llevan a cabo con relación a él, es determinante. Mateo se presenta como una persona muy cercana a Jesús. Pone de relieve sus obras —sobre todo a través de sumarios— y sus palabras, aunque normalmente dejando hablar al mismo Jesús, muy especialmente sobre su pasión, muerte y resurrección.

Con el estudio de las voces del relato mateo se llega, por último, a una más clara distinción entre Jesús y Mateo en cuanto a sus funciones narrativa, explicativa y comunicativa, todas ellas presentes en el texto. Jesús, en fin, habla del reino de Dios, es el que conoce el verdadero sentido de lo escrito, e invita al lector actual a actuar.

El estudio de los tres apartados anteriores desemboca, en el quinto y último capítulo, en la definición de la trama del evangelio y en una propuesta de composición de la obra, en diálogo con las de J.D. Kingsbury, D.R. Bauer, D.B. Howell y W. Carter entre otros.

Las conclusiones del libro parecen claras y equilibradas. El único personaje que realmente le interesa a Mateo es Jesús. Como categoría determinante del evangelio tenemos la de promesa/cumplimiento, referida a las obras y palabras de Jesús. La obra está estructurada según la comprensión de la historia por parte de Mateo, cuyo centro es Jesús. Dos acontecimientos adquieren una gran importancia cara al sentido de todo el texto. Por un lado la pasión de Jesús, que no es una consecuencia derivada de los hechos que se van desencadenando, sino que es algo ya previsto, predicho. Por otro, el mandato misionero, que como final de la obra da su pleno sentido a todo lo anterior: la obra de Jesús no se ha acabado con la ascensión, sino que continúa en la acción posterior de los discípulos hasta ser completada definitivamente. El primer evangelio es una construcción, que no una invención. Historia y discurso se entrelazan, a menudo sin una estructura preconcebida muy definida, pero con algunas ideas de fondo dominantes, que delatan tanto la propia visión que el autor tiene de que lo relata como el mensaje que quiere transmitir.

El método narrativo no busca interpretar el texto paso por paso, sino que es de carácter fundamentalmente instrumental. Sin embargo, este estudio se muestra muy válido en su intento de contribuir a ir un poco más allá de los meros hechos que se describen y su sentido inmediato. En este sentido el análisis narrativo pone de manifiesto con nuevo rigor la dinámica y la capacidad comunicativa de la Sagrada Escritura. El presente libro ha sabido mostrar esta virtualidad del

método, a la vez que ha ido ilustrando poco a poco, con unos utilísimos resúmenes al final de cada apartado importante, los datos más importantes que se han ido obteniendo en cada fase de estudio.

J.L. Caballero

P. KOSLOWSKI, *Principles of Ethical Economy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, pp. 281 (original alemán: *Prinzipien der Ethischen Ökonomie*, Mohr, Tübingen 1988).

El profesor Koslowski es un autor conocido por sus trabajos en el campo de la filosofía política, especialmente en el tema del capitalismo y la democracia en la sociedad postmoderna. Nos encontramos ahora ante la traducción al inglés de un libro que ha producido un interesante debate en el mundo científico filosófico de lengua alemana. El libro presenta la teoría del profesor Koslowski sobre el modo de integrar la ciencia económica con la teoría ética. Consta de nueve capítulos, en los que se tratan las bases filosóficas y económicas de la teoría expuesta, además de temas más específicos como la justicia distributiva, el precio justo y el problema de los efectos colaterales en las economías de mercado. Nos centraremos en el comentario de lo que consideramos la clave de lectura de todo el ensayo, pues nos encontramos frente a un trabajo de gran fuste especulativo, por lo que parece más indicado señalar la cuestión más interesantes para los lectores de la Revista, en general no especialistas en la temática económica, pero interesados en los problemas éticos de la sociedad contemporánea.

Según Koslowski el interés actual por la ética económica se debe a diversos factores exógenos y endógenos al mismo mundo económico. En primer lugar, existe hoy una mayor conciencia ciudadana de las consecuencias culturales y ecológicas de los distintos modos de gobernar la economía. Hoy se acepta con mayor facilidad que el mercado deba ser orientado por los valores culturales presentes en la sociedad. Y hoy existe un mayor control de los políticos en temas económicos por parte de los ciudadanos. Desde el punto de vista de la economía, asistimos al redescubrimiento del elemento humano. La teoría económica ve con claridad la necesidad de superar el paradigma científico natural con un paradigma científico más cercano a la persona real y concreta (más antropológico). En este nuevo contexto cultural, en opinión del Autor, la ética puede ayudar a la economía a trabajar con un concepto más hondo de la acción humana voluntaria y a superar la alienación entre el mundo cultural y el mundo económico. Al mismo tiempo, la economía puede ayudar a la ética en su misión de guiar con mayor eficacia comportamientos racionales.

La ética y la economía tienen un mismo objeto de estudio: la persona en cuanto actúa, y la coordinación de acciones racionales. La teoría económica equivoca su camino cuando acepta basarse en una visión reducida del interés individual; del mismo modo que la ética se empobrece si decide cerrar los ojos a las circunstancias económicas de la acción humana. Ambas se deben asociar en una teoría de la acción racional que incluya ambas dimensiones. Y este es el intento de *Principles of ethical economy*.

En un primer momento Koslowski examina, a nivel de la ética, los presupuestos y las condiciones estructurales de la acción económica, para poder juzgar si las normas y las instituciones que establece la política económica son idóneas para alcanzar los fines que la sociedad se propone. La teoría económica es un poderoso instrumento para el análisis de la acción racional y de la coordinación de las acciones. Las personas se distinguen por perseguir sus objetivos de modo racional y en ello tratan de ser eficientes; lo mismo sucede con la política. De aquí la importancia de la teoría económica y de los principios de la economía. La economía política es una teoría económica de la política, de la dimensión económica de las instituciones políticas y de los presupuestos políticos de la esfera cultural de la economía.

La *Ethical Economy* pretende ser, de una parte, una teoría ética de lo económico y de las instituciones y reglas de funcionamiento; y de otra parte, una teoría ética enlazada con la dimensión económica de la acción humana. Debe usar instrumentos de análisis de carácter económico, y analizar los presupuestos éticos del sistema cultural que están a la base del sistema económico. Koslowski busca la integración de la teoría económica con la teoría ética a través de la armonización de los siguientes elementos: los presupuestos éticos de lo económico, los aspectos económicos de lo que es ético, y una ética orientada a la ciencia económica. Todo ello es presentado en relación a la tradición ética del derecho natural. «Hay que tener una teoría ética de lo económico, una teoría económica de lo ético, una teoría económica de lo político y una teoría política de lo económico» (p. 4, in fine). «La ética económica es una teoría de las normas y las razones de la acción económica y del intercambio en el mercado y en la empresa. Es, como la ética en general, una teoría de los deberes, de las virtudes y de los bienes» (p. 36). Es un elemento necesario de la teoría general de la sociedad.

Según Koslowski, el dualismo reinante entre la ética y la economía es fruto de la pérdida de la visión unitaria de la persona, profundizada luego por Kant. Si bien es cierto que en nuestros días la situación ha cambiado —pues somos conscientes que esa separación impide dar respuestas aceptables a los problemas económicos reales— más allá de los motivos circunstanciales que pueda haber para acercar e interpenetrar la economía y la ética, el motivo más profundo para intentar una operación de este tipo es de una sencillez desarmante: las dos ciencias se

ocupan de los actos humanos racionales y libres en sus dimensiones individuales y colectivas.

El primer capítulo del libro lleva el título de "Economía, ética y religión". Si la economía se ocupa de la cuestión del mejor uso de bienes escasos para fines alternativos, y también de la mejor coordinación de las acciones individuales regidas por el interés individual, ¿es posible la coordinación de la sociedad eliminando la dimensión ética? El mejor sistema de coordinación es el que logra integrar todos los grupos presentes en la sociedad y tiene en cuenta todos los efectos secundarios indeseados. Koslowski procede haciendo ver en pasos sucesivos la relación que existe entre los fallos típicos de una economía de mercado, el uso de la ética como corrección del mercado, la religión como corrección de la ética, para concluir mostrando la cercanía que hay entre los tres elementos que presentaba en el título del capítulo.

De hecho se intenta demostrar que la ética es el presupuesto necesario para coordinar los motivos que mueven los agentes económicos en cualquier proceso de economía de mercado. No es algo añadido al proceso económico, sino algo anterior al buen funcionamiento de la economía libre. El valor de la propuesta consiste en el esfuerzo por humanizar el mundo económico desde las mismas entrañas de la teoría económica, evitando así discursos moralizantes y extraños a los agentes del sistema.

H. Fitte

Th. J. MCGOVERN, *Priestly Identity. A Study in the Theology of Priesthood*, Four Courts Press, Dublin 2002, pp. 320.

Le realtà vive e libere sono difficili da descrivere; oltre alle loro caratteristiche essenziali, è necessaria anche l'individuazione delle eventuali scelte sbagliate, del rimedio opportuno, e del modo di reagire davanti alle sfide dell'*habitat* circostante. In questo senso, il titolo del libro che presentiamo non rende del tutto giustizia al suo contenuto; non si tratta, infatti, della sola analisi statica dell'oggetto di studio fatta con una lente d'ingrandimento, ma di una opera che cerca di dare risposte convincenti ai diversi problemi che emergono nell'esercizio del ministero sacerdotale nelle odierne circostanze. In questo tentativo, l'autore non si risparmia e intraprende coraggiosamente lo studio di alcuni temi che, anche se non appartengono direttamente alla *priestly identity*, si trovano oggi continuamente sulla strada dell'esercizio del ministero.

L'intenzione dell'autore non è quella di offrire una trattazione sistematica ed esaustiva della teologia del ministero (p. 15); tuttavia, l'opera ha il pregio di affrontare quasi tutte le questioni partendo dall'ontologia del sacerdozio. Così, la



prima parte (*"Theological"*, capitoli 1-4) si espande puntualmente sulla seconda (*"Spiritual"*, capitoli 5-7) e sulla terza (*"Pastoral"*, capitoli 8-12); ciò conferisce a questi ultimi aspetti una solida base dogmatica. Il punto continuo di riferimento è, senza dubbio, il magistero dell'attuale Pontefice, e più specificamente, l'Esortazione Postsinodale *Pastores dabo vobis*, le *Lettere ai sacerdoti per il Giovedì Santo*, e le diverse allocuzioni del Santo Padre rivolte ai sacerdoti in occasione dei suoi viaggi pastorali. Fra le righe emerge inoltre il vissuto personale dell'autore, sia rispetto al ministero in se stesso che all'attenzione spirituale verso i sacerdoti. Non siamo, in definitiva, davanti ad un prodotto sofisticato di laboratorio; ci troviamo, invece, con l'esperienza di parecchi anni di vita vissuta in prima linea sul fronte pastorale della Chiesa.

Dopo l'introduzione (pp. 7-27), la parte teologica si apre con un primo capitolo (pp. 28-44) di taglio scritturistico, dove i diversi titoli del Signore (pastore, re, sacerdote) sono preceduti — giustamente — dal suo carattere di mediatore, sullo sfondo della Lettera agli Ebrei. Dopo la considerazione del mistero pasquale come dono di se stesso al Padre a favore degli uomini, si continua il filo conduttore caratteristico del trattato *de ordine* con lo studio della partecipazione degli apostoli alla missione salvifica di Gesù e della sua continuazione nella successione apostolica.

Nel capitolo 2 (*"Ministerial priesthood"*, pp. 45-67) si rende più presente l'insegnamento conciliare, dalla mano della *Lumen gentium* e del *Presbyterorum ordinis*. Dopo le pagine dedicate alla consacrazione sacramentale dei sacerdoti seguono quelle sui ministeri della parola, dei sacramenti e della guida, finché l'attenzione ricade sulla carità pastorale, che resta così incorniciata in un ambito primariamente dogmatico e intrinsecamente collegata alla capitalità di Cristo.

Il terzo capitolo (*"Priestly identity - other Christs"*, pp. 68-96) — punto di arrivo dei primi due capitoli e chiave ermeneutica dei restanti — parte dalla fondazione trinitaria e cristologica del sacerdozio, fino ad approdare nella teologia del carattere sacramentale e in quella dell'agire *in persona Christi*. Questo sfondo dogmatico appiana adeguatamente la strada verso la nozione di *sacerdos alter Christus*, che l'autore è decisamente spinto a recuperare. Un interesse simile lo porta ad inserire il tema della vocazione sacerdotale all'inizio di questo capitolo, rafforzando così il suo legame con l'identità sacerdotale. Affiorano inoltre, a fine capitolo, le conseguenze di questa dottrina sulla questione dell'abito clericale. Dal carattere intrinsecamente relazionale del sacerdozio emergono, infine, i suoi vari legami con il vescovo, con gli altri presbiteri e con tutta la Chiesa.

L'autore ha scelto di affrontare la trattazione del celibato sacerdotale (capitolo IV, pp. 97-122) in questa prima parte, di carattere più dogmatico, forse con l'idea di sottolineare meglio i suoi «molteplici rapporti di convenienza con il sacerdozio», di cui parla PO 16. Fra le diverse ragioni, argomentazioni e motivazioni, spicca in ambito biblico non tanto qualche singolo testo, ma la generale testimo-

nianza evangelica del celibato dello stesso Cristo, vissuto interamente a favore della sua missione sacerdotale (p. 100). Nel difendere il celibato, l'autore si cura bene dallo scivolare verso una sottovalutazione del matrimonio, e riafferma la necessità di capire la totale autodonazione dei coniugi, caratteristica del matrimonio, come condizione per una matura offerta di se stesso nel celibato (p. 103). Su questa scia, McGovern privilegia la sponsalità come categoria fondante del celibato, sulla quale poggiano poi le sue dimensioni ecclesiologica, escatologica e di paternità spirituale.

La seconda parte, sulla spiritualità, è strutturata in tre capitoli; il secondo (sesto nel sommario generale: "*Eucharistic identity: priest and victim*") sembra essere quello in cui McGovern lascia più marcata la sua impronta, in sintonia con la sua accentuazione del *sacerdos alter Christus* previamente studiata. Nel capitolo 5 ("*Spiritual life of the priest*", pp. 123-153) l'idea portante è quella della santificazione personale del sacerdote attraverso l'adempimento del suo ministero. In questo contesto prende il sopravvento l'unità di vita, che impedisce di considerare la vita spirituale come qualcosa di esterno, giustapposto all'esercizio delle funzioni sacerdotali (p. 128). L'autore ci tiene inoltre ad incorniciare la santità sacerdotale all'interno della chiamata universale alla santità propria di ogni cristiano e derivante dal battesimo (p. 124); è molto opportuno ricordare questo, così da mettere in rilievo il ruolo del sacerdozio comune all'interno di quello ministeriale. Il primo, cioè, non resta statico (nel ministro) una volta ricevuto il secondo; pur essendo vero che il sacerdote è chiamato a santificarsi, come appena detto, nell'esercizio del ministero, questa crescita nella santità personale resta comunque una funzione del sacerdozio comune.

L'identificazione sacramentale con Cristo Sacerdote giunge al suo apice, come si ricorda nel capitolo 6 (pp. 154-178), nella celebrazione eucaristica. Ma il ministro, sacramentalmente configurato con Cristo Sacerdote, dovrebbe inoltre configurarsi misticamente con Cristo Vittima, in modo tale da riprodurre in sé l'unione di questi due aspetti, unione che caratterizza univocamente il sacerdozio di Cristo. Perciò la croce sarà presente nella vita dei sacerdoti in un modo speciale (pp. 173-176), e la mortificazione come pratica ascetica non può essere esclusa (pp. 176-178). Nel capitolo 7 (pp. 179-192), infine, si commentano altre virtù indispensabili per il sacerdote.

Nella terza parte ("*Pastoral*"), anziché la considerazione della fondazione teologica della funzione pastorale, si prendono in considerazione cinque aree nelle quali il sacerdote può trovare oggi più difficoltà, e si tenta — a mio avviso con successo — di offrire le risposte adeguate e gli opportuni orientamenti. Così, nel capitolo 8, dedicato alla predica, si ricorda il dovere di predicare la "follia" del Cristo crocifisso (cf. 1Cor 1,18-25), sfidando i *trends* abituali nei *mass-media* (p. 199). L'autore mette il dito sulla piaga nel sottolineare la necessità di non cancellare dall'agenda della predica i temi che possono trovare oggi le contestazioni di non

pochi, come le questioni sulla castità, il matrimonio e la famiglia, e la dottrina sui *novissimi* (p. 200). Al primo argomento è dedicato l'intero capitolo 9 (*"Preaching about chastity, marriage and Humanæ vitæ"*, pp. 216-238), con forti raccomandazioni di non fare della carità pastorale una scusa per il silenzio davanti al peccato o all'errore. Risulta interessante la connessione stabilita da McGovern fra convinzione rispetto al celibato sacerdotale e predicazione effettiva sulla castità (pp. 236-237).

I due capitoli successivi sono dedicati al sacramento della riconciliazione e alla funzione di guida spirituale. Dopo aver passato in rassegna i motivi che sono alla base della perdita del senso del peccato (pp. 242-244), l'autore sviluppa armoniosamente il ruolo del confessore come padre, medico, maestro e giudice (pp. 248-253), senza tralasciare di ricordare, infine, la convenienza della ricezione personale del sacramento da parte del sacerdote (p. 254). In stretto collegamento con queste idee si trova la funzione di guida, nella quale, con le parole del Santo Padre, «la dimensione comunitaria della pastorale non può trascurare le necessità dei singoli fedeli» (p. 256).

Nell'ultimo capitolo (pp. 278-299) si sviluppa il rapporto sacerdote-liturgia, incoraggiando a superare i diversi malintesi nell'applicazione della riforma conciliare con una più profonda sottolineatura degli aspetti universali, verticali ed eterni della liturgia (p. 280). In questa ottica si succedono le pagine dedicate al tempio (pp. 288-290), alla magnificenza e allo splendore della liturgia (pp. 290-292), alla partecipazione dei fedeli laici (pp. 292-294), al silenzio liturgico (pp. 294-295), alla musica (pp. 295-297), e alla convenienza di arginare l'improvvisazione (pp. 297-298). Questi diversi temi vengono preceduti, giustamente, dalla considerazione del ruolo dei segni e dei simboli nel contesto sacramentale della liturgia.

Uno sguardo d'insieme non può non apprezzare lo sforzo dell'autore per impostare la sua opera contemporaneamente come denuncia e come risposta, senza chiudersi, tuttavia, in un atteggiamento di rassegnazione; in questo senso, McGovern riesce sempre ad uscire dai vicoli ciechi per aprire la strada verso direzioni promettenti. Il coraggio per affrontare i nodi più complicati sembra essere mancato, però, rispetto ad un tema oggi al centro del dibattito: la non ammissione della donna al ministero sacerdotale. I pochi cenni all'argomento (pp. 75 e 82) si trovano a margine, senza entrare nel vivo della polemica. Anche se a livello magisteriale si tratta di una questione ormai conclusa (con la *Ordinatio sacerdotalis* di Giovanni Paolo II), non si dovrebbero ignorare i continui richiami dei *mass-media* e di singoli autori. La perspicacia mostrata dall'autore negli altri temi avrebbe potuto sicuramente offrire un valido contributo anche rispetto a quest'ultima questione.

