

vol. 17

anno 2003

fasc. 2

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 16 Dicembre 2003

LA IGLESIA, MISTERIO DE COMUNIÓN FAMILIAR (I)

María del Pilar RÍO

Sumario: I. Aspectos introductorios - II. La autoconciencia del misterio de la Iglesia en la Escritura: 1. Un pueblo emparentado con Yahve. 2. La nueva familia de Jesús en los Sinópticos. 3. La gran familia de los hijos de Dios en san Juan. 4. El nuevo pueblo-familia de Dios en el epistolario paulino - III. Conclusión.

I. Aspectos introductorios

Recogiendo el parecer unánime de los padres sinodales que han reconocido en la noción de familia una expresión analógica de la Iglesia particularmente adecuada para la evangelización del continente africano, Juan Pablo II, en la Exhortación apostólica *Ecclesia in Africa*, invita a los teólogos a elaborar una teología de la Iglesia-familia¹.

La sugerencia del Papa presenta un doble interés eclesiológico: por una parte, expresar toda la riqueza escondida en esta categoría y su complementariedad con otras imágenes pertenecientes a la

¹ Cfr. Exhort. ap. postsinodal *Ecclesia in Africa*, 14-IX-94, 63. Una completa y amplia exposición del tema hasta el Sínodo de 1994 puede encontrarse en F. BECHINA, *Die Kirche als "Familie Gottes". Die Stellung dieses Theologischen Konzeptes im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine "Familia-Dei-Ekklesiologie"*, «Analecta Gregoriana» 272, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998. Para una visión sintética, desde la perspectiva de su desarrollo en la teología africana, vid. D. NOTHOMB, *L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique. Une réflexion théologique et pastorale*, en «Nouvelle Revue Théologique» 117 (1995), 44-64.

misma tradición eclesial²; por otra, contribuir a apreciar en toda su riqueza y densidad una categoría conciliar clave, como es la de sacramento universal de salvación³. Es evidente, por tanto, que la potencialidad de la analogía Iglesia-familia trasciende un determinado ámbito geográfico y cultural y parece presentarse, entre otras virtualidades, como una categoría particularmente adecuada para iluminar la inteligencia del misterio tanto en su núcleo más íntimo —y, por tanto, común a su triple estadio de realización—, como en su dimensión sacramental característica de su fase de peregrinación terrena⁴.

La tarea que Juan Pablo II confía a los teólogos es sugerente y ciertamente exigirá tiempo y un serio esfuerzo de estudio y reflexión. Conscientes de la amplitud y densidad del horizonte temático, en este trabajo nos proponemos únicamente explicitar un dato inicial básico por el que necesariamente pasa una auténtica comprensión de esta analogía —esto es, en cuanto expresión analógica y no simple metáfora— y su ulterior articulación con las demás imágenes expresivas del misterio y con la categoría sacramento universal de

² Este interés supone una profundización en el patrimonio de la tradición bíblico-patristica que el Concilio ha recogido en la Constitución *Lumen gentium* (LG) y parece invitar al equilibrio, no siempre conseguido por la eclesiología postconciliar, entre la virtualidad de las distintas imágenes y el reconocimiento de sus respectivos límites; reconocimiento que necesariamente abre a un completamiento e incluso a una corrección desde las otras. Como ha recordado el documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, las imágenes de la Iglesia expresan el misterio en su totalidad pero ninguna lo hace de modo pleno y acabado, de ahí que todas sean necesarias para la comprensión y expresión del mismo (cfr. cap. 2.1, en *Documentos [1969-1996]*, BAC, Madrid 1998, 334-336).

³ Es decir, la Iglesia considerada como «signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG, 1). Ya la Carta de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio in notio*, 28-V-92, había aludido a la inadecuada integración entre algunas de estas imágenes y conceptos eclesiológicos, y al insuficiente relieve atribuido todavía a la relación de la Iglesia como comunión y como sacramento (cfr. n.1).

⁴ Un valioso intento de iluminación de la dimensión sacramental de la Iglesia desde otras analogías familiares (nupcial y materna) se encuentra en D. TETTAMANZI, *La Chiesa sacramento di salvezza*, en «La Rivista del Clero Italiano» 2 (1978), 114-125; *La Chiesa sposa di Cristo*, en *ibidem* 7-8 (1978), 573-588; *La Chiesa madre dei cristiani*, en *ibidem* 9 (1979), 661-674.

salvación. Nos referimos al significado y al fundamento teológicos de esta analogía. Es decir, desde la fe de la Iglesia, ¿en qué sentido decimos que la Iglesia es familia y por qué podemos decirlo?

Unas palabras de Henri de Lubac, relativas a la maternidad de la Iglesia, ofrecen luces y abren camino a nuestra cuestión: «Cuando el cristiano, sabiendo lo que dice, habla de la Iglesia como madre, no es que se abandone al sentimentalismo: expresa una realidad». Y, con Scheeben, añade: «La maternidad de la Iglesia no es una vana apelación, no es una débil analogía de la maternidad natural. No significa solamente que la Iglesia se comporta con nosotros como una tierna madre... Esta maternidad es tan real como es real la presencia de Cristo en la eucaristía, o como la vida sobrenatural existe realmente en los hijos de Dios»⁵.

Expresión analógica pero de fuerte realismo es la de la maternidad, como también parece ser el nombre de “familia” atribuido a la Iglesia. En efecto, cuando el cristiano —consciente de lo que afirma desde su experiencia en la fe— habla de la Iglesia como familia tampoco parece dejarse llevar por un impulso del corazón vertido en una dulce y tierna metáfora, por una simple trasposición del lenguaje familiar o por una proyección de su experiencia humana, sino que quiere expresar una auténtica realidad: la de su relación con Cristo y, “en Cristo”, con el Padre y con todos los que como él también son “en Cristo”. Precisamente porque los vínculos que le unen con el Hijo encarnado y, “en Él”, con el Padre y con todos los demás cristianos, presentan una modalidad análoga a la de los lazos naturales de amor y de sangre que le ligan a los miembros de su familia natural, el creyente habla del misterio de relación interpersonal que es la Iglesia sirviéndose de un lenguaje analógico (“familiar”) y llama a la Iglesia “familia”.

El camino a seguir, por tanto, comienza por verificar si esta autoconciencia del misterio, como realidad análoga a la comunidad de personas que es la familia y a los vínculos interpersonales de

⁵ *La maternidad de la Iglesia*, en *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca 1974, 143.

comunión que la constituyen⁶, es auténticamente cristiana: es decir, si surge y se configura en y desde la novedad de la fe en Cristo. Con este fin, en esta primera fase de trabajo exploraremos los datos que ofrece la Escritura. En una segunda, completaremos la investigación con los testimonios de la Tradición y las enseñanzas del Magisterio y, una vez cumplido este paso teológico fundante, pasaremos a explicitar el significado teológico de la analogía.

II. La autoconciencia del misterio en la Escritura⁷

1. Un pueblo emparentado con Yahveh

La Iglesia es la realización de un «diseño nacido en el corazón del Padre»⁸: un diseño salvífico de reconciliación, un diseño de unidad, que se incoa en la misma creación y se prepara en la elección y en la creación de Israel como pueblo de Dios⁹. En efecto, Israel es el pueblo que Dios convoca y reúne para ser signo e instrumento de su salvación entre los demás pueblos de la tierra y esta llamada-congregación desde lo alto constituye su singularidad. Israel no es un simple conglomerado de tribus sino que aparece como una unidad

⁶ «La familia, fundada y vivificada por el amor, es una comunidad de personas: del hombre y de la mujer esposos, de los padres y de los hijos, de los parientes. Su primer cometido es el de vivir fielmente la realidad de la comunión con el empeño constante de desarrollar una auténtica comunidad de personas» (Exhort. ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-81, 18). Además de describir la familia en términos de comunidad de personas, el documento pone en relación la comunidad-familia con la Iglesia-familia: «En el matrimonio y en la familia se constituye un conjunto de relaciones interpersonales —relación conyugal, paternidad-maternidad, filiación, fraternidad— mediante las cuales toda persona humana queda introducida en la “familia humana” y en la “familia de Dios”, que es la Iglesia» (n.15).

⁷ Aunque el cuerpo del trabajo está íntegramente dedicado a la exposición bíblica del tema, nuestro propósito no es el de efectuar un estudio exegético —que excede con mucho nuestras posibilidades y objetivos—, sino una presentación general de los datos bíblicos más significativos ofrecidos por la exégesis, en orden a efectuar un estudio sistemático sobre la Iglesia como familia de Dios que se completará en un trabajo sucesivo. Si esta parte del momento positivo de la investigación se presenta por separado, se debe únicamente a razones de extensión.

⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 759; cfr. LG, 2; Decr. *Ad gentes*, 2.

⁹ Cfr. LG, 2.

fundada a partir de la gratuita elección divina y de la Alianza, una unidad “emparentada” con Yahveh, Señor de la Alianza¹⁰.

El vínculo de mutua pertenencia y, por así decir, de “parentesco por Alianza” que Dios establece con Israel, y que alcanzará su cumplimiento en la nueva Alianza como relación filial en Cristo ofrecida en don a toda la humanidad¹¹, tiene diversos momentos de revelación y actuación en la historia de la salvación veterotestamentaria. Tres son particularmente significativos: los pactos sellados con Abraham, Moisés y David¹².

Después de la creación y de la alianza establecida con Noé concluido el diluvio¹³, Dios se liga de modo solemne e incondicional a Abraham y a su posteridad mediante las promesas que miran a un heredero y a una herencia: esto es, a la totalidad de las naciones que serán bendecidas en él y en su descendencia, y a la tierra que él y su posteridad recibirán en posesión¹⁴.

Una vez cumplido el éxodo de Egipto, en el Sinaí, Dios renueva y ratifica su compromiso, esta vez con la descendencia de Abraham según las promesas. A través del pacto sellado en la sangre con Moisés¹⁵, Israel es convocado y congregado como pueblo de Yahveh, consagrado como nación santa y reino sacerdotal destinado a su servicio, a su culto y alabanza, a manifestar y a realizar la bendición divina por todo el orbe de la tierra¹⁶. Los lazos de mutua pertenencia

¹⁰ La comprensión de la Alianza en términos de parentesco sagrado goza ya de amplio consenso entre los exégetas tanto de ámbito católico como protestante y judío. Vid. D.J. MCCARTHY, *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions*, John Knox Press, Richmond 1972; P. KALLUVEETL, *Declaration and Covenant*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1982; F.M. CROSS, *Kinship and Covenant in Ancient Israel*, Harvard Biblical Colloquium, Cambridge, Mass. 1991; D.J. ELAZAR, *Covenant and Polity in Biblical Israel*, Transaction, London 1995.

¹¹ Cfr. 2 Cor 1,20; Gal 3,16-18.28-29; 4,4-6.