Una osservazione più sostanziale riguarda l'uso fatto del binomio consacrazione-missione, e dell'inscindibile interrelazione fra i due termini, nel momento di

parlare sulla teologia del sacerdozio. Queste due categorie — basilari nella dottrina conciliare e postconciliare — sono certamente sviluppate da McGovern; sulla consacrazione sacramentale se ne parla abbondantemente (pp. 47-53), mentre la missione è sviluppata secondo lo schema classico dei *tria munera* (pp. 53-59). Tuttavia, la missione nel suo insieme è tratteggiata quasi esclusivamente come semplici funzioni, anche se legate alla consacrazione ricevuta. La dottrina del Concilio va invece oltre; tanto la consacrazione quanto la missione sono componenti *intrinseche* del sacerdozio, sia in Cristo, che nei suoi ministri. Il loro reciproco rapporto non si riduce alla sola dimensione ascetica, nel senso — correttamente sottolineato dall'autore — che l'esercizio della missione debba essere sempre permeata dall'unione personale con Dio richiesta dalla consacrazione sacramentale ricevuta, promuovendo così l'unità di vita (pp. 127-130). La loro reciproca interrelazione fa della missione l'aspetto dinamico della consacrazione, e perciò si può parlare (anche se analogicamente) di una dimensione sacramentale dell'intera missione svolta; contemporaneamente, la consacrazione è concepita come lo sbocco sacramentale della chiamata di Dio per essere inviato, ciò che fa della consacrazione in se stessa anche un evento missionario. Non esiste, in sostanza, una consacrazione isolata dalla missione, allo stesso modo che non si può pensare alla missione svincolata dalla consacrazione. Anche se nel pensiero di McGovern è presente questa dottrina, sarebbe stato conveniente una sua più esplicita considerazione.

Ciò non toglie, comunque, gli abbondanti meriti di quest'opera, già indicati. Specialmente per le nuove generazioni di sacerdoti, ormai estranei alla problematica del passaggio dal preconcilio al postconcilio e allo schieramento fra tradizionalisti e progressisti, e più sanamente preoccupati e occupati ad arginare e superare l'onda della secolarizzazione imperante, il libro di McGovern risulterà sicuramente un utile strumento per meglio svolgere il loro ministero, senza nostalgie vuote di significato, ma affrontando le sfide dell'odierno compito missionario con decisione e ottimismo. Come conclude McGovern con le parole di Giovanni Paolo II, "*this is a wonderful time to be a priest*" (p. 302).

P. Goyret

F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità. Corso di Teologia Fondamentale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2001, pp. 444.

Ci troviamo di fronte ad un nuovo volume della recente collana “Sussidi di Teologia”, che prevede la pubblicazione di manuali delle diverse discipline teologiche a cura della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, e che ha come destinatari più immediati gli studenti del Ciclo Istituzionale. Il volume è stato presentato al pubblico nell’Aula Magna di questa stessa Università lo scorso 18 dicembre 2001. Insieme agli autori, vi ha partecipato, tra gli altri, anche Mons. Rino Fisichella, il quale, in quell’occasione, ha voluto sottolineare il profondo senso di *ecclesialità* che ripercorre le pagine di questo saggio, la cui scientificità teologica è volta al servizio della fede della Chiesa, e quindi cerca di contribuire alla crescita dell’*intellectus fidei*.

Gli autori avevano già messo per iscritto il frutto della loro pluridecennale esperienza docente nella precedente *Teologia Fondamentale* (Apollinare Studi, Roma 1997, 406 pp.), a suo tempo recensita su questa stessa rivista (cf. 12 [1998], 240-242), che servì da base per la posteriore versione in spagnolo, riveduta ed ampliata, *Revelación, Fe y Credibilidad. Curso de Teología Fundamental* (Palabra, Madrid 1998, 615 pp.). Tre anni dopo vede la luce la traduzione italiana di quest’ultima edizione, che a sua volta presenta alcuni cambiamenti, accogliendo sia la bibliografia più recente ed i nuovi documenti magisteriali, tra i quali spicca l’enciclica *Fides et ratio*, sia le proposte di miglioramento pervenute in questi anni ai due autori.

Come già sottolineato da Tanzella-Nitti nella recensione cui abbiamo fatto riferimento sopra, a differenza di altre pubblicazioni analoghe apparse negli ultimi decenni, è caratteristico di quest’opera non voler pretendere di offrire una propria “visione” della fondamentale, bensì sviluppare una trattazione dei concetti di base di questa disciplina, che sono appunto la Rivelazione, la fede e la credibilità, secondo il duplice movimento dogmatico e apologetico ormai consolidato, il quale determina la sua struttura portante. Questa caratteristica è consona con la finalità eminentemente didattica del volume, che privilegia la chiarezza e completezza espositiva sulla pretesa di originalità, tipica di altre opere, la cui struttura di trattato sistematico originale potrebbe alle volte renderle meno adatte per l’insegnamento proprio del Ciclo Istituzionale. Questo non significa che gli autori non prendano in considerazione le abbondanti riflessioni e progressi teologici degli ultimi tempi, ma cercano di inserirli nella corrente della tradizione viva della Chiesa.

Come già accennato, il saggio è diviso in due grandi parti, di estensione paragonabile. La prima, “Dogmatica fondamentale”, studia in nove capitoli successivamente le nozioni di Rivelazione (capp. I-V, redatti dal prof. Ocáriz), e di

fede (capp. VI-IX, scritti dal prof. Blanco e in parte anche da Ocaíz). Rispetto alla prima edizione italiana, il materiale è sostanzialmente il medesimo, organizzato però in un modo un poco diverso per quanto riguarda la struttura dei capitoli. La novità principale sta nell'inserimento di un'introduzione iniziale al concetto di rivelazione, nonché nel dovuto aggiornamento della bibliografia e dei riferimenti, come si è detto prima, ai recenti documenti magisteriali, con una speciale attenzione all'enciclica *Fides et ratio*. Quest'ultima novità non era presente nell'edizione spagnola del 1998, già in corso di stampa quando quei documenti furono resi pubblici.

La seconda parte, "Fondamenti di Apologetica", interamente dovuta al Prof. Blanco, presenta maggiori novità, sia nella struttura dei capitoli sia nella stesura del testo. In questa parte il tema è la credibilità del cristianesimo, e viene introdotta con un lungo capitolo sull'oggetto e la storia dell'Apologetica (cap. X), di nuova redazione. Poi segue un piccolo capitolo sulla credibilità della Parola di Dio nell'Antico Testamento (cap. XI), che serve di preparazione per il grande tema della credibilità di Gesù di Nazaret (cap. XII), dove si sviluppa con più ampiezza quello che si è venuto a chiamare la cristologia fondamentale, e che ha la sua logica continuazione nell'ecclesiologia fondamentale (cap. XIII), cioè lo studio della credibilità della Chiesa fondata da Gesù. In questi capitoli si offrono gli stessi contenuti della prima edizione con ritocchi di struttura. Il saggio si chiude con un capitolo di carattere sintetico (cap. XIV), in cui si offre una riflessione d'insieme sugli stretti rapporti che intercorrono fra le tre nozioni chiave della teologia fondamentale -Rivelazione, fede e credibilità-, che sono state sviluppate prima nella loro singolarità. Qui si raccolgono materiali dispersi della precedente edizione con altri di nuova redazione. C'è da notare il meritevole sforzo del prof. Blanco per accogliere e trasmettere in un linguaggio accessibile le difficili questioni epistemologiche e antropologiche tipiche della riflessione teologica del secolo scorso, sostenendo un personalismo aperto alla dimensione metafisica e quindi alla trascendenza.

Per ultimo, possiamo segnalare alcuni aspetti formali del libro che contribuiscono al suo uso didattico. Da una parte, il testo viene presentato in due caratteri tipografici diversi, a seconda dell'importanza dell'argomento; dall'altra, si dà una bibliografia di base all'inizio di ogni capitolo, ben curata e aggiornata; inoltre, alla fine del volume si offre una bibliografia con opere recenti in italiano di utile consultazione per chi voglia approfondire ulteriormente determinati argomenti.

In definitiva, pensiamo che questo corso di teologia fondamentale, che si avvale dell'esperienza docente degli autori e gode di un profondo senso di eccellenza, è destinato ad offrire un proficuo servizio alla fede della Chiesa, non solo allo studente specializzato, ma anche al credente che voglia introdursi in questa disciplina teologica per essere più in grado di "rendere ragione della speranza" (1

Pt 3,15); e addirittura a chi, non condividendo l'esperienza di fede, cerchi di capire meglio le ragioni del cristianesimo.

S. Sanz

A. PITTA, *Lettera ai Romani* («I Libri Biblici: Nuovo Testamento», 6), Paoline, Milano 2001, pp. 630.

Il commento del prof. Pitta alla Lettera ai Romani, il documento più importante del pensiero paolino, è il primo fatto da un esegeta italiano dei nostri tempi. Il volume fa parte della nuova collana di commenti biblici, promossa dalle Edizioni Paoline, che ha la caratteristica di presentare dei commentari a tutti i libri sacri, o per dirlo con le parole degli editori, del Primo e del Nuovo Testamento. Finora sono apparsi, oltre al presente volume, i commenti a Galati (Vanhoeye), alla 1 Corinzi (Fabris, direttore della sezione del NT) e di recente alle lettere di Pietro e Giuda (Mazzeo).

Già dall'inizio l'A. riconosce che non si tratta di un lavoro facile, trovandosi di fronte ad un documento irto di conflittualità e ricco di argomenti diversi e svariati, fra i quali non è facile trovare a volte un filo conduttore. Come metodo e quasi come chiave d'interpretazione il prof. Pitta propone la *retorica letteraria* che certamente non si identifica con il *Rhetorical Criticism* della scuola anglosassone e nemmeno pretende di applicare all'epistolografia tutti i principi e i punti di vista che si impiegano nel discorso orale, pur riconoscendo che la lettera è una forma di dialogo. Questo non vuol dire che si cerca una struttura retorica a qualsiasi costo; anzi, l'A. respinge, ad esempio, le proposte su una struttura chiasmica o circolare a proposito di 5,12-21 (il peccato originale) e preferisce rispettare la composizione parallela, delineata sulle tre linee tematiche che conformano l'argomentazione paolina (p. 231). Anche all'interno di questa pericope l'A. riesce a mettere in risalto la *sugkerisis* (comparazione) fra Adamo e Cristo, e la rappresentazione propopeica del peccato, visto all'interno dell'argomentazione non come una realtà naturale bensì come potenze personali che sovrastano l'umanità, come forze maligne che dominano su tutti.

Nel cap. 7, davanti a uno dei passi più difficili, si ricorre alla figura retorica dell'antanaclasi per far vedere almeno un altro significato della legge, non già come Legge mosaica o insieme di comandamenti, ma come principio naturale secondo cui agire. Originali sono anche le proposte sulla dossologia conclusiva del capitolo; da una parte Pitta propone un *hysteron-proteron* che sarebbe in realtà la frase finale di tutto il ragionamento, anticipata retoricamente anche in vista del cap. 8; dall'altra suggerisce quella frase finale come un *deus ex machina* non tanto per salvare *in extremis* la logicità del pensiero quanto per confermare ciò che è avvenuto, e comprendere di più la sua portata (pp. 280-283).

L'A. dimostra nella sua esegesi non poca indipendenza di pensiero e di interpretazione davanti ai commenti classici moderni e contemporanei. Per quanto riguarda alcune pericopi che sono a volte considerate pre-paoline, egli indica che per una tale affermazione ci deve essere un'interruzione contestuale e non un semplice cambiamento di vocabolario, e soprattutto il riscontro con le fonti antiche, extrabibliche e giudaiche. Così ammette come tali 1,3-4 (l'inno cristologico), 3,25b-26a (Gesù Cristo come propiziatorio dei peccati passati), ma non la confessione di 4,25: 'consegnato per le nostre cadute, risuscitato per la nostra giustificazione', per citare alcuni esempi. Similmente l'A. prende posizione riguardo all'autenticità del cap. 16 della lettera, dove il saluto a una serie di persone che abitavano a Roma, città non ancora visitata dall'Apostolo, farebbe pensare ad un'aggiunta posteriore. Pitta dice che non ci sono delle motivazioni valide per sostenere quest'ipotesi, fra l'altro perché c'è unità testuale e stilistica fra 16,1-2 (raccomandazione di Febe) e i vv. 3-15 (l'elenco delle persone nominate). Essendo gli spostamenti nell'antichità più frequenti di quanto si potrebbe pensare, una serie di 26 nomi non sembrerebbe nemmeno eccessiva. Fra l'altro, aggiunge l'A., i contributi più recenti vanno anche in questa linea (Byrne, Donfried, Moo, Schreiner).

Riguardo ai temi della teologia, alla fine del commentario l'A. ne presenta brevemente cinque, raggruppati sotto il titolo di "messaggio teologico": il vangelo e la giustizia di Dio, Gesù Cristo e la fede, la salvezza del giudeo e del pagano, la concezione della legge e il ruolo dello Spirito (pp. 541-551). A proposito della legge l'A. riconosce che nella lettera ci sono degli accenni negativi (5,12-21; 7,1-6) e positivi (2,12-29; 3,27-31) e perciò non dovrebbe essere considerata in modo univoco. Difatti se da una parte la legge è buona, santa e giusta, dall'altra non può donare la giustificazione.

L'autore cerca di allentare la tensione affermando che secondo Romani la legge non va abrogata ma relativizzata o semmai negativizzata in quanto gli si chiede una giustificazione che soltanto Dio può donare (p. 549). Comunque in ogni passo il contesto permetterà di vedere una concezione più accurata del pensiero dell'apostolo rispetto alla legge. Se invece si paragona Romani con la lettera di Giacomo, si può notare che in questa le opere vengono considerate come derivanti dalla fede, e la cornice sarebbe quella della permanenza ecclesiologica; in Paolo invece le opere della legge sono viste nell'insieme di ciò che si richiede per raggiungere la giustificazione, e il sottofondo è chiaramente cristologico.

Ci sono diversi *Excursus* lungo il commento alla lettera; fra di essi conviene rilevare quello riguardante il rapporto opere-fede; l'A. mette in evidenza in un primo momento l'apparente contraddizione fra 2,13 ('chi compie la legge viene giustificato') e 3,28 ('l'uomo si giustifica per la fede, fuori dalle opere della legge'), considerati assieme ad altri testi neotestamentari come Gal 2,16 e Gc 2,24. Il primo testo di Rm 2,13 deve essere considerato nella prospettiva escatologica, dice



Pitta, dove si ravvisa la retribuzione divina, mentre il secondo di Rm 3,28 va inquadrato nella cornice apocalittico-cristologica, quella della salvezza in Cristo. A ciò aggiungerei l'importanza di vedere quel rapporto alla luce della nuova economia della grazia che scaturisce dalla passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo (cf Rm 4,25).

Bisogna ringraziare, inoltre, l'autore per la cura nel presentare in calce le ricorrenze neotestamentarie della maggior parte del vocabolario paolino, accompagnando spesso il testo con delle annotazioni filologiche.

Il commento è corredato da diversi indici: degli autori, di nomi e di cose, di vocaboli greci e di citazioni. Oltre a ciò offre, prima della bibliografia, un lessico biblico-teologico o, come precisa lo stesso autore, retorico-contenutistico il quale, anche se molto conciso, contempla i concetti di base sia dal punto di vista teologico che da quello dell'argomentazione retorica.

Siccome non è facile giudicare un'opera della portata di un commentario biblico, ho preferito tracciare delle linee generali a partire da alcuni esempi concreti e specifici dove, a mio avviso, si coglie meglio il pensiero e la metodologia dell'Autore.

All'inizio del commento Pitta offre tre realtà che fungono da punti di riferimento allorché si considera un'opera di questo stile: l'impostazione della lettera da parte dell'autore, l'*ethos*, l'atteggiamento del lettore, il *pathos*, e il testo stesso, il *logos*. A mio avviso l'A. ha saputo armonizzare questi tre vettori interpretativi dando un apporto valido per conoscere la teologia dell'apostolo nel documento più denso del suo epistolario.

B. Estrada

A. SCOLA, *Il mistero nuziale, 2: Matrimonio-Famiglia*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 2000, pp. 212.

Come era stato annunciato dall'Autore nel primo volume (cf. la mia recensione in «Annales theologici», 13 [1999], 630-633), il secondo, pubblicato due anni dopo, affronta alcuni temi di carattere monografico sul matrimonio e sulla famiglia. È diviso in dieci capitoli, raggruppati in due parti, a cui si aggiungono due appendici.

La prima parte, col titolo «Il mistero nuziale e i mutamenti culturali: Compiti del Matrimonio-Famiglia», comprende quattro capitoli. Nel primo (pp. 13-29), su «Matrimonio-famiglia e crisi della libertà», si descrive dapprima la crisi della libertà nella civiltà cosiddetta postmoderna; crisi che si manifesta nella scissione tra libertà e verità nonché nella dicotomia tra libertà personale e libertà

civile. In seguito l'Autore espone come tale crisi si manifesta nel matrimonio e nella famiglia.

Il capitolo secondo (pp. 31-41) affronta il tema del fondamento della bioetica, che nella situazione attuale sembra perso. È l'autentico umanesimo del matrimonio e della famiglia a consentirne il ricupero.

Il terzo capitolo (pp. 43-52), denso di contenuto, mette a fuoco l'educazione, compito della famiglia. Quale principio interpretativo di quanto vi espone l'Autore, segnalerei il suo convincimento che «il rapporto educativo è un evento, in quanto implica l'atto di due libertà per loro natura sempre determinate e non catturabili da calcolo alcuno» (p. 50).

Nel breve capitolo quarto (pp. 53-59), il matrimonio-famiglia viene definito, già dal titolo, come «comunione di generazioni», con espressione mutuata da Giovanni Paolo II. Al centro delle considerazioni è messo l'anziano. Il lettore, ovviamente, non può pretendere una qualche compiutezza di trattazione, tuttavia sarebbe stata gradita una disamina del concetto di comunione applicato alla famiglia.

La seconda parte porta il titolo «Il mistero nuziale: Matrimonio-famiglia alla luce dei misteri cristiani». Comincia col quinto capitolo (pp. 63-80), nel quale si espone la fisionomia del Matrimonio-famiglia tra passato e presente. L'Autore, nella sua diagnosi della situazione attuale, vi vede una grave *impasse* della riflessione dogmatica sul matrimonio, nata da un certo modo di concepire la sacramentalità come un puro *superadditum*. «Ciò spiega, come conseguenza, la scarsa attenzione prestata ad una considerazione diretta del rapporto del matrimonio col mistero di Cristo» (p. 74). Non sottoscriverei un giudizio così generalizzato. Basta esaminare l'attenzione che a tale rapporto viene data dal libro di Carlo Rocchetta, *Il sacramento della coppia: Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, e — mi si consenta — da quello mio, *Il matrimonio: Teologia e vita*, entrambi pubblicati quattro anni prima del volume che sto recensendo. Invece mi trovo d'accordo con l'Autore quando, dopo uno schizzo delle principali tematiche teologiche circa il matrimonio lungo la storia, specie nel secolo XX, constata che la teologia della famiglia è agli inizi del suo percorso.

Il capitolo sesto, il più lungo (pp. 81-104), è intitolato «L'insuperabile differenza: dall'uomo-donna a matrimonio-famiglia». L'Autore denuncia che il binomio identità-differenza è stato spesso sostituito dal binomio, del tutto innocuo, uguaglianza-diversità, che fallisce nel chiarire in profondità il significato del binomio uomo-donna. Sottopone, quindi, la differenza sessuale a una riflessione filosofica, per studiarla poi a livello teologico. Vi introduce il tema della sacramentalità del matrimonio e prende posizione su ciò che potremmo chiamare la sacramentalità originaria del matrimonio naturale: «Il matrimonio naturale non è qualcosa di significativo a prescindere dal riferimento a Gesù Cristo. [...] la sacra-

mentalità non è un'aggiunta al dato umano naturale, ma ciò che più propriamente lo spiega» (p. 97).

Nel capitolo settimo (pp. 105-122) si esamina la paternità-maternità alla luce del mistero del Padre. L'Autore dapprima considera l'eclissi della paternità nella cultura occidentale. In seguito, considera la paternità divina, che si rivela nel Figlio, in modo culminante nel mistero pasquale. Si può bene individuare una sorta di circolarità gnoseologica: attraverso l'esperienza umana della paternità-maternità nella famiglia i credenti imparano la paternità divina, la quale, a sua volta, svela il senso più profondo della paternità umana.