¹² Vid. S.W. HAHN, *Kinship by Covenant: A Biblical Theological Study of Covenant Types and Texts in the Old and New Testaments*, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan 1995, 145-369.

¹³ Cfr. Gen 9, 9-17.

¹⁴ Cfr. Gen 15,17-21; 17,1-8; 22,16-18. Vid. S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, cit., 168-211.

¹⁵ Cfr. Ex 24,3-8.

¹⁶ Cfr. Ex 19,5-6; Dt 7,6; 1 Pe 2,9.

cia y de parentesco por Alianza entre Israel, heredero de Abraham, y Yahveh —«Yo seré vuestro Dios; vosotros seréis mi pueblo»—, adquieren un nuevo perfil: Israel es propiedad sagrada de Yahveh, su pueblo¹⁷, su reino¹⁸, el lugar de su presencia y de su gloria. Y es también su hijo primogénito¹⁹.

Las promesas a Abraham tienen un nuevo momento de desvelamiento y de realización en la alianza sellada con David y con su dinastía. Según la palabra anunciada por boca del profeta Natán²⁰, Yahveh edificará la casa de David y la consolidará para siempre en el trono de su realeza. Con esa stirpe mantendrá su pacto eterno y de ella, descendencia de Abraham, saldrá el heredero de la promesa. Éste, en efecto, se sentará en el trono de David y se unirá a Dios por íntimos lazos de parentesco: «Yo seré para él padre —dice Yahveh— y él será para mí hijo»²¹. Así pues, el vínculo de Alianza establecido por Dios con Abraham y su posteridad, renovado y ratificado con Moisés en el Sinaí como primogenitura de Israel, se cumplirá en la descendencia regia de David como relación de filiación divina fundada en la Alianza definitiva y eterna²².

El contenido de la promesa a Abraham y a su descendencia alcanza, además, una nueva —aunque todavía velada— explicitación en el mensaje profético. Por lo que se refiere al heredero —es decir, a la totalidad de las naciones que, en la posteridad del patriarca, recibirán la bendición divina—, se subraya con mayor fuerza su alcance universal. Así, la misión salvífica confiada a Israel, heredad de Abraham, se cumplirá, en un nuevo Israel que abrazará a todos los pueblos de la tierra²³; un Israel renovado, convocado y congregado por la Alianza definitiva y eterna que se concluirá en el tiempo mesiánico²⁴. En lo relativo a la herencia de la tierra, podría

¹⁷ Cfr. Dt 7,6.

¹⁸ Cfr. Ex 19,6.

¹⁹ Cfr. Ex 4,22; Dt 14,1; 32,5. Vid. S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, cit., 41-53; 54-154.

²⁰ Cfr. 2 Sam 7,11-16; Sal 89,4.35; Is 55,3.

²¹ 2 Sam 7,14.

²² Vid. S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, cit., 305-369.

²³ Cfr. Is 45,14; 55,1-5; 60; Mal 1,11; Sof 3,9-10; Zac 2,15; 8,20-23; 14,9-16.

²⁴ Cfr. Jer 31,34; Is 55,3; 59,21; 61,8.

decirse que si hasta entonces la esperanza de Israel giraba principalmente alrededor de su realización terrestre y material, con los profetas la tierra prometida comienza a comprenderse según su auténtica naturaleza y alcance: es decir, como posesión de la plenitud de los bienes escatológicos. En definitiva, como realización de la comunión de vida divina²⁵.

2. *La nueva familia de Jesús en los Sinópticos*

En continuidad y, a la vez, en discontinuidad con la historia de Israel, Cristo viene a convocar y a congregar —partiendo por Israel—²⁶ la nueva comunidad de los tiempos mesiánicos, el nuevo y universal pueblo de Dios según las promesas y la palabra de los profetas. De hecho, el anuncio y la proclamación del Reino, inicio y núcleo de la predicación de Jesús²⁷, aparecen estrechamente ligados a la preparación y a la formación de esta comunidad de discípulos, del nuevo pueblo, que ha venido a reunir. Toda su obra mira a esto.

En su predicación, Jesús se refiere al nuevo pueblo con gran profusión de imágenes. La comunidad mesiánica es el rebaño²⁸ que el pastor reúne y libera de la dispersión²⁹, el grupo de invitados a las bodas³⁰, la red barredera que recoge todo género de peces³¹ la plantación de Dios³². Los miembros del nuevo pueblo son la casa de Dios³³, o la ciudad de Dios construida sobre Sion³⁴, cuya luz debe resplandecer desde lejos, de forma que sus habitantes se llaman hijos

²⁵ Cfr. P. RODRÍGUEZ, *En torno a la "definición" esencial de la Iglesia*, en «In communione Ecclesiae», Miscelánea en honor del Card. Antonio María Rouco Varela, «Revista Española de Teología» 2-3-4 (2000), 742.

²⁶ Cfr. Mt 10,6; 15,24.

²⁷ Cfr. Mc 1,15; Mt 3,2; 4,17; LG, 5.

²⁸ Cfr. Lc 12,32; Mc 14,27 par.; Mt 10,16 par.

²⁹ Cfr. Mt 12,30; 15,24; Lc 11,23; Jn 10,1-5.16.27-30; Ez 34,1-31; Jer 23,1-8.

³⁰ Cfr. Mc 2,19 par.

³¹ Cfr. Mt 13,47.

³² Cfr. Mt 13,24; 15,13.

³³ Cfr. Mt 16,18.

³⁴ Cfr. Mt 5,14; Is 2,2-4 par.; 25,6-8; Miq 4,1-3.

de la luz³⁵. En ellos, que son los miembros de la nueva Alianza³⁶, se cumplen las promesas del pacto veterotestamentario. Pero, según opinión del exégeta J. Jeremias, entre todas las imágenes del nuevo pueblo de los salvados, la que resulta más congenial a Jesús es la escatológica *familia Dei*³⁷.

Efectivamente, Cristo viene a convocar y a reunir la comunidad de los tiempos mesiánicos en vistas a la instauración del Reino escatológico y a esta misión subordina todo: también su familia de sangre³⁸. Con su actitud, Jesús se gana la incompreensión y la incredulidad tanto de sus paisanos judíos como de sus parientes³⁹, lo cual testimonia precisamente que la comunidad que ha establecido a su alrededor es nueva y se configura sobre un nuevo centro⁴⁰. Este grupo, formado por aquellos que han creído en su palabra y han acogido su llamamiento, es considerado por el Maestro como su verdadera familia⁴¹.

Esta convergencia y una caracterización familiar bastante completa del grupo aparece descrita en Marcos 3,31-35 y textos paralelos⁴². Veamos, pues, algunos de los rasgos del retrato de familia de la Iglesia en formación.

Según la narración de Marcos⁴³, la comunidad aparece configurada por dos grupos presentados en paralelo: uno, constituido por

³⁵ Cfr. Lc 16,8; Jn 12,36.

³⁶ Cfr. Mc 14,24 par; 1 Cor 11,25.

³⁷ Cfr. *Teologia del Nuovo Testamento*, t. I, *La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 1972, 196. El autor remite al comentario a Mc 3,31 s. de J. SCHNIEWIND, en *Das Evangelium nach Markus*, NTD I, Gottingen 1963.

³⁸ Cfr. J. DUPONT, *Jésus et la famille dans les Évangiles*, en *Études sur les Évangiles Synoptiques*, «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium» LXX-A, t. I, Leuven University Press 1985, 132-133.

³⁹ Cfr. Mc 3,21; Jn 7,5; 10,20.

⁴⁰ J. GNILKA, *Marco*, Cittadella, Assisi 1987, 203.

⁴¹ Como se verá, los comentaristas coinciden ampliamente en señalar la identificación de la nueva comunidad con la nueva familia de Jesús.

⁴² Mt 12,46-50; Lc 8,19,21.

⁴³ «Llegan su madre y sus hermanos, y quedándose fuera, le envían a llamar. Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: "¡Oye!, tu madre, tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan". El les responde: "¿Quién es mi madre y mis hermanos?" Y mirando en torno a los que estaban sentados a su alrededor, dice: "Éstos son mi madre y

los Doce y los discípulos provenientes del judaísmo⁴⁴; otro, sentado fuera de la casa en torno a Jesús, formado por una muchedumbre de personas que le siguen, judíos también, pero entre los que se cuentan —como le reprochan escribas y fariseos— gente impura, publicanos y pecadores⁴⁵. La comunidad que Jesús ha comenzado a formar a partir de Israel, por tanto, sale de los márgenes del judaísmo oficial de tendencia legalista y aparece como un grupo numeroso y variado de personas que están con él y le siguen.

La inserción de los discípulos en la comunidad pasa por un camino análogo al recorrido por el Maestro⁴⁶, de manera que, también en esto, Jesús es modelo para sus discípulos. En efecto, el llamamiento que les hace «para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar»⁴⁷, exige una opción pues la *sequela* no es subordinable a nada, tampoco a la propia familia. Como él, por cumplir la misión que el Padre le ha encomendado, han de seguirlo y dejarlo todo: padre, madre, mujer, hijos, hermanos y hermanas, la hacienda y hasta la propia vida⁴⁸. En definitiva, su llamada no cancela los vínculos naturales de sangre pero sí los subordina radicalmente a su Persona y a su misión y, en este sentido, los relativiza y redefine⁴⁹. Además, siguiendo las pisadas de su Maestro, los discípulos también habrán de pasar por la incompreensión de sus connacionales y

mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre». El relato constituye la tercera parte de un tríptico formado por las dos narraciones de los vv. anteriores (20-21 y 22-30).

⁴⁴ Este primer grupo no figura en la perícopa pues se encuentra reunido en la casa (3,20). Los discípulos, judíos simpatizantes, son la muchedumbre que se aglomera en la casa impidiendo comer a Jesús y a sus apóstoles. Cfr. J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, t. I, Cittadella, Assisi 1997, 341.

⁴⁵ Coinciden con los que se describen en el banquete en casa de Leví (Mc 2,15). Son precisamente los que impiden a la familia natural de Jesús acercarse a él. Cfr. *ibidem*.

⁴⁶ Cfr. J. DUPONT, *Jésus et la famille dans les Évangiles*, cit., 138; J. GNILKA, *Marco*, cit., 203.

⁴⁷ Mc 3,14.

⁴⁸ Cfr. Lc 14,26; Mt 10,37; Mt 8,19-22; Lc 9,57-62; 19,27.

⁴⁹ Vid. S.C. BARTON, *Disciples and family ties in Mark and Mathew*, Society for New Testament Studies, «Monograph series» 80, Cambridge University Press, 1994; S. GUIJARRO, *Reino y familia en conflicto. Una aportación al estudio del Jesús histórico*, en «Estudios Bíblicos» 56 (1998), 507-541.

parientes e, incluso, por la hostilidad y la persecución⁵⁰. Sin embargo, esta dura predicción sobre el enfrentamiento y la división a causa de Él y del Evangelio, va acompañada de una promesa esperanzadora a los suyos: su fe les alcanzará no sólo la vida eterna sino que, ya aquí, los introducirá en la nueva comunidad que constituirá para ellos su nueva familia⁵¹. La promesa alude, pues, a su inserción presente —y definitiva en el futuro escatológico— en el plano de las relaciones fundamentales de una comunidad nueva⁵².

En el entramado de esos nuevos vínculos de parentesco que configuran la comunidad-familia de los discípulos del Señor se cuentan hermanos y hermanas, hijos, madres, pero no se mencionan lazos paternos porque —como se encarga de señalar Mateo— el único padre es el celestial. Precisamente, la relación filial con el Padre que está en los cielos, vivida en el cumplimiento de su voluntad, funda la nueva parentela entre Jesús y sus discípulos, entre el Hijo unigénito y los hermanos⁵³. El *status* de discípulo, de familiar de Jesús, por tanto, pasa por una única condición: cumplir el diseño de Dios⁵⁴.

Pero, ¿qué significa realizar ese diseño como condición de pertenencia a la nueva comunidad y de parentesco con Jesús? Lucas dirá que su actuación y, por tanto, el fundamento de la parentela y de la comunión con Jesús, está en la acogida y en el cumplimiento de la voluntad de Dios manifestada en la palabra del Maestro⁵⁵. Mateo, por su parte, señalará que la condición indispensable para ser reconocidos como verdaderos discípulos de Jesús es la actuación perser-

⁵⁰ Cfr. Mt 10,34-36; Lc 12,51-53; Mc 13,12-13; Mt 10,21-22; Lc 21,16-17. Los textos —sobre todo Mt 10,34-36— recuerdan el cuadro descrito por el profeta Miqueas: «Porque el hijo ultraja al padre, la hija se alza contra su madre, la nuera contra su suegra, y enemigos de cada cual son los de su casa» (7,6).

⁵¹ «Jesús dijo: “Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno: ahora al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el mundo venidero, vida eterna”» (Mc 10,29-30; cfr. Lc 18,29-30).

⁵² Cfr. J. GILKA, *Marco*, cit., 203.

⁵³ Cfr. R. FABRIS, *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Torino 1982, 287.

⁵⁴ J. J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il vangelo di Marco*, cit., 344.

⁵⁵ Cfr. 8,21; J. ERNST, *Il vangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 1985, 373; H. SCHÜRMMANN, *Il vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 1983, 746.

verante de la voluntad del Padre celestial⁵⁶. No basta una profesión de fe verbal, ni una habilitación carismática. En definitiva, el criterio de autenticidad consiste en “hacer” aquella voluntad del Padre que Jesús ha revelado con autoridad en sus gestos y palabras⁵⁷. En último término, la pertenencia a la nueva comunidad-familia mesiánica pasa por la acogida a Cristo. En efecto, el Maestro agranda horizontes y el antiguo clan, basado en la parentela de sangre —sin ser abolido—, cede paso a una nueva comunidad y a una nueva parentela establecida sobre la libre y personal adhesión a Él en la fe y en el seguimiento. En contra de todas las expectativas de los contemporáneos de Jesús, el Reino de Dios —y la comunidad que constituye su inicio y germen en la tierra— no tiene como fundamento la familia de sangre ni la raza sino que se realiza en la elección y en la respuesta libre e incondicionada a Cristo⁵⁸. La nueva comunidad-familia de Jesús, por tanto, está abierta a todos los que creen en Él y le siguen.

La adhesión en la fe y la *sequela* establecen un vínculo personal y exclusivo, más fuerte que los de la sangre, entre Jesús y sus discípulos. Por el contrario, quienes no han acogido su palabra no se cuentan entre sus seguidores ni, por consiguiente, pueden llamarse sus parientes. No es de extrañar, por tanto, que Jesús —mirando a los que tiene a su alrededor, como señala el relato de Marcos— los reconozca como hermano, hermana y madre. Es decir, con vínculos de parentesco que denotan cariño (madre) y afecto e igualdad (hermanos)⁵⁹. La relación entre el Maestro y los suyos, en efecto, es de profunda intimidad, de amor, de solidaridad. En el círculo íntimo de esta nueva comunidad-familia desaparecen las divisiones y categorías. Todos los discípulos, auténticos parientes del Señor, tienen la misma relación con él; todos son su hermano, su hermana y su madre⁶⁰. Podría decirse que Jesús está unido con cada uno mediante

⁵⁶ Cfr. 7,21.

⁵⁷ Cfr. R. FABRIS, *Matteo*, cit., 286-287.

⁵⁸ Cfr. Mc 3,34; J. J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il vangelo di Marco*, cit., 344.

⁵⁹ Cfr. J. J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il vangelo di Marco*, cit., 345.

⁶⁰ Así lo deja entrever el único posesivo de Mc 3,35: *houtos adelphós mou kai adelphé kai méter estín* (ése es hermano *mío*, hermana y madre). Cfr. J. J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il vangelo di Marco*, cit., 345.

un vínculo que compendia todos los lazos que se dan en una familia. Al mismo tiempo, y al alterar el orden de la enumeración respecto a las precedentes (“hermano mío, hermana y madre”, en lugar de “madre y hermanos”), el Señor pone en primer lugar el lazo fraterno y lo resalta, como queriendo ponerse en un plano de igualdad con sus discípulos⁶¹.

La forma de la nueva comunidad establecida por Jesús y reunida alrededor suyo, por tanto, es análoga a la de una “familia”. Jesús, en cuya palabra acogida se cumple el diseño del Padre, está en el centro. La relación con él, en la fe y en el seguimiento, funda nuevos vínculos —con él y con los demás discípulos— que, sin cancelar los de la sangre, los relativizan y redefinen a partir de la opción de fidelidad a Cristo⁶². Así, esta configuración “familiar” del nuevo pueblo que Jesús ha venido a convocar y congregar, comprende una forma de comunión nueva y más intensa que, en el futuro escatológico, será plena y definitiva. Como señala Schweizer, llegar a ser hermanos de Jesús es la promesa extraordinaria; contarse entre las filas de Dios, la más grande de las promesas⁶³.

3. *La gran familia de los hijos de Dios en san Juan*

A juicio del exégeta Ignace de la Potterie, el tema de la nueva familia de Jesús en san Juan tiene como punto de arranque la tradición sinóptica sobre los verdaderos parientes de Jesús —a la que antes aludíamos—⁶⁴, y, a partir de ella, alcanza un desarrollo sistemático que podría enuclearse así: «(Juan) ve la Iglesia como la gran familia de los hijos de Dios. Todos tienen a Dios como Padre; la Iglesia, personificada en María, es su madre porque comunica a todos la vida nueva; Jesucristo, que es el Hijo unigénito del Padre, nos considera a todos como amigos (15,14-15); es más, como sus hermanos

⁶¹ Cfr. *ibidem*. J. LEGASSE señala que el cambio de orden puede servir para hacer más solemne la conclusión de la perícopa, o bien para indicar que se trata de una parentela distinta a la natural (Marco, Borla, Torino 2000, 207).

⁶² Cfr. R. FABRIS, *Matteo*, cit., 287; J. ERNST, *Il vangelo secondo Luca*, cit., 373.

⁶³ E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Marco*, Paideia, Brescia 1999, 71.

⁶⁴ Cfr. Mc 3,31-35 y par.

(20,17) porque, en el camino de nuestra fe, nos hacemos cada vez más, como él, hijos de Dios»⁶⁵.

El autor descubre el perfil familiar de la nueva comunidad en san Juan a través de la constatación de un elemento característico de la narración: el constante recurso al simbolismo, a la tipificación, mediante el cual el Evangelista reconduce el texto a un segundo nivel de lectura⁶⁶. En esta línea, señala que, tanto en el cuarto Evangelio como en las Cartas, Juan utiliza todos los términos que designan a los componentes de una familia para describir —aunque no exclusiva ni principalmente— relaciones situadas en un nivel más alto y, si se quiere, más interior. En otras palabras, las relaciones

⁶⁵ I. DE LA POTTERIE, *Simbologia della famiglia in S. Giovanni*, en *La famiglia nella Bibbia*, ed. a cargo de V. Liberti, Studio Biblico Aquilano, ED, Roma 1989, 240. Para G. CROCEITI, los escritos joánicos «hanno una spiccata struttura teologica di “famiglia”; cioè, il Padre è il principio d’unità di tutta la sua opera, che viene realizzata mediante il Figlio e lo Spirito Santo; la famiglia dei redenti ne è il punto d’arrivo» (*La famiglia secondo la Bibbia*, Ancora, Milano 1983, 202).

⁶⁶ Según el autor, asistimos a un claro proceso de “simbolización”; vocablo que explica así: «È un termine che nella esegesi recente è molto sentito, molto usato. Un grande critico letterario americano, Northrop Frye, ha scritto pochi anni fa un libro da poco tradotto in italiano (*Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Torino 1986), in cui si domanda: degli scritti che compongono la Scrittura, la tradizione ha fatto un solo libro, proprio la Bibbia. Che cosa fa l’unità di questo libro? Egli risponde: il principio della simbolizzazione (o tipizzazione) progressiva, vale a dire: un episodio della storia diventa a poco a poco simbolo e annuncio della storia successiva. Così per es., dopo la creazione, si parla di una nuova creazione; dopo Adamo, di un secondo Adamo; Eva diventerà tipo di María, che è la nuova Eva; l’Esodo prefigura un nuovo Esodo ecc. Queste riprese e trasposizioni successive sono ciò che, durante il cammino della storia sacra, nutre la speranza del popolo di Dio. Ora questo principio fondamentale non vale solo per tutta la Bibbia, ma anche all’interno dei singoli libri. Questo si verifica particolarmente in Giovanni, dove c’è un ricorso continuo al simbolismo: per es. il vero senso delle nozze di Cana sta nel fatto che simboleggiano le nozze messianiche» (*Simbologia della famiglia in S. Giovanni*, cit., 227; ID., *María nel mistero dell’Alleanza*, Marietti, Torino, 1988, 196-200; V. MANUCCI, *Giovanni il vangelo narrante*, EDB, Bologna 1993, 99ss., 281-310; R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1981, 324-342). Como señala también R. INFANTE en su estudio de la eclesiología nupcial del Evangelio de Juan, entre los escritos del Nuevo Testamento, el que más privilegia el lenguaje simbólico es justamente el Cuarto Evangelio. El autor hace ver, además, que ya es convicción unánime entre los exégetas afirmar la existencia de una profunda eclesiología que se expresa sobre todo a través de símbolos y de imágenes (cfr. *Lo sposo e la sposa. Contributo per l’eclesiologia del Quarto Vangelo*, en «Rassegna di Teologia» 4 [1996], 451-452).

interpersonales de comunión de una familia normal se transforman en expresiones simbólicas, típicas, que permiten acceder a otro plano: el nivel teológico de la nueva comunión interpersonal y, por tanto, de la nueva familia querida por Dios. En definitiva, términos como padre, madre, esposos, hijos, hermanos y hermanas, sirven para expresar relaciones análogas a nivel teológico⁶⁷.