Il capitolo ottavo (pp. 123-136) affronta il tema della sponsalità di Cristo rispetto alla Chiesa. Al centro del capitolo è la spiritualità coniugale; intesa la spiritualità come vita secondo lo Spirito. Va capita secondo la logica dell'incarnazione e il suo archetipo è il rapporto Cristo-Chiesa. L'Autore sottolinea il disegno unitario della creazione come chiave interpretativa della comprensione del matrimonio: «Essendo la creazione solo l'inizio dell'attuarsi dell'Alleanza che in Cristo trova il suo compimento, non si dà una divisione tra una comprensione *in naturalibus* del matrimonio ed un'altra derivata dalla rivelazione» (p. 129).

Il capitolo nono (pp. 133-153) è intitolato «Lo Spirito Santo e la verità di matrimonio-famiglia». Attraverso diverse vie, riflettendo sulla natura sponsale dell'uomo e sulla situazione culturale del postmoderno, che pone le premesse per la sua radicale autodistruzione, l'Autore giunge al tema cruciale espresso con l'affermazione del Balthasar secondo cui l'amore naturale di madre-padre-figlio è un'autentica *imago Trinitatis* (cf. p. 148). Si confronta con le contestazioni fatte da Sant'Agostino e da San Tommaso d'Aquino a siffatta analogia; ma, purtroppo, non sviluppa un vero approfondimento della questione, limitandosi a dire che nella teologia contemporanea è sorto un dibattito serio che ha mostrato come sia possibile sostenere tale analogia e rimandando alla pista suggerita da Giovanni Paolo II, nella *Mulieris dignitatem*, 6-8. Il lettore avrebbe gradito che l'Autore avesse esplicitato la risposta a Sant'Agostino e a San Tommaso.

Il capitolo decimo (pp. 155-168) incentra il discorso della sacramentalità riguardo al matrimonio-famiglia sotto la luce dell'Eucaristia.

La prima appendice (pp. 171-188) riproduce un articolo di due anni prima sulla *Humanae vitae*. Il nucleo dell'insegnamento dell'enciclica si è rivelato come una difesa della dignità personalistica dell'amore umano e della procreazione. Nella lettura che l'Autore fa dell'enciclica riaffiora un concetto di differenza sessuale, determinante dell'antropologia presente nei due volumi di *Il mistero nuziale*. Per capirlo in profondità diventa illuminante come l'Autore ne veda la radicalità metafisica: «In essa [nella differenza sessuale] si esprime la legge che, all'interno della realtà contingente, l'essere ed i suoi trascendentali (uno, vero, buono) si danno sempre, in unità duale» (p. 178). Tale radicalità si manifesta anche nell'affermazione secondo cui «il matrimonio e la famiglia diventano fattori

essenziali perché il soggetto spirituale possa compiersi come *persona*» (p. 180, il corsivo è dell'originale). A scanso di equivoci, l'Autore precisa in nota: «Il caso della verginità per il Regno non sminuisce la validità di questa affermazione proprio perché rappresenta la *variante* più significativa del mistero nuziale in cui si attua, per grazia, una forma di amore sponsale» (p. 180, nota 25). Questo ricorso esclusivo alla differenza sessuale e all'amore sponsale mi lascia perplesso. Chi non si sposa, non per ragioni egoistiche, ma nobili, come, ad esempio, per curare un parente malato o disabile, non sarebbe in grado di compiersi come persona?

La seconda appendice affronta il tema del fidanzamento quale dono e impegno in preparazione al matrimonio.

Alla fine della mia precedente presentazione del primo volume di quest'opera, concludevo che numerosi erano gli spunti di riflessione offerti ai lettori per progredire nel faticoso cammino del rinnovamento dell'antropologia teologica. La conclusione vale per il secondo volume, ma estendendo il progresso anche alla teologia del matrimonio e della famiglia.

A. Miralles

M. TÁBET, *Introduzione al Pentateuco e ai libri storici dell'Antico Testamento. Manuale di Sacra Scrittura*, («Sussidi di Teologia»), Apollinare Studi, Roma 2001, pp. 401.

Il prof. M. Tábet, ordinario di esegesi biblica e di storia dell'esegesi presso la Pontificia Università della Santa Croce presenta un nuovo manuale di *Introduzione al Pentateuco e ai libri storici dell'Antico Testamento* con l'intento di «offrire ai professori, studenti ed in genere a quanti s'interessano allo studio della Bibbia, un quadro, il più possibile aggiornato, della situazione nel campo degli studi biblici» (dalla presentazione del volume). Si tratta di un'apprezzabile opera di sintesi che non ha la pretesa di formulare nuovi modelli letterari e teologici riguardanti la formazione letteraria del Pentateuco, ma alla luce degli orientamenti emergenti dal dibattito di questi ultimi anni (cf. i recenti lavori di J. Blenkinsopp; A.F. Campbell - M.A. O'Brien; R.N. Whybray; E. Zenger; J.-L. Ska; A. Rofé), recepisce la complessità dello stato della ricerca scientifica e offre una visione globale della materia, dedicando «una particolare cura al contenuto, alle caratteristiche e alla struttura propria di ogni libro ed insieme evidenziare le grandi linee teologiche che costituiscono come l'asse o il cardine della storia salvifica» (p. 6).

Frutto di una pluriennale esperienza didattica, consolidata da una profonda ricerca scientifica e dall'impiego di un valido ed equilibrato metodo ermeneutico, l'opera di colloca nell'orizzonte del genere manualistico facendo proprie le esigenze di rileggere criticamente e in forma unitaria l'itinerario del Pentateuco e dei

libri storici dell'Antico Testamento. Lo sviluppo del volume segue la successione del canone cattolico ed offre una adeguata presentazione storico-contestuale, letteraria e teologica dei libri presi in esame con utili approfondimenti esegetici, secondo un'articolazione tripartita che riassume le collezioni letterarie: la Prima Parte: «Il Pentateuco», la Seconda Parte: «La storia deuteronomistica» e la Terza Parte: «La storia del Cronista e gli altri libri storici dell'Antico Testamento».

La Prima Parte: «Il Pentateuco» consta di tre capitoli, nei quali si riassumono le questioni introduttorie alla letteratura della *Torah* e il complesso dibattito storico sulla sua formazione letteraria (pp. 19-67); l'impianto tematico-narrativo della Genesi, «libro delle promesse», elaborato mediante una circoscritta lettura analitica delle principali sezioni letterarie con significativi approfondimenti esegetico-teologici (pp. 70-146); il percorso «dall'Esodo al Deuteronomio» che presenta la costituzione del popolo d'Israele attraverso l'itinerario teologico dei singoli libri, di cui si propone il quadro storico, la struttura letteraria e i messaggi prevalenti (pp. 148-206). In questa prima parte colpisce soprattutto la capacità dell'autore di sintetizzare le grandi questioni letterarie, facendo emergere gli orientamenti della ricerca scientifica e le istanze che si vanno affermando dopo il graduale superamento della teoria documentaria. Rileva conclusivamente il prof. Tábet: «L'orientamento odierno sembra non essere più di tipo meccanicistico, ma "genetico", con l'introduzione di interessanti approcci. Tale metodo costituisce un modello che paragona la formazione del Pentateuco alla crescita di un essere vivente, che assimilando nuove forme ed arricchendosi attraverso un itinerario variegato di riletture perviene alla piena maturazione» (p. 65).

La Seconda Parte: «Storia deuteronomistica», preceduta da un'essenziale inquadratura dello *status quaestionis* relativo alla tradizione D (pp. 209-213), si articola in due capitoli, che ricoprono l'intero arco storico che va dall'ingresso di Israele nella terra promessa all'esilio in Babilonia. Il primo capitolo offre la presentazione di due libri storici: Giosuè che narra «la conquista della terra di Canaan» come compimento della promessa (pp. 216-230) e Giudici, in cui si possono intravedere i primordi della storia religiosa del popolo d'Israele (pp. 231-241). Il secondo capitolo espone «l'istituzione e lo sviluppo della monarchia» analizzando le vicende narrate nell'opera di Samuele (pp. 244-258) e il successivo sviluppo degli eventi e dei personaggi presentati secondo il percorso deuteronomistico di 1-2 Re (pp. 259-271). L'autore intende mettere in evidenza come il disegno storico-narrativo delle opere considerate in questa sezione segue una chiara linea teologica progressiva che si collega da una parte alle promesse dell'alleanza e dall'altra all'annuncio messianico fatto a Davide (2Sam 7; cf. Sl 132; 89). Così le vicissitudini politiche e religiose rielaborate in forma compilatoria nei libri dei Re si evolvono secondo il principio teologico della fedeltà/infedeltà all'alleanza che Jahwe ha stipulato con Israele.

La Terza Parte: «La storia del Cronista e gli altri libri storici dell'Antico Testamento» raggruppa in tre capitoli la presentazione della variegata letteratura che si contestualizza nel periodo post-esilico. Il capitolo I presenta succintamente l'itinerario storiografico di 1-2Cr (pp. 281-290) e gli avvenimenti della ricostruzione nazionale post-esilica ad opera di Esdra e Neemia (pp. 291-301). Nel capitolo II si passa all'analisi di 1-2Mac e del contesto problematico dell'epoca seleucida culminata con rivolta maccabaica del II secolo aC (pp. 304-322). Infine il capitolo III mette insieme la presentazione di quattro scritti di carattere didattico-didascalico, contrassegnati di un essenziale indirizzo sapienziale e religioso, Rut (pp. 325-333), Ester (334-343), Tobia (pp. 344-354) e Giuditta (pp. 355-362). Quest'ultima sezione mette in luce la varietà della produzione teologico-letteraria del periodo post-esilico, segnata dal dissolvimento dell'identità nazionale ebraica e da una crescente matrice giudaica presente nella spiritualità e nel suo propaggine etico-religiosa. Così nell'opera del cronista si sottolinea l'affermarsi dell'ideale religioso-nazionalista come conseguenza della rilettura cultica del ruolo del popolo eletto e della sua ricostruzione, mentre nella letteratura maccabaica viene esaltata la fedeltà allo jahwismo e la purezza della tradizione dei padri. Infine nelle quattro preziose composizioni didattico-didascaliche si richiamano elementi propri dell'ideale religioso ebraico: la fedeltà al progetto provvidente di Dio (Rut), la responsabilità umana nella costruzione della storia guidata da Dio che cambia le sorti (Ester), la fiducia nella presenza di Jahwe che difende i deboli e gli umili (Giuditta), la giustizia che nasce dall'obbedienza alle leggi del Signore e che apre al credente la strada della sapienza e della vita (Tobia).

Corredata da un'utile appendice che raccoglie un quadro cronologico dell'Antico Testamento (pp. 365-368), le cartine di Israele e alcune utili planimetrie (pp. 369-375), e da una ampia rassegna bibliografica (pp. 377-394), la fatica del prof. Tâbet si apprezza in modo particolare per tre ordini di motivazioni. In primo luogo va considerata l'abilità metodologica con cui l'esegeta di origine libanese ha sapientemente tessuto il volume, nel quale riesce a coniugare l'inquadramento della complessa ricerca letteraria con le prospettive di teologia biblica contenute nei singoli libri, evitando il rischio di una frammentazione tematico-argomentativa, che non raramente induce gli studenti alla dispersione e alla confusione. Un secondo aspetto da rilevare è costituito dalla versatilità e dalla chiarezza stilistico-comunicativa dello scritto, che si avvale della lunga esperienza svolta dall'autore nel versante accademico e conferma l'idea che il testo non è nato a tavolino, ma è il risultato di una meditata e verificata frequentazione didattica. Infine l'apprezzamento per l'opera nasce dalla constatazione della profondità teologico-spirituale che traspare dall'analisi esegetica e dalla valutazione complessiva dei profili dei singoli libri. Destinata all'ambiente universitario per la formazione dei futuri pastori e di quanti affrontano il curriculum accademico degli studi teologici, siamo persuasi che la presente *Introduzione* possa rispondere adeguatamente alle esi-

genze di una integrale conoscenza dei testi biblici e della loro composizione, nella piena fedeltà alle indicazioni magisteriali e soprattutto alla domanda culturale e religiosa che nasce dal cuore dell'uomo del nostro tempo.

G. De Virgilio

L. THUROW, *La costruzione della ricchezza. Le nuove regole per gli individui, le società e le nazioni nell'economia della conoscenza*, Il Sole-24 Ore, Milano 2000, pp. 280.

La nuova economia interpella fortemente la riflessione etica con i molti elementi di novità che essa contiene e le forti ambiguità di cui è portatrice. In questo contesto, esiste una certa tendenza a considerare la problematica in termini estremistici: o l'economia globalizzata è giusta e porta in sé la propria giustificazione etica per il fatto di produrre benessere nel modo più efficiente possibile, o è ingiusta e allora bisogna creare un'altra economia parallela, chiamata sovente con l'aggettivo di "economia etica". La riflessione teologica non rimane indifferente di fronte a questi fenomeni, né si chiude nella ripetizione di vecchie formule né si ferma ai principi permanenti del pensiero sociale. Tuttavia, il primo passo necessario per introdursi nella problematica è la conoscenza della realtà a cui ci si riferisce quando si parla di globalizzazione (analisi empirica). Soltanto dopo si può procedere all'analisi di tipo etico morale.

Secondo Lester Thurow «le istituzioni internazionali attuali — il FMI, la Banca Mondiale, le Nazioni Unite, l'Organizzazione del commercio mondiale — non sono state create per occuparsi di un'economia globale [...] (e) in breve, nessuno sta per istituire un governo globale nel futuro prevedibile, a prescindere dal fatto che esso sia necessario o meno» (8). Questa osservazione è condivisa da molti altri protagonisti del mondo economico. George Soros afferma che oggi si vive in un'economia dove i movimenti di capitali sono liberi, e dove l'organizzazione politica della società globale risulta inadeguata per regolarli. I mercati finanziari sono sempre tendenzialmente instabili e gli operatori economici guidati sempre e necessariamente da interessi individuali. Gli investitori, ricorda Thurow, sono «preoccupati di preservare le loro ricchezze, tutti cercano di vendere e comprare valute per le quali non si prevedono svalutazioni. Agli ufficiali navali è insegnato che il capitano affonda con la nave. I capitalisti sono per natura vigliacchi, e abbandonano la nave quando temono che la loro ricchezza sia in pericolo. Quest'istinto è scritto nei geni dell'animale capitalista. Sono stati educati per proteggere il loro capitale. La stabilità del sistema è una preoccupazione di altri» (62). Da questa realtà nascerebbe il bisogno di creare sistemi efficaci per la protezione degli interessi economici comuni a cominciare dalle regole del mercato del

denaro. Un solo operatore di buona volontà non potrà mai orientare il sistema, perché il mercato finanziario è troppo grande per uno solo. Non bastano comportamenti individuali virtuosi, perché se un operatore si limita e gli altri no, colui che ha scelto di limitarsi è immediatamente espulso dal mercato. Bisogna cercare un limite comune. Per chi volesse rimanere legato a una visione troppo ingenua del mercato del denaro, Soros, il più famoso speculatore di questo decennio, afferma che fare soldi richiede una "totale devozione personale alla causa" in modo tale da subordinare ad essa qualsiasi altra considerazione.

La crescita economica in un contesto globalizzato dipende in primo luogo dagli atteggiamenti che si hanno riguardo al cambiamento e al rischio: «il più grande punto di forza dell'America non è la capacità di aprirsi al nuovo, bensì la capacità di sbattere la porta in faccia al vecchio» (56) «Le società dominate dalla paura non saranno mai società ricche. Le società ricche danno spazio agli individui con mentalità di esploratore. Nessuno conosce mai in anticipo né i possibili scenari futuri né la reale esistenza dei pericoli, se non è disposto a rischiare, ad avventurarsi oltre i confini esistenti e a esplorare. Qualche volta gli scettici e i paurosi hanno ragione, ma molto più spesso si sbagliano» (84). «I cambiamenti necessari raramente si limitano alla sfera economica. Oggi in tutto il mondo ci si preoccupa del fatto che Internet modificherà le culture locali e i tradizionali modelli di comportamento. Non c'è nessuna garanzia della nascita di qualcosa di migliore. Sarà semplicemente diverso. Ma è improbabile che chi è solito seguire i vecchi modelli di comportamento abbia una visione positiva dei nuovi modelli, anche se le giovani generazioni li vedono come un miglioramento» (85). «Lo scetticismo e il rifiuto di accettare l'autorità sono qualità essenziali per l'avanzamento scientifico. [...] La creatività non si sviluppa quando deve sfidare l'autorità; la creatività si sviluppa quando non c'è autorità da sfidare, quando c'è uno spazio vuoto senza ordine dove possa svilupparsi senza essere molestata. Ma per molti, uno spazio vuoto senza ordine è caos, e il caos deve essere soppresso» (105-106). «Anche se ci sono ovviamente singole eccezioni, le innovazioni tecnologiche non vengono solitamente dai ricercatori più anziani che hanno studiato le stesse cose nello stesso modo per lungo tempo. Le novità sono concepite solitamente da coloro che non hanno accettato il vecchio modo di guardare le cose» (115).

La culla del nuovo capitalismo è per Thurow un insieme di libertà, scarsa presenza dello Stato, distacco dal vecchio, disponibilità al rischio e creatività. Bisogna ricordare, aggiunge Thurow, che tutte le rivoluzioni tecnologiche ed economiche sono frutto di cambiamenti tecnici, ma sono anche frutto di condizioni sociopolitiche adatte, come fu il caso degli Stati Uniti nel secolo scorso (cf. p. 86).

Con questo panorama le economie troppo protettive non hanno futuro, e in concreto per noi «l'alta disoccupazione è il problema politicamente più urgente dell'Europa occidentale, ma il suo problema economico reale è un altro. Il pericolo reale per il futuro economico dell'Europa deriva dal fatto che si è lasciata



sfuggire gli squilibri sociologici, tecnologici e inerenti lo sviluppo, che stanno creando ricchezza altrove. Dietro al vero problema dell'Europa si cela una mancanza di agenti di cambiamento, di imprenditori, oppure, risalendo di un gradino nella scala delle cause, forse il problema è costituito dalla società che non vuole cambiare e che quindi impedisce agli imprenditori di nascere» (91). Concretamente nel campo del lavoro sappiamo che «per definizione, un'economia è l'area sulla quale i capitalisti effettuano l'arbitraggio dei prezzi e dei salari, cercando di comprare al costo più basso possibile e di vendere al prezzo più elevato possibile. Le aziende ora arbitrano il mondo. È questo che crea un'economia globale. Con l'arbitraggio globale, gli stipendi dipendono più dalla domanda e dall'offerta di lavoro su scala mondiale, e meno dalla domanda e dall'offerta nazionali. [...] Con gli stipendi non in linea con quelli del resto del mondo, non dovrebbe essere una sorpresa il fatto che le aziende non vogliono espandere l'occupazione in Europa occidentale» (95-96).

L'economia cresce dove c'è spazio per la creatività e flessibilità nel campo delle contrattazioni di lavoro. Ma l'economia dei paesi avanzati è un'economia fondata sulla conoscenza. Nel mondo delle comunicazioni globali «un ricercatore che è a conoscenza degli ultimi sviluppi del suo settore può fare passi in avanti: non perde tempo a reinventare ciò che è già stato inventato o a vagare in una selva intellettuale alla ricerca di un cammino già percorso da altri» (123). L'economia globale e della conoscenza ha una capacità di crescita illimitata perché «la soddisfazione dei bisogni non appartiene alla natura umana. A differenza di altre specie animali, noi non cessiamo di darci da fare quando siamo ben nutriti, al caldo e all'asciutto. La nostra immaginazione di ciò che potrebbe essere va ben al di là della realtà. Non c'è un limite al nostro desiderio di cose nuove» (153).