Como es bien sabido, en efecto, de los cuatro Evangelistas, san Juan es el que más utiliza —con diferencia notable— la palabra “padre”⁶⁸. En ocasiones, la utiliza para referirse a una paternidad simplemente humana⁶⁹ aunque, en la mayoría de los casos, designa a Dios: Él es el Padre y Jesús, el Hijo unigénito del Padre⁷⁰. Sin embargo, un dato relevante para el estudio es la única pero significativa referencia en la que el término padre resulta transferido del plano de la paternidad humana al de la divina. Es el caso de José, al que aluden los oyentes incrédulos del discurso del pan de vida pronunciado por el Maestro en Cafarnaún: «¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos?»⁷¹. La narración de Juan hace ver que la respuesta de Jesús mira justamente a hacer pasar a sus interlocutores de la actitud de murmuración y de incredulidad, que los cierra a su promesa, a una disposición de fe en él⁷². ¿Cómo? Cambiando por completo el punto de vista del discurso⁷³. En efecto, la perspectiva se transfiere de la postura equivocada de los judíos al

⁶⁷ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Simbologia della famiglia in S. Giovanni*, cit., 226; G. CROCETTI, *La famiglia secondo la Bibbia*, cit., 193. R. INFANTE, en el artículo antes mencionado, saca a la luz la trama esponsal de la eclesiología joánica precisamente a través de este mismo camino: la evidenciación del carácter “típico” o “simbólico” de algunos personajes y acontecimientos narrados por el evangelista (cfr. *Lo sposo e la sposa. Contributo per l'eclesiologia del Quarto Vangelo*, cit., 452-453).

⁶⁸ 64 (Mt), 18 (Mc), 56 (Lc), 137 (Jn) y 18 (1 y 2 Jn).

⁶⁹ Por ejemplo, la de Jacob (4,12) o la del funcionario real (4,53).

⁷⁰ “Hijo” es la denominación más usada por Jesús para autodefinirse: 17 veces. A este número se pueden añadir también las ocasiones en las que utiliza el término “Unigénito” (Jn 1,14.18; 3,16.18).

⁷¹ 6,42.

⁷² Cfr. 6,34.47.

⁷³ Sobre este “cambio de nivel”, frecuentemente utilizado por el Evangelista, e indicado por un cambio en el punto de vista del relato, vid. B. OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Textlinguistic Analysis of John 2, 1-11 and 4, 1-42*, 39, cit. en I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'Alleanza*, cit., 204.

de la revelación de Jesús⁷⁴. Como bien se advierte, al final el término padre ya no designa a José sino a Dios, del que viene Jesús: «No es que alguien haya visto al *Padre*; sino aquel que ha venido de Dios, ése ha visto al Padre»⁷⁵. Según señala de la Potterie, esto demuestra dos cosas: por una parte, que Jesús podía decir efectivamente que era «el pan bajado del cielo»; por otra, que su padre no era José sino el mismo Dios⁷⁶.

En el Evangelio de Juan, a su vez, el término “madre” aparece referido principalmente a María, la madre de Jesús⁷⁷. Sin embargo, según se advierte en los dos grandes episodios marianos narrados por el Apóstol —las bodas de Caná y la cruz—⁷⁸, la palabra “madre” sufre también una trasposición significativa de planos. En efecto, tanto en Caná como en el Calvario, Jesús llama a su madre “mujer” y no “madre”. ¿Por qué? Podría decirse que en ambos acontecimientos la maternidad de María ya no se refiere a él sino que se sitúa en otro nivel y se abre a un significado teológico del todo novedoso relativo a los discípulos⁷⁹. No hay que olvidar que en Caná Jesús inicia su obra mesiánica y, desde ese momento, sus relaciones con María dejan de ser “simples” relaciones familiares. Por así decir, su maternidad es elevada al nivel de la misión de su Hijo, que se revela ahora como el Esposo de las bodas mesiánicas. Así, en Caná, María comienza a ejercer una función materna respecto a los discípulos y a todos los hombres. Y lo hace mediante la palabra —que es palabra de la Alianza— dirigida a los siervos: «haced lo que él os diga»⁸⁰. En

⁷⁴ Cfr. R. FABRIS, *Giovanni. Traduzione e commento*, Borla, Torino 1992, 407-408; R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1979, 358; J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella, Assisi, 1982, 314-321.

⁷⁵ 6,46.

⁷⁶ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Simbologia della famiglia in S. Giovanni*, cit., 229-230.

⁷⁷ De 11 veces, sólo dos es utilizado en otro sentido: en el diálogo con Nicodemo (3,4) y en la crucifixión, cuando Jesús se dirige a Juan para revelarle que María será madre de todos los discípulos (19,27).

⁷⁸ Jn 2,1-12 y 19,25-27, respectivamente.

⁷⁹ Tanto en Caná como en la cruz María aparece asociada a los discípulos. Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, cit., 141.

⁸⁰ Jn 2,5. Como ha podido mostrar A. SERRA, la expresión constituye una fórmula casi técnica, con frecuencia presente en el Antiguo Testamento y relacionada con la Alianza (cfr.

la cruz, esta maternidad espiritual de María hacia todos los discípulos es proclamada por el mismo Jesús: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Luego dice al discípulo: «Ahí tienes a tu madre»⁸¹. La maternidad de María se desvela ahora en un nuevo plano teológico: el de su relación con la nueva comunidad de discípulos; esto es, con la Iglesia⁸².

Por su parte, el título “hijo” —correlativo al de “padre”— también es frecuente en el cuarto Evangelio⁸³. Su utilización se puede individuar en tres ámbitos: en algunos lugares designa la relación natural de filiación⁸⁴; en otros, se refiere sólo a la filiación de Jesús⁸⁵, y, en otros —lo que es más significativo para el presente estudio—,

Ex 19,8; 2,3; Dt 5,27) (*Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27*, Roma 1977, 139-228; ID., *Maria a Cana e presso la Croce. Saggio di mariologia giovannea*, Roma 1978, 30-37; cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'Alleanza*, cit., 206-208).

⁸¹ Jn 19,26-27. Como señala I. DE LA POTTERIE, siguiendo a M. de Goedt (*Un schème de révélation dans le quatrième Evangile*, «New Testament Studies» 8 [1961-62], 142-150), esta fórmula llamada “esquema de revelación” desvela precisamente la nueva dimensión de la maternidad de María (cfr. *Maria nel mistero dell'Alleanza*, cit., 234-236).

⁸² Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'Alleanza*, cit., especialmente 241-242; ID., *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 116-134.

⁸³ Aparece 55 veces. El único texto en el que aparece el término “hija” es el que relata la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, con claras resonancias proféticas (Zac 9,9): «No temas *hija* de Sion; mira que viene tu Rey montado en un pollino de asna» (12,15). La “hija de Sion” es la mujer que simboliza a Israel, Jerusalén o Sion, especialmente en una perspectiva mesiánica. La imagen, especialmente a través de la analogía con el matrimonio, expresa las relaciones fundadas en la Alianza entre Yahveh y su pueblo: Dios es el Esposo; la “Virgen Sion”, la Virgen Israel, su Esposa. Más tarde, la nueva Hija de Sion, María, será tipo de la Iglesia. Como se ve, el término “hija” —de modo semejante a “esposo” y “esposa”— evocan para Juan la realidad de la Alianza. Vid. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, cit., 17-32.

⁸⁴ Simón era hijo de Juan (1,42); el patriarca José era hijo de Jacob (4,5), del que también se mencionan otros hijos (4,12); en diversas ocasiones se habla del hijo del funcionario real, sanado por Jesús (4,46-47,50,53); y, a propósito de la curación del ciego de nacimiento, Juan relata que los fariseos interrogaron con sospecha a sus padres acerca de su hijo (9,19-20).

⁸⁵ Por ejemplo, aparece dos veces en la expresión “hijo de José”, utilizada por los judíos incrédulos (1,45; 6,42), y otras tantas para indicar quién era Jesús para Juan: el Hijo del hombre, el Hijo de Dios, el Hijo unigénito, y también en modo absoluto “el Hijo”, con alguna referencia directa o indirecta al Padre. Basten dos ejemplos, uno del Prólogo y otro de la conclusión del Evangelio: Jn 1,18 y 20,31.

indica la relación de los creyentes con Dios Padre. En efecto, Juan expresa esta novedosa realidad pero lo hace a través de un curioso matiz filológico. Como bien se sabe, el griego posee dos términos para decir “hijo”: *byios* y *teknon*. El Evangelista nunca usa el primer término para designar a los cristianos sino que lo reserva a Cristo⁸⁶: El es *el hijo* (*byios*) de Dios; los hombres, en cambio, son *hijos* (*tekena*) de Dios⁸⁷. Esta diferencia prepara, según de la Potterie, la distinción que la tradición posterior establecerá entre la filiación natural (de Jesús) y la filiación adoptiva (de los hombres)⁸⁸. Y a esa filiación, como indica el término *teknon* —que no es masculino sino neutro—, están llamados todos los creyentes: hombres y mujeres. En el Evangelio de Juan, además, aparece una misteriosa vinculación entre la vocación de los hombres a ser hijos de Dios y la persona de Cristo pues «Jesús debía morir por la nación y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos»⁸⁹. Esta congregación escatológica de los “hijos de Dios”, en efecto, se realiza en la cruz: en Cristo levantado de la tierra, el cual

⁸⁶ En contraste con Mateo (5,9) y Pablo (Gal 3,26) que utilizan *byios* para hablar de los hombres. Cfr. F. HAIN, *Hyios*, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, a cargo de H. Balz y G. Schneider, t. II, Sígueme, Salamanca 1998, cols. 1836-1838; R.E. BROWN, *Giovanni*, cit., 15.

⁸⁷ En el Evangelio *tekena* aparece sólo dos veces (1,12; 11,52); en las Cartas es más frecuente. En la teología joánica, en efecto, la condición que tienen los creyentes de ser hijos de Dios, y que se fundamenta en el hecho de que han sido “engendrados” por Dios (Jn 1,12), sólo se expresa mediante este término. Cfr. G. SCHNEIDER, *Teknon*, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, cit., t. II, cols. 1704-1705; R.E. BROWN, *Giovanni*, cit., 15.

⁸⁸ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Simbologia della famiglia in S. Giovanni*, cit., 236.

⁸⁹ Jn 11,52. La novedad de Juan está precisamente en asociar esta esperanza de unificación y convocación —universal como se dará a entender en 12,32— con la muerte de Jesús (cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, cit., 641). En el trasfondo de la sentencia, los exégetas advierten el eco de la esperanza mesiánica de la reunificación de los dos reinos y de la reunión de los hebreos dispersos a causa del exilio (Jer 31,8-11) (cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, cit., 641; R.E. BROWN, *Giovanni*, cit., 573; J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, cit., 492). En efecto, Jesús será el pastor que da su vida por sus ovejas (10,10), formando así un único rebaño (10,16). La nueva comunidad que formará Jesús estará compuesta por todos aquellos que se adhieran a él, de forma que su característica no será la consanguinidad con Abraham sino con Dios, puesto que estará formada por los hijos de Dios: es decir, por aquellos que han nacido de Dios (1,13) por el Espíritu (3,6) (cfr. J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, cit., 492).

había anunciado que en el momento de su exaltación atraería a todos a sí⁹⁰.

Por último, veamos qué revelan los términos “hermanos” y “hermanas”⁹¹. En primer lugar, éstos designan las relaciones fraternas en el ámbito familiar concreto de los discípulos de Jesús, de sus amigos, o de él mismo⁹². También hay que mencionar la alusión a los “hermanos de Jesús”⁹³ aunque —como bien se sabe—, según un uso avalado en el Antiguo Testamento, cuando en el Nuevo se habla de “hermanos” y de “hermanas”, los términos poseen un sentido más amplio y se refieren a los familiares próximos en línea colateral (primos en primer y segundo grado); es decir a los parientes de una misma familia⁹⁴. Sin embargo, el uso más significativo de la palabra “hermanos”, a efectos del presente estudio, es el tercero. En efecto, desde la resurrección de Jesús, el vocablo designa a los creyentes y expresa así la nueva relación fraterna de los discípulos con Jesús y entre ellos; o, lo que es lo mismo, el nuevo vínculo que trasciende la relación de fraternidad natural y se sitúa en el horizonte de un nuevo plano: el de la fraternidad en Cristo fundada en la filiación en un mismo Padre por el don de su Espíritu. Así, el día de su resurrec-

⁹⁰ Cfr. Jn 12,32. Los comentaristas suelen poner en relación este texto con el anterior (11,52), advirtiendo una clara resonancia del cuarto poema del Siervo de Isaías: «He aquí que prosperará mi Siervo, será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera» (52,13). Señalan que, así como el Siervo tiene la misión de hacer volver a los dispersos, así también el Hijo del hombre exaltado atrae a sí a todos los creyentes (cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, cit., 689; R.E. BROWN, *Giovanni*, cit., 621). Aunque el texto no habla directamente de congregación en unidad sino de “atraer” a todos a sí por parte de aquel que es levantado de la tierra en la cruz —según señala la aclaración del v. 33—, es precisamente por medio de este género de muerte que Jesús se transforma en centro de atracción universal (cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, cit., 689-690).

⁹¹ El término “hermana” aparece sólo una vez en los escritos joánicos para designar a las comunidades cristianas que están en comunión entre ellas. La referencia se encuentra en 2 Jn, y hay que leer en unidad los vv. 1 y 13: «El Presbítero a la Señora elegida y a sus hijos, a quienes amo según la verdad» (v. 1); «Te saludan los hijos de tu hermana Elegida» (v. 13).

⁹² Andrés y Simón eran hermanos (1,40-41; 6,8); Lázaro era hermano de Marta y María (11,2.19.21.23.32), las cuales eran, por tanto, sus hermanas (11,1.3.5.28.39); al pie de la cruz estaban presentes María, la madre de Jesús, pero también “la hermana de su madre” (19,25).

⁹³ Cfr. Jn 2,12; 7,3.5.10.

⁹⁴ Cfr. J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, cit., 148.

ción, el mismo Jesús ordena a la Magdalena: «“No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis *hermanos* y díles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios”»⁹⁵. Y después, en su aparición a orillas del lago de Tiberíades, Jesús dice a Pedro que el discípulo amado debía permanecer; a lo que el evangelista comenta: «Corrió, pues, entre los *hermanos* la voz de que este discípulo no moriría»⁹⁶. De ahí en adelante, se difundirá en la Iglesia la convicción de que los cristianos son “hermanos”⁹⁷.

En este recorrido por algunos términos familiares clave, sin embargo, el estudio no puede prescindir de un vocablo que —sin expresar directamente vínculos de parentela— alude al ámbito propio de la vida de una familia. Nos referimos a la palabra “casa”. El Apóstol, de hecho, utiliza los dos términos que la lengua griega posee para referirse a esta realidad: *oikos*, que designa la casa en sentido material, y *oikia*, que alude a ella pero como ámbito de intimidad y de convivencia de la comunidad familiar⁹⁸. En relación al segundo sentido, sin embargo, se descubre una referencia particu-

⁹⁵ Jn 20,17. Cristo llama aquí por primera vez a sus discípulos “hermanos”. Y lo hace “anticipadamente” porque su Ascensión hará posible el don del Espíritu que regenerará a quienes han creído en él y los transformará en hijos de Dios. Así, al subir al cielo, permitirá que su Padre sea Padre también de ellos y, por tanto, que lleguen a ser hermanos suyos y entre sí. Podría decirse que Jesús sube al Padre para prepararles el lugar que les había prometido (14,2-3), o sea para obtenerles la condición de hijos mediante el don del Espíritu. Desde ahora vivirán en la misma “casa” (14,2): es decir, el Padre y Jesús vivirán en cada uno de ellos (14,23), porque hay un mismo Espíritu, común a Jesús y a los suyos (7,37-39; 20,22), y un mismo Padre (Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, cit., 1227; J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, cit., 808; R. FABRIS, *Giovanni*, cit., 1034).

⁹⁶ Jn 21,23. R.E. BROWN señala que el término “hermanos” se refiere aquí a los cristianos de la comunidad joánica, probablemente con el mismo significado teológico del texto anterior (20,17); sentido confirmado también en 3 Jn 5 y ampliamente en el Nuevo Testamento (cfr. *Giovanni*, cit., 1405). J. MATEOS - J. BARRETO, añaden: «I cristiani si chiamano ora “fratelli”. In questa scena finale l’evangelista designa Gesù con il suo nome, non con il titolo di “Signore” che gli hanno dato i discepoli (21,7.12). Nella comunità di fratelli, Gesù è un fratello (20,17)» (*Il vangelo di Giovanni*, cit., 864).

⁹⁷ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Simbologia della famiglia in S. Giovanni*, cit., 238.

⁹⁸ Cfr. O. MICHEL, *Oikos-oikia*, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT), t.VIII, Paideia, Brescia 1972, cols. 337-377. En el primer sentido, Juan habla de la vivienda de Marta y María (11,20), o del templo, que es la casa de Dios (2,16-17); en el segundo, quiere expresar la casa como morada familiar (cfr. 8,35; 11,31; 12,3; 2 Jn 10).

larmente significativa. En su relato del discurso de despedida de Jesús —como hace notar de la Potterie—, Juan se sirve del término *oikia* para designar no un ámbito de comunión familiar natural — como indica el sentido originario del término— sino el de la comunión con Dios en su realización escatológica: «En la casa (*oikia*) de mi Padre hay muchas mansiones; si no, os lo habría dicho; porque voy a prepararos un lugar»⁹⁹. De modo novedoso, pues, Juan ha transferido el significado de *oikia* al plano teológico, aludiendo a la demora donde el Hijo tiene puesto permanente; una demora que es el lugar y el ámbito de la comunión de vida con el Padre reservada al Hijo y a todos los que habrían de llegar a ser hijos de Dios por el Espíritu que les sería donado una vez que Cristo subiera al Padre¹⁰⁰.

Al final de este análisis podemos concluir diciendo que la Iglesia se revela en Juan desde una clara y hermosa analogía con los miembros y las relaciones interpersonales características de una familia. Así, en la Iglesia-familia, se reconoce un Padre común, que es Dios; una Madre, que es María, la cual —inserta en la obra mesiánica de su Hijo— cumple una función materna en la nueva comunidad de discípulos que nace en la cruz; un Hijo —Cristo—, el Hijo unigénito del Padre y hermano de los demás hijos de Dios, y hermanos entre sí. Pero, además, la nueva familia de Jesús esbozada por los Sinópticos desvela aquí el inaudito misterio de su vida íntima, del que da testimonio Juan: «lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo»¹⁰¹. La Iglesia es, pues, un misterio de comunión, de íntima y

⁹⁹ Jn 14,2.

¹⁰⁰ Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, cit., 754; J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, cit., 590, 603. El versículo es semejante a otro que se recoge más adelante: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos *morada* en él» (14,23). En el pasaje anterior es Jesús quien va a preparar un lugar para los suyos en la demora del Padre; aquí, en cambio, son Jesús y el Padre los que vienen a vivir con el discípulo, pero la idea de intimidad, de comunión, de inmanencia, es la misma: «Tale presenza si sperimenta come una vicinanza. Il Padre e Gesù, che sono uno, stabiliranno la loro dimora con il discepolo. Vivranno insieme, nell'intimità della nuova famiglia» (J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, cit., 603).

¹⁰¹ 1 Jn 1,3.

misteriosa inmanencia del Padre y del Hijo en los hijos —y al revés—, en virtud de la obra de Cristo glorificado que, en la cruz, entregó su Espíritu e hizo posible que los hombres llegaran a ser hijos de Dios; una comunión que se inicia ya aquí en la tierra pero que alcanzará su pleno cumplimiento escatológico en la morada eterna del Padre.

4. *El nuevo pueblo-familia de Dios en el epistolario paulino*

Las epístolas paulinas ofrecen claro testimonio de que la Iglesia de la primera hora tiene viva conciencia de ser el nuevo pueblo de Dios, aunque el término pueblo aplicado a la nueva comunidad mesiánica no aparece con demasiada frecuencia en los escritos del Apóstol¹⁰². No obstante, lo decisivo no es el uso de la palabra sino el hecho de que la representación objetiva de la Iglesia como pueblo de Dios está en el centro de las reflexiones eclesiológicas de san Pablo¹⁰³. En la misma línea, el exégeta francés Lucien Cerfaux dirá que el punto de partida y la noción base de la teología paulina de la Iglesia es, precisamente, la teología del pueblo de Dios¹⁰⁴.

En efecto, Pablo entiende la Iglesia como un pueblo, pero no en el sentido corriente del término —es decir, socio-político—, sino por analogía al veterotestamentario pueblo de Israel, convocado y congregado desde lo alto: es decir, por gratuita elección divina, mediante la Alianza pactada con Abraham y renovada con sus descendientes¹⁰⁵. Así, en línea de continuidad y de discontinuidad, pues se trata de una nueva creación sobre la base del antiguo pueblo, la Iglesia constituye —para el Apóstol— la consumación, en Cristo, del misterio de Israel. La Iglesia es el nuevo y verdadero Israel, el

¹⁰² La imagen aparece sobre todo en Gal y Cor, y también se deja ver con claridad en Rom.