Nell'ultima parte del libro Thurow cerca di presentare alcune previsioni di tipo generale per tutta la società. La prima riguarda il futuro economico: sarà un futuro di ordine o di caos? «Affinché vi sia crescita e questa possa essere sfruttata è necessario mantenere in equilibrio ordine a caos» (227). «All'inizio l'ordine è di primaria importanza. Il problema iniziale nei paesi più poveri del mondo è l'incapacità di organizzarsi [...] L'ordine, ma un differente tipo d'ordine, è poi necessario per la seconda fase dello sviluppo: copiare per raggiungere gli altri. [...] Se si è un leader economico mondiale, fare passi avanti nella tecnologia —il terzo stadio dello sviluppo economico— richiede un ulteriore riequilibrio tra ordine e caos [...] In genere le rivoluzioni nascono dall'insoddisfazione» (232-233). La seconda questione sul futuro vuole interrogarsi sul rapporto tra individuo e collettività: «Per creare ricchezza occorre raggiungere e mantenere un certo grado di tensione e di equilibrio tra bisogni individuali e quelli della collettività. Uno dei punti deboli del capitalismo è non riconoscere la necessità di sane istituzioni, pubbliche o private. Nella teoria del capitalismo le istituzioni nascono e muoiono spontaneamente quando il mercato lo richiede. Ma nella realtà non accade così» (234-

235). Bisognerà pertanto promuovere le istituzioni necessarie per la nuova economia. Nell'attenzione al collettivo si dovrà prestare attenzione al errore socialista perché «il socialismo non ha mai capito come uccidere i propri dinosauri: si è limitato a continuare a sprecare risorse sino a quando il sistema è collassato» (236). Infine, si chiede se lo sviluppo economico futuro sarà un fatto di competizione o di cooperazione. In questo caso «la storia insegna che la sola competizione individuale senza nessuna cooperazione comunitaria non funziona» (240).

L'analisi economico presentato in modo suggestivo dal professore Thurow si completa con alcune osservazioni di tipo sociologico e di tipo etico. Per esempio lì dove afferma che «ciò che ognuno di noi sa istintivamente — e cioè che i ricchi non sono infelici — è confermato dalle indagini delle moderne scienze sociali: più una persona è ricca, più è felice.» (14). Forse è accettabile dire che «la ricchezza è sempre stata determinante nella gerarchia sociale, ma si è trasformata sempre più nell'unico elemento di valutazione del merito personale» (15). Meno universale sembra la conclusione che assicura che «poiché l'acquisizione di ricchezza ha completamente oscurato altre forme di successo umano, i giovani di talento ambiziosi focalizzano sempre più la loro attenzione su quell'obiettivo» (15). Può darsi che questo sia il caso della maggioranza dei giovani, ma è questo un dato per tutti e in tutte le circostanze e per tutti gli aspetti della vita e a qualsiasi prezzo? Le generalizzazioni si rendono pericolose se da esse si traggono teorie o proposte per l'organizzazione della società.

Più pesante, a nostro giudizio, diventa quest'altra idea sulla società: «Che valore hanno i figli? In una società industriale urbanizzata, essi sono senza dubbio economicamente meno preziosi e più costosi che in una povera comunità rurale. Perciò la famiglia media ne ha molti meno. Quali scelte collettive e personali saranno fatte? Se tutti devono avere un'elevata qualità di vita, esistono limiti alla dimensione massima della popolazione in un dato momento. Ma l'esperienza ci insegna che non è necessario imporre tali limiti, se le persone diventano consapevoli dell'esistenza migliore che possono avere con una famiglia più piccola. La tecnologia ci permette di controllare la dimensione della famiglia e di limitare le pressioni ambientali che derivano dalla crescita della popolazione, a patto che lo desideriamo» (182). Tutto per concludere che «dato che ci stiamo arricchendo a livello individuale e collettivo, ci pagheremo un ambiente migliore e avremo famiglie meno numerose» (189).

Queste ultime affermazioni dimostrano quanto sia difficile che l'economia non diventi ideologia e che la sua specificità rimanga nel campo dell'analisi scientifica. Forse Thurow non ha voluto dare molta importanza agli aspetti etici del problema dell'economia globale, ma le sue parole dimostrano quanto sia inseparabile l'analisi economica dal giudizio di carattere etico e quanto sia urgente l'impegno della riflessione etico teologica in questo campo.

M. TOSO, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, («Sintesi e Proposte», n. 24), Centro Studi Cammarata ed Edizioni Lussografica, San Cataldo - Caltanissetta 2002, pp. 95.

I mutamenti culturali in atto, tra cui la proposta e, molte volte, l'accettazione legale di atteggiamenti ripudiati come immorali fino a pochi decenni fa (aborto, eutanasia, fecondazione in vitro, ecc.), pone la questione della laicità dello Stato. Il prof. Toso affronta il tema con la sua solita profondità e chiarezza in questo volumetto, in cui si propone fare una ricerca nell'ambito della filosofia politica, tenendo conto anche delle esperienze storiche. Il libro si divide in tre parti; la prima mostra l'evoluzione della nozione di laicità, dall'illuminismo ad oggi: la laicità o secolarizzazione dello Stato contemporaneo segue un percorso diverso in America e in Europa. Gli Stati Uniti, a partire di una sostanziale benevolenza verso il fatto religioso, adottarono una vera "separazione" tra Chiesa e Stato, che comportò l'imparzialità dello Stato, la libertà di coscienza, l'uguaglianza tra le diverse confessioni, ecc.; si trattò in definitiva di una laicità come metodo e non come fine. In Europa, la rivoluzione francese favorì un secolarismo aggressivo, che comportava la subordinazione e/o la strumentalizzazione della religione riguardo alla politica, il che è arrivato al suo apice con i totalitarismi della prima metà del secolo XX. Dopo la seconda guerra mondiale si sviluppò in Europa un sostanziale personalismo comunitario che, realizzando una solidarietà più conforme al principio di sussidiarietà, garantisce e stimola gli enti intermedi; in tal senso, la programmazione e la gestione della *res publica* è anche affidata ai vari soggetti della società civile, con le loro esigenze spirituali, morali e culturali, oltre che materiali; così venne superata da una parte, la subordinazione della religione alla politica, ma anche dall'altra parte si evitò la loro piena separazione, cercando una collaborazione nel rispetto della mutua autonomia. Negli ultimi tempi però tale panoramica sta cambiando lentamente ma tenacemente verso una laicità avulsa e, molte volte, contraria ai principi dell'etica naturale; certamente, spetta alle istituzioni democratiche approvare o meno le leggi che, normalmente, riflettono i valori più diffusi in una società, ma è lecito chiedersi se esistano dei valori morali irrinunciabili a cui si debbano attenere tali istituzioni pena l'involuzione sociale. Anche per la luce che offre su tale questione, le ultime pagine di questa parte spiegano la nozione di laicità sviluppata dalla dottrina sociale della Chiesa.

La seconda parte studia diversi episodi significativi della filosofia morale moderna, che ha cercato un fondamento della convivenza sociale al margine della religione. Si analizzano con brevità e autorevolezza le idee di Grozio, Hobbes, Rousseau, Kant e Bentham. La rassegna non ha soltanto un interesse storico, ma anche attuale, poiché sono concezioni che mantengono il loro influsso sulla politica odierna. Dal percorso realizzato si evince come il tentativo di giustificare la legge naturale separandola da Dio porta inevitabilmente al suo inaridimento se

non alla sua scomparsa. Le cause di tali esiti sono diverse e si alimentano a vicenda: a) la riduzione della ragione a mera ragione strumentale che si ritiene incapace di raggiungere verità metafisiche e trascendenti; b) la considerazione individualistica dell'essere umano mancante da un'intrinseca socialità, per cui la libertà personale si stima come qualcosa di illimitato, radicale e autonomo, oppure come inesistente poiché l'uomo si muoverebbe deterministicamente dalle emozioni; c) il convincimento, derivato da quanto detto, che la legge naturale sia una realtà soggettiva, a livello individuale o sociale, senza un valore oggettivo, univernale e prestatuale, sicché il suo contenuto non sarebbe incontrovertibile ma mutevole; d) la nozione individualistica dei diritti umani che, di conseguenza, non avrebbero un proprio fondamento né un criterio ultimo che possa decidere la loro verità o falsità.

L'ultima parte dell'opera recensita esamina diversi progetti di filosofia politica proposti nella seconda metà del XX secolo. In primo luogo i pensieri di matrice hobbesiana, che prendono diversi indirizzi di cui forse il più fine è quello neocontrattualista di Rawls, senza dimenticare l'etica del discorso di Habermas e Apel; più brevemente si analizzano altre correnti di pensiero: liberalismo, neoutilitarismo, ecc. Il problema di fondo di tutti questi autori è il loro *non-cognitivism* etico, vale a dire le loro carenze a livello metafisico, antropologico e morale; sicché non sono in grado di fondare e di proporre una morale pubblica vincolante né di offrire una base salda per i diritti umani e per la laicità dello Stato. Stando così le cose, è forte la tentazione di ritenere impossibile che si possa trovare un vero fondamento alla morale pubblica; tale giudizio, oltre ad essere tendenzialmente nichilista, può facilmente far prevalere dal punto di vista pratico l'egoismo degli individui. Occorre pertanto tentare la ricerca di un sostegno razionale certo per le norme morali e la loro inviolabilità. È ciò che fa il prof. Toso sulla scorta del personalismo comunitario e dell'etica tomista, che mostrano di avere più titoli di altre filosofie in voga per risolvere i problemi tipici delle società secolarizzate, democratiche e multiculturali. Il punto di partenza è la naturale apertura dell'intelligenza e della volontà umana al vero e al bene e, concretamente, a Dio come Vero e Bene supremi; tale apertura è appunto un abbozzo dell'ordine morale insito nella persona umana, che poi deve svilupparsi nella sua conoscenza e nel suo esercizio tenendo conto le circostanze storiche e la natura della libertà umana. Si tratta pertanto di un ordine morale di carattere divino e perciò universale e immutabile, ma anche di carattere autenticamente umano secondo una teonomia partecipata, e perciò conoscibile e compartecipabile da tutti.

Difatti però non tutti lo conoscono o lo approvano, perché la ragione umana ha dei limiti morali (il peccato e le sue conseguenze) e spazio-temporali (la concreta situazione, cultura, ecc. di ogni persona); in tal senso la Chiesa ha un ruolo pubblico da compiere nella ricerca della verità e nell'impegno morale. Ciò non è contrario al pluralismo, anzi lo favorisce: soltanto chi accetta la possibilità di rag-

giungere la verità è in grado di confrontarsi razionalmente — e non secondo una volontà di potenza — con i sostenitori di concezioni diverse; il vero pluralismo si realizza quando le distinte linee di pensiero si impegnano in cercare il vero mantenendo un mutuo rispetto, ammettendo la pari dignità di tutti e dialogando con un metodo razionale convinti della possibilità di acquisire tale verità. Di conseguenza lo Stato non può essere indifferente ai valori morali perché non può permettere un esercizio arbitrario o anarchico delle libertà. Nella conclusione, l'A. sottolinea che un'autentica laicità presuppone una sostanziale fiducia nell'essere umano, nella sua ragione e coscienza morale; e mostra che il debilitamento della laicità, a causa di una cultura secolaristica, richiede un forte impegno per riscoprire e diffondere un *ethos* aperto alla trascendenza; donde anche la necessità di una nuova evangelizzazione. Lo Stato si trova in condizioni di riconoscere e di mantenere la legge naturale, fondamento del diritto e della laicità, soltanto se accetta l'autorità morale delle religioni e delle Chiese.

Non si può fare a meno di segnalare la profondità di pensiero che sorregge questa opera; essa offre in più punti importanti precisazioni volte a chiarire delle ambiguità e dei pregiudizi, muovendo da presupposti chiari e giungendo a conclusioni ben argomentate. Ci sembra, infine, che si tratta di un volumetto di imprescindibile lettura per quanti sono interessati alla filosofia e all'etica della vita sociale.

E. Colom

G. VERMES, *La religione di Gesù l'ebreo*, Cittadella, («Studi cristologici»), Assisi 2002, pp. 302. Presentazione di Giuseppe Segalla (orig. ing. *The religion of Jesus the Jew*, SCM, London 1993. Traduzione di A. Rizzi).

Geza Vermes, professore emerito di studi giudaici all'Università di Oxford e già noto per i suoi studi sui manoscritti di Qumran e la sua conoscenza del giudaismo rabbinico, ha voluto con la presente opera concludere la sua trilogia su «Gesù l'ebreo», progettata quasi 30 anni fa. I primi due volumi apparvero con una scadenza di ogni dieci anni: *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels* (Collins, London 1973; trad. it. *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 1983) e *Jesus and the World of Judaism*, (SCM, London 1983). Come segnala Segalla nella sua presentazione, il piano esposto nella prefazione del primo volume fu realizzato solo in parte. Esso era stato concepito come una trilogia che trattasse successivamente in ognuna delle tre opere, rispettivamente, lo scenario l'attività e la presentazione della figura di Gesù, del suo autentico messaggio, e del modo in cui l'uomo Gesù fu accolto

come Cristo-Dio nella fede cristiana; in realtà, il secondo volume corrisponde a quello pubblicato adesso come terzo, mentre il terzo del piano originario corrisponde al breve epilogo incluso in questo terzo volume come capitolo ottavo: «la religione di Gesù e il cristianesimo» (pp. 258-266). Il secondo volume, invece, poco unitario, raccoglie una serie di articoli attorno al tema in questione che Vermes aveva precedentemente pubblicato.

Nell'opera che presentiamo, dedicata quindi al messaggio di Gesù, dopo un capitolo iniziale di carattere introduttivo sulla sua persona e il suo vangelo, l'autore disamina nei sette capitoli seguenti il rapporto di Gesù con la legge (c. 2), la sua autorità scritturistica e carismatica come maestro (c. 3), il suo insegnamento in proverbi e parabole (c. 4), il suo concetto di regno di Dio (c. 5), l'insegnamento di Gesù sul Padre (c. 6), la dimensione religiosa di Gesù (c. 7) e, infine, il rapporto fra la religione di Gesù e il cristianesimo (c. 8). Completano l'opera la lista di abbreviazioni, una bibliografia scelta, l'indice dei nomi e l'indice delle citazioni bibliche. Sul genere letterario utilizzato dall'autore, egli stesso specifica nella sua prefazione (pp. 15-17) che, come i due libri precedenti, si tratta di una lettura personale dei vangeli sinottici, che non intende entrare in un dialogo sistematico con le proposte di altri autori, le cui opinioni vengono citate soltanto quando esse lo hanno ispirato o sollecitato a un dibattito. È quindi un'opera rivolta al grande pubblico e indirettamente al mondo dei biblisti o dei teologi.

Ciò che tuttavia, a nostro avviso, caratterizza lo studio di Geza Vermes, dando ragione alla sua impostazione globale, è fondamentalmente il criterio metodologico adoperato tacitamente ma inflessibilmente dall'autore, che gli serve come un vaglio per poter forgiare la sua idea del «Gesù ebreo» distinguendo nei vangeli ciò che ritiene autentico da ciò che non lo è. Esso potrebbe ricevere la seguente sintetica formulazione: «Ciò che corrisponde all'ambiente ebraico è autentico, mentre ciò che non vi corrisponde non lo è». Un criterio che come si sa è condiviso sostanzialmente da quella corrente esegetica che si è convenuto denominare «the third question», cioè la «terza ricerca su Gesù». Se però l'applicazione di un tale criterio metodologico può servire ad evidenziare l'ebraismo di Gesù, mostrando le tracce comuni con il giudaismo del suo tempo, certamente esso corre il pericolo di oscurare quasi del tutto la sua novità e originalità, sia della sua persona che del suo messaggio. Gesù diventa al massimo una figura affine ai tanti altri maestri carismatici del suo tempo, differente soltanto per il modo peculiare d'interpretare la Legge all'interno delle diverse correnti del giudaismo. Difatti, nel suo primo libro, Vermes aveva presentato Gesù sullo sfondo di due note figure carismatiche del suo tempo, i rabbini galilei Honi e Hanina ben Dosa, vissuti rispettivamente nel sec. I aC e nel I dC. Se la fine di Gesù fu diversa ed egli patì la condanna a morte come «re dei giudei», sarebbe stato, secondo l'autore, semplicemente per un tragico errore, quello soprattutto di aver provocato «una rissa nel Tempio rovesciando la tavola dei mercanti»: «Egli morì in croce per aver

fatto la cosa sbagliata (causato un certo scompiglio) nel luogo sbagliato (il Tempio) al tempo sbagliato (appena prima di Pasqua). È qui la vera tragedia di Gesù l'ebreo» (p. 16). Un'opinione a cui Vermes concede un'importanza particolare (l'unico tema teologico accennato nella breve prefazione) ma che certamente fu sottomesso a suo tempo alla critica degli studiosi. Tale opinione è tuttavia coerente con la figura di Gesù che Vermes costruisce grazie al criterio metodologico di discernimento assunto.

Nell'ultimo capitolo della sua opera, Vermes affronta il tema del rapporto, o meglio della contrapposizione, fra la religione di Gesù (che lui ricava quasi esclusivamente dai vangeli sinottici con solo alcuni elementi marginali del vangelo di Giovanni per quanto riguarda il contesto storico) e la religione cristiana, la cui origine risalirebbe fondamentalmente a Paolo, il cui pensiero Vermes interpreta in chiave bultmanniana. Paolo avrebbe portato avanti quella «migrazione del cristianesimo dal mondo ebraico al mondo greco-romano» interferendo «drasticamente e ulteriormente con la religione di Gesù» (pp. 262-263). Dal Credo Niceno-Costantinopolitano stabilito dalla Chiesa in epoca successiva, asserisce Vermes, il Gesù storico non avrebbe avuto difficoltà nell'accettare la prima strofa (la confessione in un Dio Padre onnipotente e creatore) e l'ultima (la fede nella risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà), il resto lo avrebbe senza dubbio disorientato, perché avrebbe ben poco a che fare con la religione che lui avrebbe predicato e praticato (cf pp. 258-260). Prima Giovanni, con la sua dottrina sulla Parola eterna diventata carne, e poi soprattutto Paolo, con il suo insegnamento sulla morte, riconciliazione e risurrezione, avrebbero dato forma a quell'immagine di Cristo che la Chiesa confessò nei secoli successivi. Il cambiamento operato avrebbe costituito un'«edizione riveduta e corretta del messaggio di Gesù» che comporterebbe uno «slittamento totale nel pensiero religioso» (p. 262). «Gli occhi di Gesù erano fissati su Dio e sul suo Regno, quello dei suoi seguaci, in particolare di Paolo, si focalizzarono sul Signore risorto e glorificato. La pura religione teocentrica di Gesù divenne una fede cristocentrica in cui il Padre celeste non svolge praticamente nessuna funzione» (p. 262). Occorre aggiungere che per Vermes la figura di Gesù, come quella di A. Schweitzer e di E.P. Sanders, è la figura di un Gesù escatologico entusiasta, che aspetta la prossima venuta del regno di Dio.

Non c'è dubbio che nel contesto della critica storica dell'ultimo secolo l'opera di Vermes offre un contributo positivo. Al di là della prospettiva teologico-esegetica di Bultmann, che riteneva impossibile raggiungere il Gesù storico, e di quella dei fautori della «New Quest», cioè della «seconda ricerca su Gesù», influenzata anche essa da Bultmann, che enfatizzando il criterio di «discontinuità» o «dissomiglianza» avevano finito per costruire una figura di Gesù scarna e atemporale, contrapposta al mondo ebraico e all'immagine di Gesù forgiata dalla Chiesa primitiva, Vermes accetta e giustifica l'esistenza storica di un Gesù ebreo, dedotta dai testi sinottici, che colloca all'interno della grande tradizione rabbinica.

In tal modo, il lettore medio che legge il libro recensito viene immerso nel mondo religioso ebraico antico, che Vermes conosce molto bene. La figura umana di Gesù e il suo insegnamento appaiono con grande concretezza, storicamente plausibili, appartenente ad uno specifico ambito storico e culturale. Soltanto che tale inserimento, così come è fatto da Vermes, risulta alla fine fuorviante, perché basato su alcuni presupposti teologici e metodologici che riducono drasticamente la complessa realtà della persona di Gesù come Figlio di Dio. Egli è costruito sulle premesse che tutto quanto oltrepassa ciò che si potrebbe aspettare da un Gesù ebreo carismatico ed escatologico ricavato dai vangeli sinottici non è autentico; che fra il Gesù dei sinottici e il Cristo di Paolo e Giovanni esiste la classica contrapposizione forgiata dalla critica liberale ottocentesca fra il Gesù della storia, ebreo, e il Cristo della fede, cristiano; e che nel cristianesimo primitivo avvenne un'evoluzione verso la divinizzazione di Gesù e verso la reinterpretazione della sua dottrina in chiave universalistica. È stato anche osservato che Vermes presuppone acriticamente una tradizione ebraica antica comune ai vangeli, a Qumran e alla letteratura rabbinica più antica, senza badare del tutto alla loro diversità e al complesso problema della datazione delle diverse fonti; ciò fa sì che non sempre gli accostamenti realizzati siano ben fondati. Questione tanto più grave in quanto le dottrine rabbiniche vengono utilizzate come criterio selettivo per individuare l'autentico insegnamento di Gesù (cf Segalla, p. 10).