¹⁰³ Cfr. M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, t. IV, Rialp, Madrid 1962, 210.

¹⁰⁴ «Au point de départ de la théologie de l'Église, nous plaçons la théologie du "peuple de Dieu"» (*Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1948², 1). Cfr. Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, «Théologie Historique» 71, Beauchesne, Paris 1984, 127.

¹⁰⁵ Cfr. II.1 del presente trabajo.

“Israel de Dios”¹⁰⁶, heredero de las promesas dirigidas a Abraham y a su descendencia. Y esto en virtud de que las promesas se han cumplido en Cristo, verdadera descendencia de Abraham, y, en él, todos los creyentes han pasado a ser descendencia del Patriarca y herederos según la promesa¹⁰⁷. En Cristo, por tanto, el Israel según la carne ha dado paso al Israel según el Espíritu: el nuevo y definitivo pueblo de Dios convocado y congregado por el Padre, en la nueva y eterna Alianza, sellada en la sangre de Cristo¹⁰⁸.

Pero, como señalaba Cerfaux, la teología del pueblo de Dios constituye sólo la categoría base de la eclesiología paulina. Efectivamente, san Pablo da un paso ulterior y en su reflexión explícita el misterio, el ser más íntimo de este nuevo pueblo, considerado en toda su novedad cristológica y pneumatológica. A partir de su propia experiencia en la fe y desde la de las primeras comunidades cristianas, el Apóstol refleja una comprensión de la nueva comunidad —tanto en su dimensión universal como local— efectuada desde la perspectiva de la inaudita relación personal que, gratuitamente, Dios Padre ofrece al hombre en su Hijo Jesucristo. Una relación que caracteriza y determina radicalmente la existencia de cada cristiano en relación con Dios y con los demás cristianos, sobre el fundamento común de la nueva relación filial con el Padre, en Cristo, por el Espíritu Santo¹⁰⁹. De ahí que la comunidad eclesial, el nuevo pueblo de Dios, en su naturaleza más íntima, aparezca como un misterio de relación interpersonal con el Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo, y de los cristianos entre sí.

¹⁰⁶ Gal 6,16

¹⁰⁷ Cfr. 2 Cor 1,20; Gal 3,15-18,27-29. Vid. D. VON ALLMEN, *La Famille de Dieu. La Symbolique familiale dans le paulinisme*, en «Orbis Biblicus et Orientalis» (OBO), Göttingen 1981, c. XII: *Famille d'Abraham et Famille de Dieu*, 68-146, donde el autor estudia Gal 3,26-4,7 y par. en Rom.

¹⁰⁸ Cfr. 1 Cor 11,25. Vid. R.A. PYNE, *The "seed", the Spirit, and the Blessing of Abraham*, en «Bibliotheca Sacra» 152 (1995), 211-222, donde el autor estudia el uso de la imagen de la semilla y el papel del Espíritu Santo en la inauguración de la nueva Alianza, en Rom 4 y Gal 3.

¹⁰⁹ Cfr. E. FRANCO, *Chiesa come koinônia: immagini, realtà, mistero*, en «Rivista biblica italiana» 44 (1996), 157-159.

San Pablo expresa la realidad de esta relación, que está en la misma base de su comprensión del misterio de la Iglesia y de la vida del cristiano en ella, además de la conocida fórmula “en Cristo”, con el término *koinônia* y otros vocablos de la misma raíz *koinôn* —¹¹⁰. Tratemos, pues, de explicitar su inteligencia del misterio expresado a través de este campo semántico cuyo significado alude siempre a una relación entre personas o de personas, fundada en la participación en una misma realidad o acontecimiento salvífico que une, o en la participación a otros de una realidad que se hace común¹¹¹.

Para san Pablo, en primer lugar, quien constituye la Iglesia en su misterio más íntimo, es el mismo Dios que llama. Y el objeto de esta llamada, que es al mismo tiempo don, es «la comunión con su Hijo Jesucristo, Señor nuestro»¹¹². Es decir, Dios convoca al hombre a recibir el don divino en su Hijo; comunicación que se cumple como relación interpersonal de comunión con Jesucristo. Por tanto, el don de gracia, que tiene como objeto y contenido esa relación, no es otra cosa que la *hyiothesia*: la filiación, el ser constituidos hijos adoptivos del Padre en su Hijo¹¹³. Ahora bien, esta relación ha sido ya establecida en plenitud gracias a la muerte y resurrección de Cristo, y destinada a todos los hombres¹¹⁴. En cambio, la actuación histórica de la participación personal de cada creyente en este acontecimiento salvífico, por la que es constituido en relación filial con el Padre en el Hijo —y su mismo desarrollo pues el don filial está destinado a crecer hasta su consumación escatológica—¹¹⁵, se cumple por la acogida al don en la fe y en los signos sacramentales. Es en el bautismo, en efecto, donde tiene inicio la actuación de esta nueva existencia relacional —filial— en Cristo, por la inmersión de cada

¹¹⁰ Vid. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione. La koinônia nell'epistolario paolino*, Morcelliana, Brescia 1986; F. HAUCK, *Koinôn*—, en GLNT, t.V, Paideia, Brescia 1969, cols. 709-724.

¹¹¹ Cfr. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione*, cit., 232, 236.

¹¹² 1 Cor 1,9.

¹¹³ Así entiende Teodoreto, *Interp. ep. I ad Cor* (PG 82, 232 B), en E. FRANCO, *Comunione e partecipazione*, cit., 28. Cfr. Rom 8,15.23; 9,4; Gal 4,5; Ef 1,5.

¹¹⁴ Rom 5,18-19.

¹¹⁵ Cfr. 1 Cor 1,4-8; Fil 1,3-11; E. FRANCO, *Comunione e partecipazione*, cit., 237.

cristiano en el misterio de la muerte y resurrección del Hijo de Dios hecho hombre¹¹⁶.

Para Pablo, el artífice, el principio de esta nueva relación filial íntima y dinámica con el Padre en su Hijo Jesucristo, es el Espíritu¹¹⁷. En efecto, en el acontecimiento pascual de Cristo, Dios comunica a cada hombre la posibilidad de vivir en esta relación como hijo en su Hijo. Ahora bien, sólo mediante el Espíritu de Cristo, que es el mismo Espíritu de Dios, el hombre puede vivir la vida del Hijo y dirigirse a Dios llamándolo Padre¹¹⁸ porque —desde la Resurrección—¹¹⁹ el Espíritu está en plenitud en Cristo glorificado y lo ha constituido «Hijo de Dios con poder»¹²⁰, capaz de dar la vida. De esta forma, el Espíritu opera la participación en la filiación única de Aquel que desde siempre es el Hijo. Manifestación de esta nueva existencia filial del cristiano es que puede dirigirse a Dios como Padre; esto es, como se dirige al Padre su mismo Hijo: «La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre!»¹²¹. En último término, podría decirse que la nueva relación filial sólo es posible en Cristo, porque es Dios y hombre, por su Espíritu, porque es el vínculo de comunión personal entre el Padre y el Hijo, y entre Dios, Cristo y los cristianos¹²².

Para el Apóstol, además, el don que Dios ofrece al hombre en Cristo mediante su Espíritu —la relación de comunión filial—, funda, a su vez, una relación de comunión y una condición de igualdad y de unidad entre todos los cristianos. En virtud de la común relación filial en Cristo, los cristianos son *koinônoi* y su existencia está radicalmente marcada por esa íntima relación recíproca que los

¹¹⁶ Cfr. Rom 6,3-8; E. FRANCO, *Comunione e partecipazione*, cit., 238-239.

¹¹⁷ Cfr. Rom 8,11.14.17.

¹¹⁸ Cfr. Rom 8,14.

¹¹⁹ Cfr. 1 Cor 15,45

¹²⁰ Rom 1,4.

¹²¹ Gal 4,6

¹²² Sobre la acción del Espíritu en los distintos aspectos mencionados, *vid.* M. LEGIDO LÓPEZ, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, «Bibliotheca Salmanticensis» 20, Universidad Pontificia Salamanca 1978, 50-54.

hace uno en Cristo, iguales entre sí¹²³. De ahí que, con enorme fuerza, Pablo escriba a la comunidad de Galacia: «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»¹²⁴. Así, en Cristo, por la donación de su Espíritu, los cristianos están en relación de filiación con el Padre y se pertenecen mutuamente pues son hijos del mismo Padre y, en consecuencia, hermanos en Cristo¹²⁵. Y esto porque el Espíritu de Cristo reproduce en ellos la imagen del Hijo, los hace hijos en el Hijo y, por eso, hermanos entre sí. De esta forma, el Hijo, que les precede en la filiación, es —por voluntad del Padre— «primogénito entre muchos hermanos»¹²⁶.

Por último, habría que decir que la relación con el Padre en Cristo mediante el don del Espíritu —de ahí que san Pablo la llame “comunidad del Espíritu”—¹²⁷, y que constituye al hombre en una nueva creación¹²⁸, es decir, en una nueva existencia relacional filial (y fraterna), es primicia y prenda de la comunión futura con Cristo muerto y resucitado. Por su mismo carácter escatológico, la comunión con Dios en Cristo mediante el Espíritu es, a la vez que don, tarea: una tarea llamada a realizarse como crecimiento y desarrollo, y que es obra del mismo Espíritu, de la acogida personal del don y de la participación activa a los demás del don recibido. Así, en espera de la plena y definitiva consumación de la comunión, el Espíritu —presente como principio dinámico en lo más íntimo de los corazones— salda y renueva constantemente la relación filial y fraterna, al tiempo que mueve a una relación de hijos y hermanos cada vez más íntima por la caridad, y a una participación personal activa en la edificación de la unidad de esta comunidad que se constituye

¹²³ Cfr. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione*, cit., 240.

¹²⁴ Gal 3,38.

¹²⁵ Cfr. Col 1,2.

¹²⁶ Rom 8,29. Sobre la relación filial y fraterna, *vid.* M. LEGIDO LÓPEZ, *La Iglesia del Señor*, cit., 59-63.

¹²⁷ 2 Cor 13,13.

¹²⁸ Cfr. 2 Cor 5,17.

como Iglesia, como la nueva comunidad-pueblo, a partir de la nueva y común relación interpersonal con Dios en Cristo¹²⁹.