In definitiva, sebbene Vermes abbia messo in luce la reale continuità esistente fra Gesù e l'ambiente storico ebraico del suo tempo, dimostrando la plausibilità storica di molti elementi del racconto evangelico su Gesù, non è riuscito a superare le debolezze della «New Quest» per quanto concerne l'ipotizzata contrapposizione, forgiata sul principio di discontinuità, fra l'insegnamento di Gesù e quello della Chiesa. Più esatto risulta invece G. Staton quando conclude che così come Gesù è stato profondamente radicato nel giudaismo del suo tempo, così il cristianesimo delle origini è fortemente ancorato all'attività del suo ispiratore (cf *Gospel Truth? New light on Jesus and the Gospel*, Valley Forge (PA) 1995).

M. Tábet

P.S. WILLIAMSON, *Catholic principles for interpreting Scripture. A study of the Pontifical Biblical Commission's "The interpretation of the Bible in the Church"*, PIB («Subsidia biblica», 22), Roma 2001, pp. XXII, 400. Prefazione di A. Vanhoye.

L'opera di Peter S. Williamson — laico sposato, convertito al cattolicesimo dopo più di 30 anni di dedizione come pastore protestante all'evangelizzazione



dentro e fuori degli EEUU — costituisce l'ultimo passo dell'elaborazione della sua tesi dottorale, discussa all'Università Gregoriana nel novembre del 2000. Primo e secondo relatore furono rispettivamente James Swetnam e Jared Wicks, noti professori della Pontificia Università Gregoriana nonché del Pontificio Istituto Biblico. Nei suoi ringraziamenti, Williamson menziona anche, con speciale riconoscenza, l'aiuto ricevuto da Albert Vanhoye, allora segretario della Pontificia Commissione Biblica, con cui mantenne un dialogo aperto su alcuni punti del documento della PCB, *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (IBC), oggetto della sua tesi. Vanhoye accettò inoltre di stendere la prefazione del volume (pp. VII-X). In essa, l'eminente studioso manifesta un profondo apprezzamento per la serietà scientifica e la completezza teologica con cui Williamson affronta la tematica proposta sui principi cattolici dell'esegesi contenuti nell'IBC.

La finalità dello studio di Williamson è stata, infatti, quella di identificare i principi d'interpretazione biblica formulati esplicitamente o implicitamente nell'IBC e di discutere il loro significato teologico-esegetico (cf p. 6). L'autore individua 20 principi, a cui dedica altrettanti capitoli del libro raggruppati in modo organico in sei parti (da I a VI). Come ben spiega Vanhoye nella sua prefazione, il termine «principio» non viene definito come una semplice sentenza, ma esso porta con sé un insieme di determinazioni, alcune generali altre particolari, che si riferiscono ad un aspetto particolare del problema dell'interpretazione (p. VII). Lo stesso autore definisce il termine «principio» come «the presuppositions and procedures appropriate to interpreting Scripture in the life of the Catholic Church». In questo senso, il volume offre una visione complessiva della tematica esaminata. Le sei parti in cui esso è diviso riguardano: il contesto dell'IBC e il principio fondante dell'interpretazione cattolica (I); l'esegesi cattolica e l'uso delle scienze umane (II); l'esegesi cattolica e la fede (III); la finalità dell'interpretazione biblica (IV); i metodi e gli approcci nell'esegesi biblica (V) e l'interpretazione nella sua realizzazione pratica (VI). Lo schema è impostato sulla falsariga dell'IBC.

In ogni capitolo, il principio esaminato è sottoposto a due classi di considerazioni: una *spiegazione* sul suo significato, sulla collocazione nel documento ed eventualmente sul suo uso nella interpretazione di alcuni testi in particolare; una *discussione* alla luce dei precedenti testi magisteriali sulla Scrittura e delle opinioni degli studiosi che hanno disquisito sull'argomento. Tale discussione si realizza all'interno di un ampio orizzonte, quindi al di là del contesto proprio dell'IBC. La metodologia seguita, si caratterizza inoltre secondo l'autore (cf pp. 4-6) per l'uso del linguaggio del documento nella misura del possibile, la formulazione del principio studiato all'inizio di ogni capitolo, la sua spiegazione e discussione in base non soltanto agli elementi contenuti nell'IBC ma con l'uso di altre diverse fonti: documenti magisteriali, consultazione dei membri della PCB, articoli sull'IBC e così via.

Come principio primario e fondante dell'interpretazione, base di tutti gli altri, Williamson stabilisce il convincimento di fede della Chiesa sulla natura della Bibbia, cioè, che essa è «la parola di Dio espressa nel linguaggio umano» e che come tale deve essere interpretata. Sebbene questo enunciato costituisce di per sé una premessa che sembra non possa essere ruscata in una sana teologia cattolica, la domanda che il lettore si pone fin dall'inizio è tuttavia se tale principio costituisce difatti la premessa primaria e inderogabile su cui innalza la sua architettura il documento dell'IBC o non è piuttosto il risultato di una riflessione personale dell'autore fondata su una conoscenza più ampia della teologia cattolica. Comunque sia, interessa sottolineare che, come principio complementare di una tale affermazione, Williamson non dubita nello stabilire — ciò che in sé a noi sembra corretto — che nella Scrittura sia i concetti che le parole (*the thought and the words*) si devono attribuire parimenti e nel contempo (*at one and the same time*) a Dio e all'autore umano. L'autore enfatizza inoltre il fatto che il testo canonico nella sua forma finale è ciò che costituisce l'espressione della parola di Dio. Per questo motivo, poiché la Scrittura è la parola di Dio, essa compie una funzione fondante, di supporto e di riferimento critico per la Chiesa, la teologia, la predicazione e la catechesi (cf pp. 28-40).

Da questo primo principio — ovvero, dal fatto che le parole umane della Scrittura sono allo stesso tempo parole di Dio e che, quindi, le une e le altre possono essere in qualche modo distinte ma non separate —, l'autore ricava una doppia serie di principi interpretativi. In quanto il linguaggio della Bibbia è un vero «linguaggio umano», formulato in un determinato contesto letterario, socio-culturale, religioso e storico, l'interpretazione biblica deve avvalersi nel suo avvicinamento al testo biblico di tutto quanto serve alla decodificazione di un tale linguaggio, quindi, dei metodi scientifici e degli approcci utilizzati nelle diverse scienze umane (cf pp. 41-45). Williamson esamina pertanto nei quattro capitoli successivi della Parte II i principi che riguardano il rapporto fra l'esegesi cattolica e le scienze umane (c. 2), la storia (c. 3), la filologia e l'analisi letteraria (c. 4) e l'ermeneutica filosofica contemporanea (c. 5). Dall'altro versante però, in quanto la Scrittura è «vera parola di Dio», l'esegesi biblica deve tener conto di un'altra serie di principi di carattere teologico (Parte III). Essa deve procedere innanzitutto alla luce della fede; di quella fede di cui l'unico datore è l'unico e medesimo Spirito con cui furono scritti i testi sacri e che, pertanto, si trova in continuità con quella degli autori biblici, costituendo di conseguenza la precomprensione necessaria per una corretta interpretazione (c. 6). Ciò significa che l'esegeta deve situarsi all'interno della grande comunità di fede che è la Chiesa, svolgendo la sua missione in solidarietà con i diversi carismi che lo Spirito vi distribuisce, alla luce del mistero pasquale di Cristo e in conformità con la viva Tradizione della Chiesa (cc. 7-10). L'autore conclude questa terza parte segnalando che fine dell'interpretazione biblica è la spiegazione del messaggio religioso della Scrittura con la

dovuta attenzione alla dimensione pastorale dell'esegesi (c. 11). I seguenti capitoli (cc. 12-20) completano la prospettiva precedente stabilendo in base all'IBC alcuni principi concernenti la questione dei sensi biblici (cc. 12-14), i metodi e approcci utilizzati nell'esegesi biblica (cc. 15-16) e la dimensione pratica dell'interpretazione, con un accento particolare alla relazione fra l'esegesi e le altre discipline teologiche nonché al problema dell'attualizzazione e dell'inculturazione del messaggio biblico (cc. 17-20). Il volume include una conclusione con una agenda per discussioni posteriori e la segnalazione di sfide ancora esistenti nell'ambito della teorizzazione esegetica (pp. 327-338), un'appendice che raccoglie i principi d'interpretazione stabiliti lungo l'opera, un'ampia bibliografia di quasi 30 pagine (349-378), l'indice (purtroppo appaiono uniti indistintamente l'indice di materia e quello di autore) e un glossario. Il tutto risulta ben presentato, scritto con un linguaggio chiaro e preciso, con solo qualche piccola errata facilmente identificabile (cf p. XVII, il Glossario si trova nella p. 391 non nella 3911). In particolare, risultano essere stimolanti le segnalazioni di sfide e i problemi aperti che l'autore formula non soltanto nelle conclusioni ma anche in altri momenti dell'opera (cf pp. 248-251).

L'ampiezza del volume e la molteplicità dei temi trattati non permette una riflessione critica puntuale nel limite di una recensione come la presente. Nel suo insieme, comunque, l'opera trova un nostro consenso altamente positivo. Se l'autore avesse consultato la nostra opera *Teologia della Bibbia. Studi di ispirazione ed ermeneutica biblica*, Armando (Studi di teologia 7), Roma 1998, avrebbe trovato altri punti d'accordo — molti — e qualche altra divergenza piuttosto marginale con le mie opinioni oltre a quelle citate nel suo libro. Su questo non vorrei soffermarmi per lasciar spazio a una considerazione più generale. Faccio tuttavia una breve osservazione riguardante la complessa questione del senso letterale della Scrittura. Se, come afferma l'IBC, il senso letterale è «quello espresso direttamente dagli autori umani *ispirati*» (sottolineatura mia) e, quindi, come sembra riaffermare Williamson diverse volte, esso non si può ridurre soltanto a quello che l'autore umano in quanto tale avrebbe potuto intendere, non si capisce perché allora asserisce che nella determinazione del senso letterale «literary and historical sciences provide the tools for this task», e si aggiunga: «it may be noted that the consultation of other theological sources does not play a role in the determining the literal sense» (p. 167). Sebbene, infatti, non sia un problema risolto la determinazione delle implicazioni ermeneutiche dell'«ispirazione biblica», questa, se non viene banalizzata, ha un effetto sulla comprensione dell'agiografo e sul significato del testo biblico che colloca tale significato in una dimensione che va molto al di là delle possibilità della sola ricerca storico-letteraria. Per questo motivo, come è noto, la DV 12 segnalava con molta precisione, in riferimento all'interpretazione biblica e al senso letterale, che, oltre ai generi letterari e al ricorso di altre applicazioni proprie della ricerca umana del significato di un testo qualsiasi, «per

scoprire con esattezza il senso dei sacri testi», si doveva «badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenendo debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e della analogia della fede»; cioè, ai criteri teologici della ricerca biblica.

Passando all'accennata riflessione più generale, Williamson ritiene come merito particolare del suo lavoro il fatto di essere stato il primo volume scritto per un solo autore dedicato all'analisi dell'IBC e il primo studio realizzato in tempi recenti che propone un insieme di principi relativi all'interpretazione cattolica (cf p. 8). Se il primo motivo non è di per sé significativo, poiché un'opera scritta da diversi autori può essersi arricchita da una molteplicità di vedute e di prospettive che facilmente sfuggono ad un solo autore, più valido è il secondo motivo. Infatti, l'esegesi cattolica moderna avverte in modo imperioso il bisogno di una precisa chiarificazione dei suoi principi costitutivi alla luce della natura dell'oggetto in studio, sia per una più corretta armonizzazione delle prospettive scientifiche e teologiche che devono accompagnare il suo lavoro, sia per una più fruttuosa proposta del messaggio biblico alla comunità ecclesiale, che muova alla ricerca della salvezza che solo Cristo può offrire. Occorre precisare però che, nonostante la validità e l'ampiezza della sua ricerca, difficilmente l'opera di Williamson si può ritenere del tutto pionieristica in tale materia. L'ampia bibliografia citata dall'autore lo mette in evidenza (stranamente non vengono citati i numerosi studi di P. Grelot al rispetto). I diversi principi proposti sono stati analizzati e esaminati accuratamente da non pochi autori (Alonso Schökel, Dreyfus, Beauchamp, Brown, Childs, Grelot, i diversi collaboratori dell'opera edita da Ghiberti-Mosetto e tanti altri), sebbene, è vero, l'argomento non era stato presentato in modo così globale e articolato, con la formulazione di un numero quasi esaustivo dei principi interpretativi in tutto l'arco della tematica biblica, con grande chiarezza e precisione. Di solito gli studiosi hanno analizzato uno o l'altro aspetto del tema.

Se il carattere di sintesi globale è un pregio indiscusso dell'opera, la necessaria limitatezza in cui si è dovuto incorrere nello studio puntuale di ogni argomento è una barriera che lo stesso Williamson non ha potuto fare a meno di sottolineare. L'autore è conscio infatti che un'analisi esaustiva di ognuno dei principi sarebbe andata molto al di là della possibilità di un qualsiasi lavoro, motivo per cui il libro si presenta al pubblico come un tentativo orientato ad offrire una visione d'insieme (un'*overview*): «By design, this work provides a bird's-eye view of the forest called Catholic interpretation, rather than a detailed examination of each individual tree» (p. 9). Un certo criterio di selezione del materiale glielo offrirono le tematiche più frequentemente trattate dai recensori dell'IBC e dai critici dell'esegesi contemporanea (p. 5). Il volume, quindi, bisogna intenderlo da questa prospettiva: come una sintesi globale più che uno studio dettagliato dei diversi principi ermeneutici dell'esegesi cattolica. Per questo stesso motivo esso non è

volutamente una guida teoretica o pratica allo studio dei diversi metodi, approcci o sviluppi della filosofia ermeneutica che l'IBC analizza, così come non è un punto di riferimento che serva ad illuminare questioni quali il rapporto fra l'esegesi cattolica, protestante e ortodossa che l'IBC non ha preso direttamente in considerazione.

Rimane tuttavia un dubbio. Oltre alle osservazioni — pregi e limiti dell'opera — segnalati da Vanhoye nella sua prefazione, la domanda che si potrebbe porre all'autore sarebbe tuttavia questa: è vero che i principi e il modo in cui essi sono stati enunciati — almeno alcuni, come ad esempio il primo — così come l'intelaiatura e l'architettura dell'insieme, provengono dall'IBC (cf p. 6 & 2) oppure non sono piuttosto frutto di una riflessione più ampia sull'esegesi biblica cattolica che l'autore suppone esistente nell'IBC? Non si vuol mettere in dubbio, evidentemente, che l'IBC sia stata articolata sul supporto dei principi fondamentali dell'esegesi cattolica, così come neppure che questi principi non siano stati presenti nella teorizzazione dei diversi studiosi che collaborarono nel menzionato documento; ma ciò che non sembra del tutto evidente è che alcuni dei principi stabiliti da Williamson e soprattutto la loro articolazione provengano da una lettura immediata dell'IBC, un documento che, per la sua stessa natura, si era prefisso di prospettare una tematica molto specifica dell'esegesi cattolica, quella riguardante il problema ermeneutico. Difatti, è opinione abbastanza diffusa fra gli studiosi che l'IBC lasciò da parte molte questioni connesse con la natura della Bibbia (ad es. il significato teologico ed ermeneutico dell'ispirazione) e altre questioni analoghe per ritenerle non del tutto pertinenti alla finalità dell'IBC. Lo stesso argomento concernente i sensi biblici e l'originalità introdotta dell'ermeneutica filosofica moderna appaiono in modo abbastanza marginale. Questo fatto, come è noto, motivò, almeno in parte, l'organizzazione di un convegno promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, 16-19 settembre 1999), ideato perché venisse incontro al persistere «di problematiche aperte ed urgenti riguardo delle questioni dell'ispirazione e della verità della Bibbia, del problema del Canone, della relazione fra Antico e Nuovo Testamento e in genere dei criteri dell'interpretazione cristiana della Bibbia» (Presentazione, p. 5), quindi, che riflettesse sui principi e fondamenti dell'esegesi e della teologia biblica con un particolare richiamo ai problemi collegati con l'ispirazione. Gli Atti vennero pubblicati con il titolo *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2001).

M. Tábet

Pagina bianca

G. BORTONE (a cura di), *La provvidenza divina. Approccio pluridisciplinare*, ISSRA, L'Aquila 2001, pp. 439.

La Collana «Studi Biblici» si è arricchita di un nuovo volume, dedicato a un tema poco trattato nella produzione teologica odierna ma non meno importante, quello della provvidenza divina nella storia degli uomini. In esso si raccolgono le lezioni del 21° Corso dell'Istituto Biblico Teologico Aquilano, svoltosi quasi regolarmente tutti i martedì dal 17 ottobre al 19 dicembre del 2001. In tutto 11 lezioni, 4 sull'Antico Testamento, 6 sul Nuovo e 1 di carattere sistematico. Si sono così succedute le tematiche veterotestamentarie riguardanti la provvidenza divina nella storia di Giuseppe venduto in Egitto (don Nazareno Marconi, dell'Istituto Teologico di Assisi), la funzione provvidenziale del dolore nell'AT (Sig.ra Rosanna Virgili Dal Pra, Istituto Teologico Marchigiano, Ancona), la provvidenza divina nei salmi (P. Stanislaw Bazylinski OFM, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma), la provvidenza divina e l'amore di Dio in Sap 11,24-26 (P. Giuseppe De Carlo OFM, Studio Teologico S. Antonio, Padova) e, per il Nuovo Testamento, le analisi di cinque brani centrali — Mt 6,19-34; 1Cor 1,27-28; 1Tm 2,4; Gc 4,16, Ap 4-5, Rm 8,28-39 — sviluppati rispettivamente da don Giuseppe De Virgilio (Istituto Teologico Abruzzese-Molisano, Chieti), P. Dino Dozzi OFM (Istituto Teologico Assisi), don Giancarlo Biguzzi (PUU), Ugo Vanni SJ (PUG, PIB), P. Roberto Amici (PUU) e P. Andrea Gieniusz (PUU). Il tema teologico-sistematico ha avuto come relatore don Tonino Nitrola della PUG che ha affrontato in chiave teologica l'argomento della provvidenza divina e il senso della storia. Completano il volume la Presentazione di sua Eccellenza l'Arcivescovo Metropolita dell'Aquila Giuseppe Molinari, l'Introduzione di G. Bortone SJ sulla concezione di provvidenza divina e di antiprovvidenza in Plotino, Seneca, Man-

zioni, Lucrezio e Verga, alcune notizie biografiche sugli autori dei saggi e l'Indice generale.

Le lezioni mantengono il livello scientifico e la precisione teologica necessaria richiesta da un pubblico vario per cultura e per preparazione teologica, ma consapevole dell'inderogabile bisogno di acquisire una più alta e approfondita conoscenza della Parola di Dio attestata nella Bibbia. Come sfondo comune delle diverse relazioni si scopre un'articolata riflessione sul costante confronto esistente nella storia tra l'azione divina e la libertà umana, in cui, sebbene Dio riesce sempre a portare avanti i suoi proponimenti rivolti ai beni degli uomini, non per questo la libertà umana viene meno: questa è chiamata infatti a collaborare con il disegno divino, lasciandosi ammaestrare dalla saggezza di Dio. Il contrario sarebbe perdersi nella propria fatuità. Nulla può impedire tuttavia che Dio faccia concorrere tutto per il bene di coloro che lo amano e compiono i suoi comandamenti, come recita il noto brano di Rm 8,28-39 analizzato da A. Gieniusz: «*diligentibus Deus omnia cooperantur in bonum*».

Se N. Marconi ha intravisto l'applicazione di un tale principio al racconto della storia di Giuseppe e dei suoi fratelli, R. Virgili Dal Pra analizza come esso entra a proposito nel tema del dolore nell'AT. Nell'Antico Testamento, certamente, afferma l'autrice, «non viene spiegato il dolore come giusta retribuzione del peccato, poiché si accorge dello scandalo della sofferenza dell'innocente», tuttavia, esso acquista «un valore pedagogico, formativo». Il dolore appare come «il sentimento di chi vive ponendosi in relazione, esponendosi a rapporti, a legami. In questo senso il dolore è veicolo di Provvidenza» (p. 48). Nel Salterio, il tema viene trattato in modo molto diffuso. S. Bazylnski esamina perciò in un'ampia gamma di testi come i salmi mettono in luce il progredire costante del progetto divino sia nell'ambiente pubblico che in quello privato, e sebbene, segnala l'autore, all'orante pare talvolta che la provvidenza divina venga a meno e la sua fede rimane profondamente turbata, la giustizia e la misericordia di Dio non si fanno aspettare, agendo sempre con un'eloquente pedagogia. Il ricorso a Dio si rivela così come via di scampo per l'uomo posto alle strette dalle proprie debolezze o dai nemici. L'uomo, inoltre, non è solo chiamato a prendere coscienza nella fiducia e nel rispetto verso Dio, ma a diventare anche suo cooperatore consapevole. L'analisi di G. De Carlo approfondisce la suddetta tematica sottolineando il motivo per cui secondo Sap 11,24-12,1 Dio è provvidente: dal momento che egli ha creato tutti gli esseri e li ama, li mantiene nell'esistenza prendendosene cura.

Riguardo gli studi sul Nuovo Testamento, il prof. De Virgilio elabora la tematica della provvidenza nei vangeli, mettendo in evidenza come, secondo il testo matteoano preso in esame (Mt 6,19-34), la rivelazione veterotestamentaria del Dio provvidente si compie nella persona di Gesù. In Gesù, infatti, l'irruzione storica della sovranità di Dio si avvicina massimamente all'uomo, divenendo Cristo stesso provvidente accanto all'uomo, espressione dell'amore del Padre per i pic-



coli che chiama fratelli. Questa totale vicinanza culmina nella pasqua, in cui viene rivelata e attuata la volontà salvifica provvidente di Dio. L'aspetto per così dire sconcertante della provvidenza divina viene invece posto in rilievo da Dozzi, a partire dal testo di 1Cor 1,27-28: «Dio ha scelto ciò che è debole per confondere i forti». Solo la fede dà la chiave di lettura per riconoscere come provvidenziali le sconcertanti scelte divine. G. Biguzzi, da parte sua, si addentra nell'esame di una delle affermazioni più consolanti del NT, quella secondo la quale «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi» (1Tm 2,4). Essa, tuttavia, non è priva di difficoltà, poiché non risulta chiaro fin dove arrivi la provvidenza divina e quale sia lo spazio della responsabilità dell'uomo. Nonostante ciò, rimane palese che la volontà divina di salvezza è misteriosamente e sovranamente libera anche nei confronti dei testimoni di coloro che annunciano la verità del Vangelo. Lo studio di U. Vanni sulla lettera di Giacomo pone in luce, da un altro lato, che Dio conta sulla collaborazione dell'uomo, il quale, certamente, non può pretendere di fare della sua attività un assoluto, in modo tale che essa diventi frenetica, ossessiva, disattenta alle esigenze degli altri. La vera possibilità è quella di portare avanti una vita sanamente attiva, responsabile, in sintonia con la Provvidenza di Dio. Da un'altra angolazione, R. Amici conclude il suo studio su Ap 4-5 affermando che forse «nessun altro documento del NT mostra così intensamente che Dio ha un progetto e che lo esegue, proteggendo coloro che sono dalla sua parte e provocando gli avversari alla conversione» (p. 332); conducendo quindi la storia al giudizio e alla rigenerazione escatologica. Infine, A. Nitrola, al termine del suo ampio percorso storico, sottolinea come nonostante l'uomo sia arrivato ad uno sviluppo tecnico quasi inimmaginabile, resta ancora come un bambino che «continua a *giocare* con la salvezza come se tranne qualche dettaglio — la morte — sia realmente nelle nostri mani» (p. 427). E aggiunge: «*Forse* oggi più che mai abbiamo bisogno di un padre a cui affidarci al termine del gioco, un padre da ascoltare convinti che la sua parola è parola di vita. *Forse* è in questi termini che a noi pellegrini nella storia alla ricerca del senso prende forma oggi il discorso sulla provvidenza di Dio [...]. La provvidenza, dunque, non come la "logica" della storia da scoprire e (e)seguire, né come semplice possibilità offerta, ma come il senso del cammino dei cristiani e di tutti quelli che essi riescono ad abbracciare per fare la strada insieme. "*Perché* la storia abbia un senso" e non "se la storia ha un senso"» (pp. 427-428).

M. Tábet

L. CASULA, *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo* («Indagini e dibattiti»), Tiellemmedia Editore, Roma 2002, pp. 385.

L'autore del presente volume è già noto agli studiosi per una precedente monografia sulla cristologia leoniana (*La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Glossa, Milano 2000). In questo nuovo lavoro, il prof. Casula torna ad occuparsi del grande papa e Dottore della Chiesa, proponendosi di illustrare, alla luce delle opere lasciateci da quel pontefice, il conflitto tra ortodossia ed eresia che ha caratterizzato il quinto secolo dell'era cristiana.

Nel primo e più esteso capitolo — “I. Leone Magno e le eresie” (pp. 39-125) —, l'autore, dopo aver introdotto, in modo breve ma essenziale, alla vita e alla produzione letteraria di Leone, offre un'interessante ed equilibrata panoramica sulle diverse dottrine eretiche con cui il vescovo di Roma dovette confrontarsi durante il suo lungo ministero (440-461). Il papa, infatti, non solo si impegnò a confutare — negli anni precedenti e successivi al Concilio di Calcedonia — i principali ed opposti errori cristologici del momento (rappresentati soprattutto dalle posizioni estreme di Nestorio e di Eutiche), ma dovette anche affrontare le insidiose dottrine dei manichei, dei priscillianisti e dei pelagiani, che, almeno nel mondo occidentale, costituivano, da un punto di vista pastorale, una minaccia forse ancor più grave delle stesse deviazioni cristologiche. Il pontefice ritornò inoltre spesso, nei suoi interventi, a trattare su altre eresie del passato — sia trinitarie (modalismo, arianesimo, macedonianismo) sia cristologiche (in particolare, le affermazioni di Fotino e di Apollinare) —, per mostrare anche polemicamente come gli errori del suo tempo non fossero in realtà altro che una nuova versione di quelle antiche e sorpassate aberrazioni contro la retta fede.

I rimanenti capitoli (II-VIII) costituiscono invece la parte antologica del volume (pp. 127-292) e ci sembrano essere l'apporto più notevole e specifico di questo lavoro: in essi l'autore offre, infatti, una preziosa e indovinata selezione di testi, tratti sia dalle epistole che dai sermoni del grande papa, riguardanti tanto l'eresia in generale (pp. 128-138) quanto, soprattutto, le singole dottrine contro cui egli dovette combattere (pp. 139-292). I brani sono presentati sia nel testo latino originale — secondo le migliori edizioni critiche esistenti, ma talora con alcune differenti scelte critiche puntualmente motivate — sia in traduzione italiana; essi sono inoltre preceduti da una rapida ma esauriente didascalia introduttiva e corredati dalle opportune note chiarificatrici.

Il volume è poi ulteriormente arricchito da una “Bibliografia leoniana” (pp. 19-38) e da una eccellente “Appendice” (pp. 293-358), che contiene schemi riassuntivi per una rapida consultazione dei principali dati e argomenti relativi al sermone e all'epistolario di Leone e che ci pare possa costituire un utilissimo strumento di lavoro. Inoltre, sono riprodotti fuori testo quattro fogli di un

manoscritto pergameneo di un antico sermonario del secolo XI, conservati nella Biblioteca della Facoltà teologica della Sardegna in Cagliari, dove l'autore svolge attualmente la sua docenza. Completano il libro gli indici finali dei testi leoniani, dei riferimenti biblici, dei nomi e degli autori citati nonché delle suddette tavole fuori testo (pp. 359-385).

Ci rallegriamo con il prof. Casula per questo lavoro, che si configura indubbiamente come un buon contributo per introdursi nello studio del grande Dottore della Chiesa e dell'ambiente teologico del secolo in cui egli visse.

V. Reale

G. DE VIRGILIO, *Il tesoro e il cuore*, Editrice Rogate, Roma 2002, pp. 198.

Il prof. Giuseppe De Virgilio, docente di Sacra Scrittura e di Teologia Biblica presso l'Istituto Teologico Abruzzese-Molisano di Chieti, ha elaborato questo volume rapportandosi al suo impegno nella pastorale vocazionale. Il libro è così scaturito dal frutto del suo lavoro sacerdotale, considerando l'esistenza cristiana dal punto di vista della scelta di vita alla luce della parola di Dio, sempre efficace, viva e penetrante (cf. Eb 4,12).

Il cammino che si apre davanti agli occhi attraverso la lettura dell'opera appare in quattro prospettive, risultanti essere autentici capisaldi per comprendere la vocazione nel panorama della rivelazione biblica. Essi sono: la gioia, la sofferenza, la fedeltà e la donazione di sé.

Nei quattro capitoli del libro vengono individuati ed analizzati gli elementi centrali dei testi biblici presi nel loro contesto; ciò permette di avere le coordinate storiche e teologiche per presentarli nei rispettivi ambienti vitali, anche se l'autore non ha preteso di fare un'esegesi esauriente. Dal percorso della storia della salvezza sono scelti e studiati alcuni brani dell'Antico e del Nuovo Testamento per poter focalizzare il messaggio teologico in una sintesi maturata dopo la relativa analisi esegetico-biblica. La strutturazione del lavoro, semplice ma efficace, aiuta a cogliere il contenuto specifico di ogni testo biblico nel suo valore vocazionale e propositivo. Ognuna delle suddivisioni dei capitoli contempla essenzialmente due aspetti: quello biblico e quello teologico-esistenziale. Così si passa dall'analisi alla sintesi, dall'interpretazione al messaggio, dallo studio esegetico all'applicazione.

Per menzionare alcuni aspetti particolari del lavoro, direi che nel primo capitolo, avente per titolo "vivere la gioia", questa viene sottolineata dal punto di vista della creaturalità, sapendo captare quali sono i doni di Dio e la sua provvidenza, fino al Mistero pasquale, vero apice dell'esistenza cristiana e fonte di gioia soprannaturale. Nel secondo capitolo, "illuminare la sofferenza", argomento che

a prima vista sembrerebbe trovarsi agli antipodi del precedente, l'autore invece dimostra che la sofferenza è molto vicina alla gioia. Soltanto la fiducia in Dio e l'abbandono nella sua paterna misericordia aiutano a cogliere tutta la trascendenza del messaggio di dolore e di sofferenza racchiuso nella rivelazione biblica. Il mistero del male viene scandito di diversi interrogativi che offrono i libri rivelati, dalla Genesi a Giobbe, dai Salmi ai Profeti, per arrivare al mistero di Cristo, servo sofferente per amore nostro, l'Unico che può dare una risposta positiva ad un problema così profondo e che ci incalza da presso. Un aiuto ulteriore ci viene dal sentirci Corpo con Gesù Cristo, dall'essere Chiesa, dall'attesa da parte di tutti noi della redenzione definitiva.

Gli altri due capitoli toccano più da vicino la realtà vocazionale che coinvolge la persona partendo dal suo essere e dalla sua interiorità. La "fedeltà", letta attraverso alcuni profili caratteristici dell'Antico e del Nuovo Testamento, mostra la chiamata e la sequela nella simbiosi della fedeltà a Dio e all'uomo: due realtà che si fondono nella semplicità di un unico messaggio. Sotto questa luce si scopre la portata e la radicalità della risposta alla chiamata divina, sia nella scelta personale del discepolo che nell'amore di coppia. Da qui basta un piccolo passo per raggiungere la totalità del darsi, realtà che racchiude il valore esistenziale della vita donata in modo definitivo e radicale.

Da Dio proviene infatti l'invito a rispondere "con tutto me stesso", così come appare nella preghiera ufficiale di Israele, ripresa da Gesù per dialogare con i suoi contemporanei. In questa ultima parte, a differenza degli altri capitoli, l'autore ha preferito soffermarsi sui testi neotestamentari e in modo particolare sul vangelo di Giovanni, prendendo come punto di riferimento la persona e la missione del Figlio di Dio, che nella sua donazione piena e totale appare nella storia, rivelando il mistero del Padre e inviando lo Spirito consolatore.

Il libro offre spunti suggestivi sulla vocazione alla luce della Sacra Scrittura, proponendo uno sviluppo logico e coerente del pensiero che culmina nell'amore come ragion d'essere, come forza che dà la capacità di mettere in gioco tutta la propria vita. Per dirlo con le parole dell'autore, «il credente che vive la gioia dell'incontro determinante con Dio, viene illuminato di fronte al mistero della sofferenza e chiamato ad essere fedele alla volontà del Padre, comprende che la sua esistenza dovrà diventare dono totale dell'amore» (p. 146).

*B. Estrada*

*Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, publié sous la direction du Centre Informatique et Bible de l'Abbaye de Maredsous, Brepols, Turnhout 1987, pp. 1363.

Cet ouvrage est une réimpression, au format 17x24 cms, du *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, paru en 1960, lui-même étant la traduction du *Bijbels Woordenboek* publié en 1954-1957 sous la direction d'A. Van den Born. Les responsables scientifiques du travail sont Pierre-Maurice Bogaert, Matthias Delcor, Edmond Jacob, Édouard Lipinski, Robert Martin-Achard et Joseph Ponthot. Cent onze exégètes du monde francophone et international y ont collaboré. Cette seconde édition comprend 3750 notices, contre 3000 dans la première. Toutefois ce chiffre ne suffit pas à donner une idée du travail accompli, car, en effet, 85 % des notices sont entièrement neuves. En outre, il faut signaler la suppression de plus de 350 articles (maintenus cependant dans la version télématique du Dictionnaire), dont, est-il précisé, l'information est reprise, pour l'essentiel, dans les articles connexes. Il n'en reste pas moins que l'on peut regretter l'absence d'articles spécifiques pour descente aux enfers, sermon sur la montagne, chants du Serviteur de Yahvé ou théophanie, par exemple.

Ceci dit, l'équipe de rédaction a veillé à ce que le Dictionnaire comporte des notices consacrées à tous les livres de la Bible, tous les toponymes et populations qui y sont cités, tous les personnages de l'Ancien Testament (hormis ceux ne figurant que dans des listes) et du Nouveau Testament (à l'exception de quelques personnages des généalogies de Jésus), l'ensemble des animaux, végétaux et minéraux du monde biblique et leurs dérivés, les objets de la vie quotidienne, les institutions politiques et les structures sociales et professionnelles des communautés et États évoqués dans la Bible, les langues bibliques, les grands-parents de la théologie et de l'anthropologie, la religion d'Israël et de ses voisins (divinités, institutions, formes de culte, etc.), la terminologie de la critique biblique, le contexte géo-politique et culturel de la Bible avec les acquis récents de l'archéologie.

À tout cet immense et passionnant corpus s'ajoutent des notices, propres à cette nouvelle édition, sur les apocryphes, versions anciennes, médiévales et modernes de la Bible, modalités de sa transmission et de sa diffusion des origines à nos jours, imprégnation biblique du judaïsme, des diverses confessions chrétiennes et de l'islam, dialogue avec les arts, lettres et pensée, diversité et complémentarité de lectures, religieuses ou a-religieuses, etc.

L'équipe de rédaction annonce, en outre, la publication ultérieure d'un volume contenant cartes, indications bibliographiques, index du Dictionnaire (mots hébreux et grecs, citations bibliques ou autres, etc.), tables de correspondance entre la *Bible de Jérusalem* et la *Traduction Œcuménique de la Bible*, le Texte masorétique et la Septante, listes et tableaux, recueil de textes du Proche-Orient ancien intéressant la Bible, etc. Dès à présent, cette édition comporte une table de

transcripción de los alfabetos hebreo, griego, egipcio, akkadio y árabe, una larga lista de abreviaturas bibliográficas (p. 12-18), la lista de artículos no incluidos de la primera edición, un cuadro de la evolución de las civilizaciones, de 2800 años antes de nuestra era a 200 años después de Jesús-Cristo (p. 20-28), un índice de topónimos (p. 29-33) y cinco mapas.

Malgré quelques lacunes (on remarquera, par exemple, l'absence d'articles sur excommunication, pain de vie, pouvoir des clés, premier-né, vierge) et affirmations contestables (par exemple, au sujet des frères et sœurs de Jésus, dont l'existence est admise), ce *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* mérite bien son nom, et s'avère être un outil très précieux pour toute personne qui ne saurait se contenter d'une simple lecture de la Bible.

D. Le Tourneau

J. L. ILLANES MAESTRE – J.-I. SARANYANA, *Historia de la teología*, («Sapientia fidei. Serie de manuales de teología», 5) («BAC Manuales», 9), Editorial Católica, Madrid 2002, pp. 430.

Acaba de publicarse la tercera edición, actualizada y aumentada, de este manual de teología, el único escrito en castellano en un solo volumen. Se trata de un texto pensado para el estudiante de teología, concebido con criterio teológico. No en balde los autores son profesores de Teología en la Universidad de Navarra (España), con una gran sensibilidad por la historia. El prof. Illanes es ordinario de Teología Fundamental y Espiritual. Sus numerosas obras han girado en torno, entre otros temas, a la reflexión sobre la naturaleza de la Teología y a las relaciones entre fe cristiana y mundo. Entre sus publicaciones destacan: *Cristianismo, historia, mundo* (1973); *Historia y sentido. Estudios de Teología de la Historia* (1997); *La santificación del trabajo. El trabajo en la historia de la espiritualidad*, Madrid 2001 (10ª ed). El prof. Josep Ignasi Saranyana es ordinario de Historia de la Teología y miembro del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra; especialista en historia de la Filosofía medieval, autor de un manual cuya última edición es *Breve historia de la filosofía medieval* (2001); destaca también en el campo de la historia de la teología en Latinoamérica, donde ha publicado dos gruesos volúmenes de *Teología en América Latina* vol. I: *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión, 1493-1715* (1999) y vol. III: *El siglo de las teologías latinoamericanistas, 1899-2001* (2002), que suponen la coordinación de un numeroso grupo de investigadores sobre la cuestión.

La primera parte del manual, redactada por Saranyana, se ocupa del período escolástico. Parte de la teología monástica y termina con la teología barroca posterior al Concilio de Trento. Respecto a las precedentes ediciones, se han añadido

algunos epígrafes: las controversias judeocristianas y cristianomusulmanas de los siglos XIII-XV, la teología académica peruana, y la última generación de la teología barroca española. Se trata de casi 200 páginas en donde se sintetiza el pensamiento de los principales teólogos de la época. No faltan referencias a la teología bizantina desde el siglo XI a mediados del siglo XV (pp. 105-109), ni a los teólogos protestantes (pp. 122-130). Cabe señalar las páginas dedicadas a San Buenaventura (pp. 59-64) y a Santo Tomás de Aquino (pp. 64-74), autores muy trabajados por el autor, además del espacio dedicado a la teología de América en los siglos XVI-XVII (pp. 160-183) en la que Saranyana es autoridad. Esta primera parte cuenta también con la colaboración de Carmen J. Alejos-Grau, sobre la teología jesuítica en México (pp. 176-180), y de Javier Sesé sobre la mística española del siglo XVI (pp. 184-188).