Según puede advertirse a partir del recorrido efectuado, la explicitación paulina del misterio en la línea de la *koinônia* conduce a una comprensión de la Iglesia en clave profundamente relacional y permite al Apóstol describir su misterio en términos analógicos de cuerpo, de templo, de familia de Dios¹³⁰. A nuestro modo de ver, precisamente porque la dimensión relacional del misterio se muestra de modo tan claro como dimensión de relación paterno-filial y, por eso, de relaciones fraternas, la noción de *koinônia* invita ciertamente a pensar que san Pablo ve la Iglesia —aunque no lo expresa en forma explícita— como misterio de relación de comunión familiar: es decir, como familia de Dios. De ahí que, sirviéndose de la imagen de la edificación¹³¹, el Apóstol describa la Iglesia en la Carta a los Efesios como la casa-familia que Dios “construye” en torno a sí, y se dirija a los ex-paganos reconociéndolos como miembros de la casa de Dios, esto es, como familiares de Dios (*oikeioi tou Theou*)¹³². De ahí que, consciente de la relación fraterna que se instaura por la participación en la Palabra de Cristo, exhorte a los gálatas a hacer el bien a todos, pero especialmente a los “hermanos en la fe”; es decir, a aquellos que ya son “personas de casa” en la nueva familia de la

¹²⁹ Cfr. E. FRANCO, *Comunione e partecipazione*, cit., 239-240.

¹³⁰ Cfr. ID., *Chiesa come koinônia: immagini, realtà, mistero*, cit., 159-160.

¹³¹ Como señala E. FRANCO, esta imagen es expresiva también de la dimensión relacional del misterio de la Iglesia. De ahí el paso de una a otra: «L'immagine della costruzione/edificazione si riferisce [...] alla formazione, al consolidamento e alla crescita della comunità e implica l'insieme dei rapporti che la costituiscono. È infatti opera di Dio in Cristo mediante lo Spirito, ma esige la collaborazione attiva di ciascun membro della comunità. Pur nella diversità dei vari contesti in cui ricorre, l'immagine suppone ed esprime l'intima relazione di ogni credente con Cristo e in Cristo con Dio mediante il dono dello Spirito, il rapporto che unisce intimamente i credenti tra di loro e la conseguente responsabilità che tutti hanno, ciascuno per la sua parte, di realizzare il proprio compito per l'edificazione reciproca che è l'opera di Dio, alla quale ciascuno, secondo il dono di grazia a lui concesso, è chiamato a collaborare» (*Chiesa come koinônia: immagini, realtà, mistero*, cit., 164-165).

¹³² Cfr. Ef 2,19-22. A lo largo del pasaje, como explica F. MONTAGNINI, la imagen oscila entre el sentido estático del edificio y el dinámico de la edificación y del crecimiento de la casa-familia (cfr. *Lettera agli Efesini*, Queriniana, Brescia 1994, 187-196).

fe¹³³. Y de ahí también que en la Carta a los Hebreos, el Apóstol se refiera a Cristo, Hijo de Dios, como el constructor y señor de la casa-familia de Dios¹³⁴.

Efectivamente, desde la óptica paulina, la Iglesia se entiende a partir de Dios que, en su misma intimidad, es relación de comunión. Más concretamente, la Iglesia se constituye a partir de la llamada del Padre a la comunión con el Hijo¹³⁵, mediante la comunión del Espíritu¹³⁶, desde la nueva y común relación filial en Cristo. Por eso, en su ser más íntimo y profundo la Iglesia viene desde lo alto y es una implicación de nuevas relaciones de comunión familiar fundadas en la participación en el acontecimiento pascual de Cristo, por mediación de la misma Iglesia¹³⁷.

Así, a la luz de la noción de *koinônia*, la Iglesia aparece como el nuevo pueblo-familia de Dios. Un pueblo que, en su misterio más profundo, es una comunidad donde la singular relación de “parentesco por Alianza” que unía a Dios con el Israel veterotestamentario y a los israelitas entre sí, alcanza su plenitud y cumplimiento definitivo como relación filial y fraterna en Cristo. En efecto, el nuevo pueblo es una comunidad de hijos y hermanos en Cristo, una comunidad-familia, porque se configura como implicación de relaciones (paterno-filiales y fraternas)¹³⁸, que se constituyen a partir de la participación en la única filiación de Cristo, mediante su Espíritu. Y el Espíritu de Cristo, que es Espíritu de relación de comunión, puede decirse “familiar” porque es el mismo Espíritu que une en comunión al Padre y al Hijo, y que une en comunión a Dios, a Cristo y a los cristianos. El Espíritu es como el corazón de la comunión familiar

¹³³ Cfr. Gal 6,10; E. FRANCO, *Comunione e partecipazione*, cit., 167-168. En la misma línea, H. SCHLIER, *La Carta a los Gálatas*, Sígueme, Salamanca 1975, 321-322; G. SCHNEIDER, *Lettera ai Galati*, Città Nuova, Roma 1966, 146-147; F. MUSSNER, *Paideia*, Brescia 1987, 612-614; U. BORSE, *Morcelliana*, Brescia 2000, 330-331.

¹³⁴ Cfr. Heb 3,1-6. En el texto parece resonar claramente la profecía de Natán (cfr. 2 Sam 7,11-16). Vid. S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, cit., 528-541.

¹³⁵ Cfr. 1 Cor 1,9.

¹³⁶ Cfr. 2 Cor 13,13.

¹³⁷ Cfr. M. LEGIDO LÓPEZ, *La Iglesia del Señor*, cit., 22.

¹³⁸ También cabría decir relaciones materno-filiales pues la Iglesia-Madre genera hijos —los hijos de la promesa— a la vida nueva en Cristo (cfr. Gal 4,26-31).

trinitaria y también el de la comunión humano-divina pues, además de ser lazo de unión, es principio dinámico que mueve a los hijos a dirigirse a Dios como Padre¹³⁹, a reconocerse como hermanos en Cristo¹⁴⁰, a edificar la casa del Padre en la unidad compartiendo todo lo que son y tienen¹⁴¹.

En definitiva, en el epistolario paulino, la Iglesia —nuevo pueblo-familia de Dios— constituye la realización en Cristo de las promesas veterotestamentarias. En efecto, la descendencia numerosa como las estrellas del cielo y la herencia de la tierra prometidas a Abraham y a sus descendientes se cumplen como comunidad de multitud de hijos y hermanos en Cristo, en comunión de vida divina; es decir, en la posesión incoada de la plenitud de los bienes escatológicos.

III. Conclusión

El estudio efectuado a lo largo de estas páginas muestra que el misterio de la Iglesia se refleja en los escritos neotestamentarios como una realidad de naturaleza teologal análoga a la comunidad familiar y a los lazos de comunión que la constituyen. Desde la novedad de la relación filial ofrecida por el Padre a los hombres en su Hijo Jesucristo, en efecto, la Iglesia aparece como un misterio de relación interpersonal de carácter familiar o, lo que es lo mismo, como un misterio de comunión familiar. Y esta revelación, incoada de modo velado en la promesa veterotestamentaria a Abraham y a su descendencia, se descubre —en su cumplimiento último y definitivo en Cristo— de modo cada vez más nítido y pleno en los Sinópticos, en los escritos joánicos y en el epistolario paulino.

Queda por verificar —en fase sucesiva— cómo se refleja esta conciencia, firmemente asentada en la comunidad cristiana de la primera hora, en la fe, en la vida y en la autoconciencia eclesial de la Iglesia posterior, en orden a terminar de perfilar el fundamento teológico de esta analogía y a determinar su significado teológico.

¹³⁹ Cfr. Rom 8,14.

¹⁴⁰ Cfr. Col 1,2.

¹⁴¹ Cfr. Rom 12,13. Hermoso ejemplo de esta condivisione es la colecta en favor de la comunidad de Jerusalén (Rom 15,27; 2 Cor 8-9).

Abstract

Juan Pablo II, en la Exhort. Ap. *Ecclesia in Africa* (n. 63), confía a los teólogos la tarea de elaborar una teología de la Iglesia-familia. El trabajo acoge esa invitación y se propone explicitar un dato inicial básico por el que necesariamente pasa una auténtica comprensión de la imagen, esto es, en cuanto expresión analógica y no simple metáfora. Nos referimos al significado y al fundamento teológicos de esta analogía. Es decir, desde la fe de la Iglesia, ¿en qué sentido decimos que la Iglesia es familia y por qué podemos decirlo? Esta primera parte, contiene el momento bíblico de la reflexión sobre la Iglesia como *familia Dei* y muestra que el misterio de la Iglesia se refleja en los escritos neotestamentarios como una realidad de naturaleza teológica análoga a la comunidad familiar y a los lazos de comunión que la constituyen.

John Paul II, in the Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa* (n. 63), entrusts theologians with the task of elaborating a theology of the Church as a family. The present work aims to draw out a basic element which must be understood in order to penetrate into the meaning of this image, that is the fact that the expression is analogical and it is not simply a metaphor. We will refer to the meaning and the theological foundation of the analogy. From the point of view of the faith of the Church, in what way do we say that the Church is a family and why we can say so? This first part includes the biblical reflection on the Church as *familia Dei* and shows that the mystery of the Church is reflected in the New Testament writings as a reality with a theological nature that is analogous to the family-community which is established by bonds of communion.

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

Pagina bianca

POPE JOHN PAUL II, COMMUNITY OF PERSONS AND BUSINESS ENTERPRISE

Hernán FITTE *

Summary: *I. Community of Persons in Karol Wojtyła:* 1. Subjectivity of the person as the root of social action. 2. Community, Society and Common Good. 3. Participation as a condition to be a Community. - *II. A Framework of Discussion* - *III. An Analysis of Business Enterprise in Centesimus Annus:* 1. The Capitalist Business Enterprise at the Service of the Human Community. 2. Living within Communities of Persons. 3. Producing as a Community of Persons. 4. Existing as a Community of Persons. - *IV. Business Enterprise as a Community of Persons: Implications.*

In *Centesimus annus*¹ 35, after recognizing the legitimate role of profit in the proper functioning of the business enterprise, John Paul II goes on to make a discreet but profound declaration about the nature of the business enterprise: “The purpose of a business firm is not simply to make a profit, but is to be found in its very existence as a *community of persons* who in various ways are endeavoring to satisfy their basic needs, and who form a particular group at the service of the whole of society”.

* I wish to express my gratitude to Derrick Barria, who wrote a first draft of this paper, while he was finishing his doctoral thesis in Sacred Theology in Rome under my direction; to Peter Fitzsimons, who revised and corrected the English version of the paper; and to my colleagues John Elegido, Domenech Melé, Ricardo Crespo and Marcelo Paladino, who made many valuable suggestions regarding both the structure and contents of the article.

¹ JOHN PAUL II, Encyclical *Centesimus annus*, 1-V-1991. For a general analysis see *Centesimus annus. Assessment and Perspectives for the Future of Catholic Social Doctrine*, J.-P. PHAM (Edited by), LEV, Città del Vaticano 1998.