La segunda parte del manual, consagrada a la teología de las épocas moderna y contemporánea (227 páginas) se debe a la pluma de Illanes. Se trata de una historia en donde los temas son abordados desde una perspectiva de conjunto, teniendo en cuenta las corrientes históricas, espirituales y filosóficas. Por ejemplo, véanse la clara y equilibrada síntesis sobre el problema jansenista (pp. 214-219), o la introducción a la teología del siglo XIX (pp. 284-286). Muchas veces, Illanes no se limita a exponer el pensamiento de un autor, sino que ofrece una crítica orientadora, aunque respetuosa, como en el caso de Paul Tillich (pp. 370-373). En esta segunda parte se han añadido, respecto a las precedentes ediciones, los tres epígrafes finales sobre la teología feminista, la inculturación y una pequeña "visión de futuro".

En conjunto, se trata de una obra muy valiosa, ya sea a nivel informativo que interpretativo, de la historia de la teología. La primera parte es más analítica, en el sentido de que se ofrecen abundantes tesis de los distintos autores; en la segunda domina más un cierto esquema general interpretativo, aunque no falta la interpretación en la primera, ni la exposición en la segunda. Se ha conseguido una buena síntesis, si bien se muestran las diversas orientaciones metodológicas de los autores. Es muy de agradecer, además, la abundantísima bibliografía citada a lo largo de todo el volumen. Felicitamos, en fin, a los autores, y confiamos en la difusión de la tercera edición de este notable manual.

*L. Martínez Ferrer*

E. DE LA LAMA - M. MERINO - M. LLUCH-BAIXAULI - J. ENÉRIZ, *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, («Simposios Internacionales de Teología», 21), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001, pp. 705.

The XXI International Symposium on Theology of the Faculty of Theology of the University Navarra in Pamplona, Spain, was entitled *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*. It was dedicated to the historical study of the two thousand years of the Christianity, in the richness of its varied experience of growth and continuous need to re-evaluate its relevance in the actual situation of humanity. In his opening address, the Reverend Dr. Francisco Varo, dean of the faculty of Theology, emphasized this specific need to remember and reflect on history so as to render one's self more able to meet the challenges of the new millennium. While on the other hand, the rector of the university, the Dr. José María Bastero, re-iterated the importance and the urgency of the study of the truths of history so as to celebrate authentically the many graces of the jubilee year, and to understand better the two thousand years of the *evolution* of the Church of Christ. And truly enough, the symposium without any pretension of covering all the important details of such rich a history, presented its study of the two thousand years of evangelization into various *cycles*, that is, the more significative periods of the diffusion of the faith within history, without underlying the importance of those not mentioned.

The first half of the symposium covered the great cycles from the ancient times of Christianity until the medieval ages. The first talk was by Ramón Treviño Etcheverría, professor in the Pontifical University of Salamanca, concentrating himself on the first period of diffusion of the faith in the Mediterranean territory up to the period of peace during the time of Constantine, underlining the speed with which the faith was diffused from the apostolic and post-apostolic periods, remembering the different missions that were essential to such extensive and rapid diffusion. He then concluded with the consideration of the later expansion of the Church to the western territories of Gaul, Hispania, the provinces of Africa and the Italic peninsula.

Then, Domingo Ramos-Lissón of the University of Navarra, expounded on the period from the post-Constantinian evangelization of North Africa that also became one of the most flourishing Churches, and this not without debt to pastors of the caliber of St. Athanasius and St. Augustin, until the later period of the expansion of Islam.



On the topic of the conversion of the Germanic tribes, José Orlandis, honorary professor of the University of Navarra, discussed the first conversion of these tribes (fourth century), although tainted with an Arrian color, and a later conversion (eighth century) that would eventually lead to the birth of a specific german-catholic culture that would later fuse with one which is roman-catholic.

While on the difficult subject of the evangelization of the Slavs that started in the seventh century and lasted until the eleventh, Vittorio Peri, member of the Pontifical Committee for Historical Sciences, proceeded to expose the topic from the point of view of the important role played by the dissolution and re-establishment of the roman-byzantinian jurisdiction, and the true value of the dialogue between cultures that characterized this specific period of evangelization wherein the process of inculturation has been fundamental. And closing this first half of the symposium were the communications of various professors, each a study into a specific and concrete manifestation of the diffusion of the faith during this period from the ancient to the medieval.

The second half of the symposium was dedicated to the great cycles within the Early Modern period and the Recent Modern period. The opening of this second half of the symposium was entrusted to Jerzy Kloczowski, professor emeritus of the University of Lublin, director of the *Institut de l'Europe du Centre-Est* of Lublin and head of the Delegation of Poland in the General Conference of the UNESCO, whose absence did not lessen the interest in the prepared topic which was read in his stead, even if it was more of the chronological timeframe of the period belonging to the first half of the symposium. His topic was the implantation of the Church in Central-Eastern Europe, this including the evangelization of the territories of the North and Northeast of Europe (tenth and eleventh century).

Then followed the challenging exposition of the topic of the first Hispanic-Portuguese missionary cycle in the Americas, this done by Elisa Luque Alcaide, professor of History of the Church in the Faculty of Theology of the University of Navarra. She covered the period from the origins of the first Christian missions in the Americas (1493) until the mid-seventeenth century. The professor Luque emphasized the importance of this first missionary cycle in the political-organizational and the theological-catechetical development in the Americas. She signaled the importance of this period as a model and a challenge to the specific pastoral mission of inculturation in the Church, this without denying the lessons to be learned even from the shadows of this period.

Luca Codignola of the University of Genoa then presented the topic on the missions in Northeast America, during the period of the sixteenth until the mid-seventeenth century. Here he reiterated the great and even heroic contributions of the many religious missionaries that set foot in this inhospitable territory, and also the many heroic responses of not few of its natives.

Another notable absence was that of Josef Metzler, OMI, former Prefect of the *Secret Archives of the Vatican* and consultant of the Congregation for the Evangelization of Peoples. His topic was on the presentation of the key role played by the *De Propaganda Fide* in the increase of the catholic missions during the seventeenth until the twentieth century, and in the many controversial issues like the question of rites in China, the ordination of the native Americans and the locals of India, and the question of the *Padroado* and the *Patronato*.

Ernst Chr. Suttner, of the department of Patrology and Oriental Ecclesiology of the Faculty of Catholic Theology of the University of Vienna, member of the Mixed International Commission for the Official Theological Dialogue between the Orthodox and Catholic Church, professor of Theology in both catholic and orthodox centers in Moscow and St. Petersburg, presented the topic on the role of the Orthodox churches in the evangelization of the New Continents (sixteenth until the twentieth century). He made mention of the ignorance of many on the missionary activities of the Eastern Orthodox churches, already existing as early as the seventh century and continues on until the present. He also intended to clarify that there is an important difference between the method of evangelization between the Western and the Eastern churches that made the Eastern missions seem null in respect to those of the West, that is, the Eastern missions respected more the idiosyncrasies proper to each culture and did not intend to *transplant* their church as a model of the kind of church the area of mission had to imitate.

Then, Hans-Jürgen Prien, of the University of Cologne, gave a thorough exposition on the topic of the Protestant missions in the Americas during the seventeenth until the twentieth century. Prien presented the double origin of the present multiplicity of the protestant presence in the Americas: the different European immigrations to Latin America and the Anglican missions. But, the deeper reason of the real penetration of Protestantism in certain parts of the Americas is owed, according to Prien, to the revolutions caused by the spirits of modernization and secularization during the first quarter of the twentieth century that lead to the breaking of the religious monopoly of the Roman Catholic Church.

The last talk in this second half was given by Bruno Neveu, president of the *Eccole Pratique des Hautes Études* (Sorbonne) and president of the *Commission Internationale pour la publication des sources de l'histoire européenne*. His topic was a departure from the others, which were all historical expositions of the different cycles within the history of evangelization. His was an exposition of the historical process of the defining and re-precising of the same concepts wherein the rules of faith are found, fundamental in the dogmatic character of the Church and for the clarity of the exposition of its faith.

After this last talk, the various communications were read, and these categorized into three: one set of communications on the theology of history and of the

pastoral mission, another set on the Early Modern period and the Recent Modern period, and lastly, a set dedicated to the Americas.

The honor of closing the symposium was given to the Most Rev. Tharcisse Tshibangu Tshishiku, bishop of Mbujimayi, who was the rector of the Lovanium University in Kinshasha and a former member of the International Theological Commission. His conference dwelled on the very open and challenging topic of the new forms of evangelization in the twenty-first century. And there were basically three points in his exposition: the convictions taken from the missionary experience of the past, the fundamental and general principle of inculturation as given emphasis by the teachings of Pope John Paul II, and lastly, the presentation of the present and future challenges in the Church of the *new apostles*.

M. Maralit Jr.

J. MCGUCKIN, *Saint Gregorius of Nazianzus. An Intellectual Biography*, St. Vladimir Press, Crestwood, New York 2001, pp. 423.

Ci troviamo davanti ad una splendida monografia del Prof. McGuckin, insegnante di Storia della Chiesa Antica presso l'*Union Theological Seminary* di New York, su san Gregorio di Nazianzo. Nel *Preludium*, l'Autore giustifica così la sua opera: «After several excellent modern studies of Gregory's theology, style, and historical context, this book has a lot to live up to. But its justification might be given in the fact that it is now more than fifty years since Gallay's standard critical *Vita* was first written, and even though a new review of the *Life* has appeared recently in French, from Bernardi's hand, there is still a pressing need for a critical introduction to the life and thought of Gregory in the English language» (p. XXV). In effetti, questo studio costituisce la prima analisi critica complessiva in lingua inglese della vita, gli scritti, il pensiero e la spiritualità del Cappadocio.

Il sottotitolo del libro: *An Intellectual Biography*, riflette in maniera esatta il contenuto, giacché qui si traccia il percorso intellettuale di san Gregorio per mezzo di analisi approfondite delle sue opere, che vengono inserite nell'arco della sua vita e inquadrare nel contesto dello sviluppo del suo pensiero. Questa scelta viene spiegata così dall'Autore: «The desire to introduce Gregory to an audience larger than that comprised by devoted theological specialists alone, is a factor that has dictated the shape of the work and influenced the choice of form in terms of intellectual biography» (p. XXV).

L'opera è divisa in sette capitoli, corrispondenti ad altrettante fasi decisive dell'esistenza del Nazianzeno, e cioè: 1. In Search of a Self; 2. "Then Came Athens and Letters"; 3. Politics and Priesthood in Cappadocia; 4. Bishop of Sasima; 5. An

Invitation to Byzantium; 6. Archbishop of Constantinople; 7. The Twilight of a Poet.

Quali pregi principali di quest'opera, oltre ai già segnalati, bisogna rilevare la chiarezza espositiva dei diversi argomenti dottrinali, talvolta altamente speculativi, lo stile letterario fresco e agile dell'Autore, che rende molto piacevole la lettura, e l'accurata traduzione inglese dal greco originale.

C'è anche da sottolineare la completezza della Bibliografia, corredata da una Guida tematica, nonché gli Indici di nomi, di luoghi e tematico, che rendono assai agevole il ritrovamento di qualsiasi argomento trattato.

In definitiva, si tratta di un'opera quanto mai valida non soltanto per gli specialisti, ma anche per tutti quanti desiderino addentrarsi sulla figura e sul pensiero di questo Padre della Chiesa, che a ragione è stato denominato "Gregorio il Teologo" nella Chiesa orientale.

M. Belda

A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica* («Amateca», 15) Jaca Book, Milano 2000, pp. 360.

Si tratta di manuale ampio e completo di antropologia cristiana scritto dall'attuale Patriarca di Venezia, Mons. Angelo Scola, allora Rettore dell'Università Lateranense, insieme ai proff. Marengo e Prades. L'opera viene presentata come il primo dei sette volumi che compongono la sezione 'La persona umana' della collana di manuali 'Amateca', ed è giusto dire che essa riesce a coprire - o perlomeno introdurre a livello sostanziale - tutti gli altri temi enunciati: l'antropologia filosofica, la spiritualità cristiana, i fondamenti della morale cristiana, le virtù, l'agire morale del cristiano, l'insegnamento sociale della Chiesa. A partire di questo libro, infatti, si apprezza il ruolo fondamentale che l'antropologia cristiana gioca in tutta la morale e la spiritualità.

L'opera è composta da tre parti, divisa tra cinque capitoli. La prima parte, in un solo capitolo, è introduttoria e metodologica: presenta la storia del trattato e in particolare spiega l'inscindibile legame tra cristologia ed antropologia in una chiave metafisica. Uno dei notevoli pregi dell'opera sta nel modo in cui questo criterio cristologico viene applicato in maniera consistente. Sin dall'inizio gli autori dichiarano che i punti di riferimento per lo studio sono principalmente gli scritti dei proff. Hans Urs von Balthasar e Giuseppe Colombo. Inoltre, dal punto di vista storico, vengono messe in forte rilievo le opere di san Tommaso d'Aquino (anche se questo fatto non viene riflettuto nell'indice dei nomi). Sin dall'introduzione forse si può concludere che le caratteristiche umane più volte ripetute lungo lo

studio sono quelle della singolarità dell'uomo, la sua libertà e figliolanza divina (cf. specialmente la p. 143).

La seconda parte, in due capitoli, tratta della creazione in genere, e in particolare della creazione dell'uomo. Sempre in chiave cristologica, nel secondo capitolo si considera l'origine trinitaria della creazione come frutto della libertà divina, il fine della creazione, la sua consistenza ontologica e storicità; inoltre, questo capitolo considera brevemente alcune sfide per la teologia provenienti dalla scienza contemporanea. A continuazione, il terzo capitolo riflette sull'uomo creato 'a immagine e somiglianza di Dio', in base ad estesi e documentati *excursus* storici sulle diverse polarità dell'essere uomo: la sua unità psico-somatico, la condizione sessuale e sociale, l'essere persona e libero proprio dell'uomo. In questa parte si situa ciò che considero un'importante chiave di lettura dell'intero libro, ovvero la base prettamente *filiale* di tutto il progetto divino riguardante l'uomo e il creato. «La riflessione sull'uomo in Gesù Cristo chiede che si approfondisca in che senso si possa dire che egli è *persona e libertà*. Queste sono le due parole decisive per chiarire l'essere *figli nel Figlio*» (p. 183). «L'uomo scopre che il contenuto adeguato della sua *persona* implica la costitutiva relazionalità del suo "io". Egli avverte infatti che *essere-per-un-altro* non è semplicemente qualcosa che si aggiunge alla sua individualità... Tuttavia, riconoscere nella relazionalità la verità della persona umana è autenticamente possibile solo in riferimento alla forma *filiale* che ha in Cristo il suo compimento» (p. 191). Secondo gli autori l'immagine di Dio nell'uomo deve essere spiegato anche in maniera filiale. In questa chiave precisamente si situa l'ultima parte di questo capitolo sulla questione del legame naturale-soprannaturale.

La terza parte, di nuovo divisa in due capitoli, tratta rispettivamente lo stato originario dell'uomo (e il peccato originale), e il mistero della 'giustizia' divina, ovvero della vita nuova in Cristo nella Chiesa. Sempre ben saldato sul discorso storico, gli autori non si tirano indietro di fronte alle questioni difficili come sono lo 'stato originario' dell'uomo, i doni preternaturali e il peccato originale. L'ultimo capitolo sulla 'giustizia' o la grazia cristiana fa perno innanzitutto sulla dottrina della predestinazione degli uomini in Cristo, seguito da una lunga riflessione sulla giustificazione cristiana. Di fronte alla tradizionale visione protestante, gli autori vedono la necessità di parlare della 'grazia creata' — o come lo chiamano il 'dono creato' — frutto del 'Dono increato'. La parte finale di questo capitolo considera più da vicino la vita della grazia e la vita nuova in Cristo: l'esperienza della grazia, la vocazione cristiana, l'aspetto ecclesiale della grazia (un tema rilevante però poco comune nei manuali di antropologia), la *sequela Christi* e le basi per l'etica cristiana.

Si tratta in realtà di un'opera eccezionalmente completa, sobria, chiara, con ampi riferimenti ai documenti ufficiali della Chiesa, e a tutti i momenti rivelanti dello sviluppo del dogma cristiana, in dialogo con le scienze e con la filosofia. Se

manca qualcosa in questo quadro, si potrebbe menzionare solo le opere di quegli autori ortodossi che hanno fatto pregevoli contributi all'antropologia cristiana: Vladimir Lossky, Dumitru Staniloae, John D. Zizioulas oltre a Gregorio Palamas.

P. O'Callaghan.

G. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli profeti sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, LAS («Biblioteca di Scienze Religiose», 171), Roma 2002, pp. 489.

L'autrice, ordinaria di Storia delle religioni all'Università di Messina, gode nell'ambito scientifico di un ampio riconoscimento per le sue opere relative alla storia religiosa del mondo antico e tardo-antico; in particolare, per quanto concerne quelle tematiche collegate con lo gnosticismo e l'ermetismo, da una parte, nonché con i culti misterici e mistici, greci e orientali, dall'altra. Nel presente volume, Sfameni Gasparro ha voluto delineare il profilo storico-religioso dei più diffusi fenomeni della rivelazione profetico-oracolare sorti nell'ambito greco-romano e che offrono delle somiglianze con le manifestazioni profetiche proprie delle due grandi religioni monoteistiche, giudaismo e cristianesimo. Il confronto è servito a mettere in evidenza, in una più ampia prospettiva, le analogie e la singolarità di ognuno dei due generi di comunicazione e il loro eventuale rapporto. È noto come nell'ambito religioso del mondo antico si rinvengono una molteplicità di forme profetico-oracolari, estese a tutti i settori della società, da quello popolare e incolto fino agli strati più elevati della classe intellettuale e politica, giungendo allo stesso soglio imperiale, a cui venivano attribuite una fonte divina e si ritenevano avessero la capacità di comunicare un messaggio rivelato.

L'opera di Sfameni Gasparro, sebbene sia una raccolta di otto saggi anteriormente pubblicati, possiede una sostanziale unità tematica. Vi si aggiunge un'Appendice, che porta avanti una discussione critica con l'opera di D.E. Aune, *Prophecy in early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapid 1983, 19912; trad. it. Brescia 1996). Completano il volume la prefazione dell'autrice, una lucida nota introduttiva di Biagio Amata che serve di presentazione e spiega il motivo della inserzione dell'opera nella Collana «Biblioteca di Scienze Religiose», l'elenco delle abbreviazioni, un'ampia bibliografia di circa cento pagine e tre indici di: nomi propri, cose notevoli (movimenti religiosi, culti, sacerdoti, correnti filosofiche, testi anonimi, tematiche religiose) e quello generale. Gli otto saggi contenuti nell'opera, sebbene furono originalmente preparati in occasione di convegni nazionali o internazionali e pubblicati nei rispettivi Atti congressuali, sono stati rielaborati rispetto alla redazione originaria con diversi approfondimenti critici e con l'apporto di una nuova documentazione; alcuni saggi

addirittura, come il capitolo V, sono stati sottoposti a una quasi completa riscrittura, come tiene a precisare l'autrice nella sua prefazione.

Nel primo saggio dell'opera *Oracolo, divinazione, profetismo nel mondo greco-romano da Augusto alla fine del secolo II*, l'autrice esamina i culti tradizionali dei numerosi popoli del mondo mediterraneo, già profondamente ellenizzati, dei due primi secoli dell'Impero romano. Esso mostra il verificarsi di una diffusione e di un consolidamento della nuova realtà cristiana e, al contempo, la graduale scomparsa delle tradizioni religiose politeistiche allora esistenti. Il saggio costituisce un'introduzione generale al volume. Nel capitolo secondo si disamina la complessa tradizione sibillina, che godette di particolare autorità nell'epoca romana. Il titolo, *La Sibilla voce del dio per pagani, ebrei e cristiani: un modulo profetico al crocevia delle fedi*, lascia intuire già di per sé un'idea che è al centro del capitolo, cioè, la progressiva trasformazione della Sibilla (o Sibille) da profetessa pagana a portavoce autorevole, prima della parola dell'unico Dio degli ebrei e poi dello stesso Dio manifestatosi nella persona del Figlio. Gli «Oracoli Sibillini» vennero infatti utilizzati nell'ambito del cristianesimo primitivo fino al punto che alcuni brani entrarono a formar parte della liturgia latina romana (si pensi ad esempio al *teste David cum Sybilla*). Il terzo capitolo viene dedicato a Plutarco, sacerdote delfico attento a riflettere sui grandi problemi etici e metafisici. Esso esamina l'esegesi plutarca del fenomeno oracolare delfico. Il capitolo successivo viene invece dedicato al pensiero di Alessandro di Abonotico (sec. II dC), personaggio la cui intensità intellettuale e religiosa è stata molto discussa ma che seppe creare nella piccola città di Abonotico, in Paflagonia, un centro iatromantico di notevole risonanza in tutto l'Impero. Tale centro di religiosità era teso a instaurare un rapporto di comunicazione con un dio medico, benefico e taumaturgo, capace pure di poter soddisfare interrogativi sulle esigenze intellettuali e spirituali dell'uomo. Un fenomeno analogo, connesso anche esso ad esiti medicali e taumaturgici, viene analizzato nel capitolo V, dedicato a Elio Aristide e al dio Asclepio. Al «dio salvatore Asclepio» si affida Elio Aristide per recuperare la salute minacciata dai più gravi e strani malanni nonché per ricevere un'educazione che gli permettesse di raggiungere le vette più alte dell'arte retorica. Il capitolo VI, andando su un altro versante, è dedicato a *Daimon e Tyche nell'esperienza religiosa dell'uomo ellenistico*. Ambedue le figure (il Buon Demone e la Buona Fortuna) acquistarono nell'ellenismo la rilevanza di due potenze benefiche capaci di garantire sicurezza e benessere ai singoli individui, alle comunità cittadine e a intere nazioni, permettendo di controllare i poteri malefici. I due ultimi capitoli riguardano infine la figura della dea Iside, divinità egiziana agli albori dell'età ellenistica che, per la sua complessità di attributi e funzione, e particolarmente per la sua disponibilità oracolare e una attribuita capacità medica, si afferma nel mondo mediterraneo attraendo devoti di tutte le estrazioni. Nell'analisi critica dell'opera di Aune, scelta in quanto ritenuta migliore di altre ad esemplificare il tema studiato, l'autrice sottolinea l'importanza

che si deve dare all'esame del contenuto, e non soltanto delle forme esterne, nel prospettare la tematica oracolare e profetica del mondo antico

Per quanto sopra accennato, l'opera di Sfameni Gasparro offre una panoramica ordinata e sistematica sulle principali forme della divinazione e del profetismo del mondo religioso greco-romano tardo antico. Essa sviscera i contenuti e le forme di quegli oracoli che si possono considerare sotto certi aspetti formali affini alle profezie sorte nel mondo ebraico-cristiano, sebbene siano molto distanti in quanto alla dimensione del reale che attingono. Il tutto si presenta in modo ineccepibile, come si addice ad un'opera scientifica del genere.

*M. Tabet*



## LIBRI RICEVUTI

- J. JOSÉ ALVIAR, *Escatología. Balance y perspectivas*, Ed. Cristiandad, Madrid 2001, pp. 195.
- VICENTE FERRER BARRIENDOS, *Jesucristo, nuestro Salvador. Iniciación a la Cristología*, Rialp, Madrid 2002, pp. 214.
- HORACIO BOJORGE, *Teologías deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto*, Ed. Encuentro, Madrid 2000, pp. 380.
- FLAVIO CAPUCCI, *Un mondo di miracoli*, Ed. Ares, Milano 2002, pp. 172.
- GIANLUCA CARLIN, *L'ecclesiologia di Carlo Passaglia (1812-1887)*. (Mit einer deutschen Zusammenfassung), LIT Verlag, Münster 2001, pp. 387.
- JOSÉ MARÍA CASCIARO et alii (a cura di), *Libros proféticos: traducción y notas* («Sagrada Biblia, Antiguo Testamento», 4), Eunsa, Pamplona 2002, pp. 1355.
- LUCIO CASULA, *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, Tiellemmedia Editore, Roma 2002, pp. 385.
- GIUSEPPE COMO, *Ignis amoris Dei. Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry* («Dissertatio. Series Romana», 34), Glossa, Milano 2001, pp. 344.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus»* («Documenti e studi», 18), LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 152.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede* («Documenti e studi», 19), LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 215.
- JEAN DANIELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Ed. Cristiandad, Madrid 2002, pp. 521.
- STEPHEN T. DAVIS - DANIEL KENDALL - GERALD O'COLLINS (a cura di), *La Risurrezione. Un simposio interdisciplinare sulla risurrezione di Gesù*, LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 371.

- JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino* («Obras completas de Josemaría Escrivá», Serie I/1). Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Rialp, Madrid 2002, pp. XXXVI + 1195.
- JOSÉ ANTONIO GALERA, *Sinceridad y fortaleza*, Rialp, Madrid 2002, pp. 196.
- RAMÓN HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario de Josemaría Escrivá en Zaragoza (1920-1925). El seminario de San Francisco de Paula*, Rialp, Madrid 2002, pp. 451.
- JOSÉ ANTONIO IÑIGUEZ, *Tratado de arqueología cristiana* («Biblioteca de Teología», 25), Eunsa, Pamplona 2002, pp. 566.
- CÉSAR IZQUIERDO - JUTTA BURGGRAF - JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ - EDUARDO FLANDES (a cura di), *Escatología y vida cristiana* (XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002, pp. 700.
- AGOSTINO MARCHETTO, *Chiesa e papato nella storia e nel diritto. 25 anni di studi critici*, LEV, Città del Vaticano, 2002, pp. 771.
- FRANCISCO JOSÉ MARÍN-PORGUERES, *La moral autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle* («Colección Teológica», 106), Eunsa, Pamplona 2002, pp. 291.
- MARIO MARITANO - ENRICO DAL COVOLO (a cura di), *Omèlie sull'Esodo. Lettura origeniana* («Biblioteca di Scienze Religiose», 174), Las, Roma 2002, pp. 134.
- MARÍA MERINO, *Peregrinos a Santiago. Lo que viven, lo que sienten*, Rialp, Madrid 2002, pp. 282.
- ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid 2002 (2ª edición), pp. 636.
- ALDO MODA, *Agostino e la sua eredità*, in: *Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 28 (2001), fasc. 1-2, pp. 322 (numero monografico).
- DANIELE MORETTO, *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero. La questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal* («Dissertatio. Series Romana», 33), Glossa, Milano 2001, pp. 399.
- VITTORIO POSSENTI, *Filosofía y revelación. Una contribución al debate sobre razón y fe*, Rialp, Madrid 2002, pp. 228.
- FRANCESCO SCANZIANI, *Solidarietà in Cristo e complicità in Adamo. Il peccato originale nel recente dibattito in area francese* («Dissertatio. Series Romana», 33), Glossa, Milano 2001, pp. 378.
- ANGELO SCOLA, *Uomo - donna. Il "caso serio" dell'amore*, Marietti, Genova-Milano 2002, pp. 118.
- JANUSZ SYTY, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassief e John Zizioulas* («Studia Antoniana», 46), Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2002, pp. 425.
- GEZA VERMES, *La religione di Gesù l'ebreo*, Cittadella Editrice, Assisi 2002, pp. 302 (con presentazione di Giuseppe Segalla).

- THOMAS WEITZ, *Der Traktat des Antonio Roselli "De Conciliis ac Synodis Generalibus"*. *Historisch-kanonistische Darstellung und Bewertung* («Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen»), Schöningh, Paderborn 2002, pp. LVII+464.
- PETER S. WILLIAMSON, *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's "The Interpretation of the Bible in the Church"* («Subsidia biblica», 22), PIB, Roma 2001, pp. 400.
- MAKSIMILIJAN ZITNIK, *Sacramenta. Bibliographia Internationalis* (continuatio), voll. V (A-K) e VI (L-Z), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 1996.
- MAKSIMILIJAN ZITNIK, *Sacramenta. Bibliographia Internationalis* (continuatio), vol. VII: Indices, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 350.

Pagina bianca

INDICE GENERALE  
Vol. 16 (2002) - fasc. 1-2

STUDI

VICENTE BOSCH

- Para una "Teología de la sinceridad" a través de  
los escritos del Beato Josemaría Escrivá..... 165

ARTURO CATTANEO

- Tracce per la spiritualità laicale offerte dell'omelia  
«Amare il mondo appassionatamente» ..... 111

RAFAEL DÍAZ DORRONSORO

- El matrimonio cristiano, vocación sobrenatural ..... 319

PIERPAOLO DONATI

- Senso e valore della vita quotidiana ..... 55

S.E.R. MONS. JAVIER ECHEVARRÍA

- Maestro, sacerdote, padre  
Perfil humano e soprannaturale del beato Josemaría Escrivá..... 7

RUSSELL HITTINGER

- Social Roles and Ruling Virtues in Catholic Social Doctrine..... 295

CÉSAR IZQUIERDO

- Le "surnaturel anonyme" et la Foi.  
Les articles de Blondel signés F. Mallet..... 355

JERÓNIMO LEAL

- Apuntes para la historia de la expresión «primeros cristianos»  
y su uso por el Beato Josemaría Escrivá ..... 185

FERNANDO MORENO VALENCIA

- El papel de los cristianos en el mundo según Jacques Maritain ... 381

PAUL O'CALLAGHAN

- The Inseparability of Holiness and Apostolate.  
The Christian, 'alter Christus, ipse Christus',  
in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá..... 135

FERNANDO OCÁRIZ

- L'universalità della Chiesa negli insegnamenti del  
beato Josemaría Escrivá ..... 37

## NOTE

ARTURO BLANCO

- Fondare la teologia sulla persona. Annotazioni  
in margine a un saggio di R. Fisichella ..... 449

PHILIP GOYRET

- Il presbitero del nuovo secolo davanti alla globalizzazione,  
alla plurireligiosità, e alla secolarizzazione ..... 423

JOSÉ ANTONIO RIESTRA

- La maternità spirituale di Maria nell'esperienza mariana di  
San Josemaría Escrivá ..... 473

## RECENSIONI

- A. ARANDA, «*El bullir de la sangre de Cristo*». *Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá* [C. Bermúdez] ..... 201  
K. BERGER, *Ermeneutica del Nuovo Testamento* [M. Tábet] ..... 204  
G. BIGUZZI, *Il velo e il silenzio* [B. Estrada] ..... 210  
G. CARLIN, *L'ecclesiologia di Carlo Passaglia (1812-1887). Mit einer deutschen Zusammenfassung* [M. De Salis Amaral] ..... 491  
P. CARLOTTI, *Questioni di bioetica* [G. Borgonovo] ..... 493  
M. CIMOSA, *L'ambiente storico-culturale delle Scritture ebraiche* [M. Tábet] ..... 212  
M. DA ROCHA FELÍCIO, *Portugal e a definição dogmática da infalibilidade pontificia. Teologia, Magistério, Debate Público* [M. De Salis] ..... 215  
P. DONATI, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna* [E. Colom]..... 220

J. ECHEVARRÍA, <i>Itinerari di vita cristiana</i> [V. Bosch] .....	226
B. ESTRADA, « <i>Lieti nella speranza</i> ». <i>La gioia nel Nuovo Testamento</i> [G. De Virgilio] .....	233
M.F. FELDKAMP, <i>Pius XII. und Deutschland</i> [H. Sproll] .....	237
A. GONZÁLES MONTES (dir.), <i>Las Iglesias Orientales</i> [M. De Salis] .....	244
G. HERAS OLIVER, <i>Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio</i> [J.L. Caballero] .....	496
P. KOSLOWSKI, <i>Principles of Ethical Economy</i> [H. Fitte] .....	498
TH. J. MCGOVERN, <i>Priestly Identity. A Study in the Theology of Priesthood</i> [Ph. Goyret] .....	500
M. MASINI, <i>Spiritualità biblica. Temi e percorsi</i> [M. Tábet].....	251
MONASTERO BENEDETTINE S. RAIMONDO, <i>Madre M. Teresa Maruffi (1780-1855): un carisma claustrale a servizio dell'educazione</i> [L. Sasso] .....	253
J. MORALES, <i>El Islam</i> [E. Colom] .....	256
J. MORALES, <i>Teología de las religiones</i> [L. Martínez Ferrer] .....	258
M. MÜLLER, <i>Die Opposition Papst Klemens' XIII. und des Gallikanischen Episkopates gegen die Unterdrückung der Gesellschaft Jesu in Frankreich 1761-1765.</i>	
M. MÜLLER, <i>Die Entwicklung des höheren Bildungswesens der französischen Jesuiten im 18. Jahrhundert bis zur Aufhebung 1762-1764. Mit besonderer Berücksichtigung der Kollegien von Paris und Moulins</i> [J.J. Schmid].....	263
F. OCÁRIZ BRAÑA, <i>Naturaleza, gracia y gloria</i> [C. Bermúdez].....	265
F. OCÁRIZ - A. BLANCO, <i>Rivelazione, fede e credibilità. Corso di Teologia Fondamentale</i> [S. Sanz] .....	505
A. PITTA, <i>Lettera ai Romani</i> [B. Estrada] .....	507
A. SCOLA, <i>Il mistero nuziale, 2: Matrimonio-Famiglia</i> [A. Miralles] .....	509
M. TÁBET, <i>Introduzione al Pentateuco e ai libri storici dell'Antico Testamento</i> [G. De Virgilio] .....	512
L. THUROW, <i>La costruzione della ricchezza. Le nuove regole per gli individui, le società e le nazioni nell'economia della conoscenza</i> [H. Fitte] .....	515
M. TOSO, <i>Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale</i> [E. Colom] .....	519
G. VERMES, <i>La religione di Gesù l'ebreo</i> [M. Tábet] .....	521

- P.S. WILLIAMSON, *Catholic principles for interpreting Scripture. A study of the Pontifical Biblical Commission's "The interpretation of the Bible in the Church"* ..... 524

## SCHEDE

- P.G. ALVES DE SOUSA, *Patrologia Galaico-Lusitana* [J. Leal] ..... 269
- G. BORTONE, *La provvidenza divina. Approccio pluridisciplinare* [M. Tábet] ..... 531
- L. CANFORA - N. G. WILSON - C. BEVEGNI, *Fozio. Tra crisi ecclesiale e magistero letterario* [S. Mas] ..... 270
- L. CASULA, *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo* [V. Reale] ..... 534
- E. COLOM, *Curso de Doctrina Social de la Iglesia* [E. Camino] ..... 272
- G. DE VIRGILIO, *Il messaggio dei Vangeli sinottici* [B.A. de C. Sampaio] ..... 274
- G. DE VIRGILIO, *Il tesoro e il cuore* [B. Estrada] ..... 535
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible* [D. Letourneau] ..... 537
- O. DURAND, *La lingua ebraica. Profilo storico-strutturale* [M. Tábet] ..... 275
- J.L. ILLANES MAESTRE - J.-I. SARANYANA, *Historia de la teología* [L. Martínez Ferrer] ..... 538
- E. DE LA LAMA - M. MERINO - M. LLUCH BAIXAULI - J. ENÉRIZ, *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* [M. Maralit Jr.] ..... 540
- J. FERNÁNDEZ AGUADO (coord.), *La ética en los negocios* [E. Camino] ..... 276
- L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, settembre 1999)* [M. Tábet] ..... 278
- J. MCGUCKIN, *Saint Gregorius of Nazianzus. An Intellectual Biography* [M. Belda] ..... 543
- J.-I. SARANYANA, *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina (1975-2000)* [J.A. Riestra] ..... 280



---

I. SCHOCHET, <i>Il Messia. Il concetto di Messia e di era messianica nelle regole e nella tradizione ebraica</i> [M. Tábet] .....	282
A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ <i>La persona umana. Antropologia teologica</i> [P. O'Callaghan] .....	544
G. SFAMENI GASPARRO, <i>Oracoli profeti sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico</i> [M. Tábet] .....	546

Pagina bianca

## INDICE

### STUDI

- RUSSELL HITTINGER  
Social Roles and Ruling Virtues in Catholic Social Doctrine ..... 295
- RAFAEL DÍAZ DORRONSORO  
El matrimonio cristiano, vocación sobrenatural ..... 319
- CÉSAR IZQUIERDO  
Le “surnaturel anonyme” et la Foi.  
Les articles de Blondel signés F. Mallet..... 355
- FERNANDO MORENO VALENCIA  
El papel de los cristianos en el mundo según Jacques Maritain ... 381

### NOTE

- PHILIP GOYRET  
Il presbitero del nuovo secolo davanti alla globalizzazione,  
alla pluri-religiosità, e alla secolarizzazione ..... 423
- ARTURO BLANCO  
Fondare la teologia sulla persona. Annotazioni  
in margine a un saggio di R. Fisichella ..... 449
- JOSÉ ANTONIO RIESTRA  
La maternità spirituale di Maria nell’esperienza mariana di  
San Josemaría Escrivá ..... 473

## RECENSIONI

G. CARLIN, <i>L'ecclesiologia di Carlo Passaglia (1812-1887). Mit einer deutschen Zusammenfassung</i> [M. De Salis Amaral] .....	491
P. CARLOTTI, <i>Questioni di bioetica</i> [G. Borgonovo] .....	493
G. HERAS OLIVER, <i>Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio</i> [J.L. Caballero] .....	496
P. KOSLOWSKI, <i>Principles of Ethical Economy</i> [H. Fitte] .....	498
TH. J. MCGOVERN, <i>Priestly Identity. A Study in the Theology of Priesthood</i> [Ph. Goyret] .....	500
F. OCÁRIZ - A. BLANCO, <i>Rivelazione, fede e credibilità. Corso di Teologia Fondamentale</i> [S. Sanz] .....	505
A. PITTA, <i>Lettera ai Romani</i> [B. Estrada] .....	507
A. SCOLA, <i>Il mistero nuziale, 2: Matrimonio-Famiglia</i> [A. Miralles] .....	509
M. TÁBET, <i>Introduzione al Pentateuco e ai libri storici dell'Antico Testamento</i> [G. De Virgilio] .....	512
L. THUROW, <i>La costruzione della ricchezza. Le nuove regole per gli individui, le società e le nazioni nell'economia della conoscenza</i> [H. Fitte] .....	515
M. TOSO, <i>Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale</i> [E. Colom] .....	519
G. VERMES, <i>La religione di Gesù l'ebreo</i> [M. Tábet] .....	521
P.S. WILLIAMSON, <i>Catholic principles for interpreting Scripture. A study of the Pontifical Biblical Commission's "The interpretation of the Bible in the Church"</i> .....	524

## SCHEDE

G. BORTONE, <i>La provvidenza divina. Approccio pluridisciplinare</i> [M. Tábet] .....	531
L. CASULA, <i>Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo</i> [V. Reale] .....	534
G. DE VIRGILIO, <i>Il tesoro e il cuore</i> [B. Estrada] .....	535
<i>Dictionnaire encyclopédique de la Bible</i> [D. Letourneau] .....	537
J.L. ILLANES MAESTRE - J.-I. SARANYANA, <i>Historia de la teología</i> [L. Martínez Ferrer] .....	538

E. DE LA LAMA - M. MERINO - M. LLUCH BAIXAULI - J. ENÉRIZ, <i>Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores.</i> <i>XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad</i> <i>de Navarra</i> [M. Maralit Jr.] .....	540
J. MCGUCKIN, <i>Saint Gregorius of Nazianzus.</i> <i>An Intellectual Biography</i> [M. Belda] .....	543
A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ <i>La persona umana. Antropologia teologica</i> [P. O'Callaghan] .....	544
G. SFAMENI GASPARRO, <i>Oracoli profeti sibille.</i> <i>Rivelazione e salvezza nel mondo antico</i> [M. Tábet] .....	546
LIBRI RICEVUTI .....	549
INDICE GENERALE - VOL. 16 (2002) - fasc. 1-2 .....	553
INDICE .....	559