Many of the manuals, essays and manuscripts on the Social Doctrine of the Church written about the business enterprise do mention business as a «community of persons» but largely in passing or merely as a subsection and not the starting point or conclusion of a developed treatise. These authors find difficult to make two ideas compatible: business as a «productive unit» and as a «community of persons». There is a general consensus that the enterprises possess both a technical and a social-ethical dimensions. However, these two dimensions are hardly reconciled into a higher synthesis. Given the centrality of the person in the business enterprise, a new theory that satisfies at the same time the technical and human requirements is needed. In his encyclical, the Pope does not intend such a synthesis but merely underscores what he believes is the essential core of the business enterprise. Such a comprehensive theory is still far from being made and our aim is only to contribute to accelerating the process of its formation by looking for a deeper understanding of the vision of the business enterprise in John Paul II's teaching in *Centesimus annus*.

A systematic analysis of the definition of the enterprise anchored on the Pope's insight of a «community of persons» constitutes our goal. We begin by taking a step back in order to know how John Paul II understands «community of persons» (in section I) Here we will only provide an introductory analysis sufficient for us to apply this to the business enterprise. After offering a framework of discussion to facilitate the analysis of John Paul II social thought (in section II), the third step will be to study *Centesimus annus* internally, taking into account the view of the encyclical's commentators (in section III). All this will provide us the elements to draw up a provisional conclusion (IV).

I. «Community of Persons» in Karol Wojtyła

Even as a philosopher, Wojtyła wrote about the «community of persons» but mainly in the context of the family and society at large. His description of the business enterprise as a «community of persons» was not the first time that the term has been applied to the

business enterprise in a social encyclical² nor was it the first time that the Roman Pontiff had applied the term «community» to the business enterprise³. The novelty and importance of the application of the term «community» to the business enterprise in *Centesimus annus* arises, in our opinion, from three factors: (1) the theological and philosophical background of its author, that gives the term a special and deep meaning, (2) the vastly changed sociological circumstances after the fall of the communist system, as well as (3) the tremendous response and subsequent echo produced by the encyclical within the business world. Thus, a more focused and systematic study of that philosophical background is opportune.

1. Subjectivity of the Person as the Root of Social Action

In *The Acting Person*⁴, Wojtyła presented an anthropology that sought to overcome the limitations of modern subjectivism. He is

² Cfr. JOHN XXIII, Encyclical *Mater et Magistra*, 15-V-1961, n. 91. The encyclical refers to the call of the Pope for big enterprises to form authentic human communities by allowing the workers to actively participate in the affairs of the corporation: "Every effort must be made to ensure that the enterprise is indeed a true *human community*, concerned about the needs, the activities and the standing of each of its members". Such a call, however, was perhaps premature for the times. How such a call could be converted into a workable and practical operating principle was still unknown. Also the II VATICAN COUNCIL, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, n. 68: "In economic enterprises it is *persons who are joined together*, that is, free and independent human beings created to the image of God. Therefore, with attention to the functions of each-owners or employers, management or labor, and without doing harm to the necessary unity of management, the active sharing of all in the administration and profits of these enterprises in ways to be properly determined is to be promoted". For the history of the concept of business enterprise in the social doctrine of the Church, see G. MANZONE, *Libertà cristiana e istituzioni*, Mursia, Roma 1998, 67-117; and *Impresa*, in "Rivista di teologia morale" 121/1 (1999) 135-151.

³ Cfr. D. MELÉ, *Empresa y Economía al servicio del hombre*, EUNSA, Pamplona 1992. See index under the reference, "Empresa-Comunidad de personas" and also pp. 26-34.

⁴ A word of caution must be mentioned regarding the citation of the English edition of the book, by Tymieniecka. Rocco Buttiglione (cfr. next below) strongly criticizes the English translation for having injected many phenomenological expressions such that the translation no longer faithfully expresses the thinking of Wojtyła. As an example, Buttiglione cites the reduction of importance of the Thomistic *hypokéimenon* or of the *suppositum* (the metaphysical subject to which all other attributes regarding the person adhere

Thomistic in his conception of the human person but his phenomenological method allows him to go beyond the limitations of traditional ethical systems⁵. Wojtyła follows a realist (against the Husserlian idealist) phenomenological approach which begins with human experience.

The first three parts of the book explains Wojtyła's philosophical starting point. The first part deals what is irreducible in man: his *subjectivity*. It is in experience through human action (which comprehends both internal and external human actions) that man comes to know himself not merely as the locus where sensations and perceptions coincide but as a concrete and consistent subject that is the

to) with the phenomenological "structural ontological base" and "effective ontological nucleus of man" (cfr. footnote 1 of Chapter 5 in R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Arnoldo Mondadori, Milano 1998, pp. 437-438 and 395).

George Weigel's provides an overview of the controversy surrounding the Tymieniecka English translation. (G. WEIGEL, *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*, HarperCollins, New York 1999, pp. and notes on 174-175). Weigel notes among other things that no serious student of Wojtyła's work will accept the claim of Tymieniecka that her work is the "definitive edition" (it contains an additional unrevised Chapter 7 which is not well explained or at least shows its undefinitive status). The very English title, *The Acting Person*, suggests the same problem as it is a clear departure from the literal translation of *Osoba y czyn* (*Person and Act*). The original Polish title preserves the tension between subjective consciousness and objective reality. The English version emphasizes the subjective phenomenological aspect. All other language editions maintain the Polish tension (German *Person und Act*, Italian *Persona e atto*, Spanish *Persona y acción* and French *Personne et acte*). The other foreign language editions were able to avoid some of these errors in spite of the fact that they were based on the translation of Tymieniecka's English version.

To complement *The Acting Person* we will be using other sources: an article by A. WILDER, O.P., *Community of persons in the thought of Karol Wojtyła*, in "Angelicum" 56 (1978) pp. 211-244; R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Arnoldo Mondadori, Milano 1998 (first ed. 1982, this reedited version was published in commemoration of the twentieth anniversary of John Paul II's election as Roman Pontiff. Buttiglione is a well-known Italian philosopher for his commentaries of the Pope's works. Buttiglione recurs to Rev. Mons. Stanislaw Dziwisz in using the handwritten manuscripts of the second Polish edition: cfr. footnote 1 of Chapter 5, p. 438); K.L. SCHMITZ, *At the Center of the Human Drama. The Philosophical Anthropology of K. Wojtyła/Pope John Paul II*, The Catholic University Press, Washington 1993; and K. WOJTYŁA, *Person and Community. Selected Essays*, translated by Theresa Sandok, OSM, Peter Lang, New York 1993.

⁵ Cfr. K. WOJTYŁA, *Thomistic Personalism*, in ID., *Person and Community. Selected Essays*, pp. 165-175.

very *subject* of his actions. The second part of the book analyzes the moral transcendent dimension of the Thomistic *actus humanus* wherein man's incompleteness implies a need to be perfected through his actions by directing them towards his perception of the truth and, consequently, that which is good. His interiority is revealed in the exterior self-determined acts, which in turn, shapes who he is and what he is to become. The third part of *The Acting Person* deals with the integration of the person in action or the notion of accidental determination of man. Man's lordship of himself is not through oppression of his natural potencies, capacities and dynamism but by directing, orienting and commanding them to conform to the perceived truth and the desired good. It is through conforming his freedom to the truth and the good that he bridges the gap between who he is and what he ought to be. Freedom, then, is the capacity to conform oneself and all of one's natural tendencies to the way that he *ought to be* which coincides with the way reality *is*.

In the fourth part of *The Acting Person*, the most important for our study, Wojtyła explores the concept of «participation». Participation is the “dynamic correlation of the action with the person which issues from the fact that actions can be performed by human individuals *together with others*”⁶. Wojtyła uses the personal pronouns (I, you, we) as building blocks for developing the foundations of his notions of «participation», «community», and the sense of the expression *together with others*⁷. From the consciousness of self in the *I*, the person comes to realize the *you* as another person like *me*. From this is formed an *I-you* relation that can be considered the “preconstitution”⁸ of human community. The *you* likewise allows the *I* to gain a fuller appreciation and ascertainment of itself (or of the *I*'s being *I*). Indeed, the “intelligibility of the *other* itself is, on the contrary, only understood in terms of the *I*. It is revealed in its per-

⁶ K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, p. 261. The italics are ours but reflects Wojtyła's own emphasis.

⁷ Cfr. the analysis by A. WILDER, *Community of Persons* [...], pp. 224-231. Wilder gives a good summary of Wojtyła's discussion on the phenomenological roots and debates regarding this point.

⁸ *Ibidem*, p. 227.

sonal reality precisely as another *I*"⁹. Even if the lived experiences of the other *I* is non-transferable, still it is possible to grasp that the other is "constituted similarly (to oneself), that he is also a certain *I*. (In this way, we have) the ability of participating in the very humanity of other people"¹⁰.

2. *Community, Society and Common Good*

Wojtyła distinguishes between the terms «society» and «community»¹¹. The *you* and *we* are multiplication of the *I*. Wilder explains that "when a person is revealed as *you*, I stand facing him. When persons are revealed as *we*, I stand with them"¹². These two relations (*I-you* and *I-we*) express the "irreducible types of human personal grouping. In the second instance, we have that relation which makes a human society"¹³. Wojtyła sees the distinction between community and society in that the former regards its members as persons directly while the latter only does so indirectly. In the Wojtyła's own words, "*I* and *you* indirectly refer to the number of people connected with the relation «one+one», but directly, it

⁹ *Ibidem*, p. 228.

¹⁰ K. WOJTYŁA, *Participation or Alienation*, in "Analecta Husserliana" 6 (1977) p. 64; the complete article also in ID., *Person and Community. Selected Essays*, pp. 197-207.

¹¹ K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, p. 278. The theoretical distinction between "community" and "society" was first made by the German Ferdinand Tönnies. Tönnies distinguished the "essential will" from the "will of choice". Community is the result of the "essential will" that matures in the intimacy, sentiments and moral conscience of man and gives life to associative organisms of the essential nature (blood relations, spacial relations or spiritual relations). The "will of choice" is oriented towards the attainment of specific ends and thus creates organisms that are borne out of the free choice of men and the product is a society (cfr. J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Edizioni Paoline, Milano 4th ed., pp. 25-27, (orig: *Christliche Gesellschaftslehre*, Verlag Butzon & Bercke, Kevalaar 1983). This distinction between community and society was likewise taken up by Scheler. Wojtyła took up this idea from Scheler but departed from him in his analysis (cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, p. 205). His use of this terminology is not exactly the same that in Tönnies, and so the difference between community and society is not clear.

¹² A. WILDER, *Community of Persons* [...], p. 231. I think that "facing" is used here in the sense of "looking into the eyes of someone".

¹³ *Ibidem*.

points to the very persons, while *we* directly refers to the multiplicity, and indirectly to the persons belonging to that multiplicity”¹⁴. This is the reason why it’s not exactly the same to affirm that we are members of a community or to affirm that we are members of a society, because a community considers “you” as a person directly, while a society considers “you” as one of a number of the persons who made up that grouping.

If the individual is the subject of personal actions, the «community» is, in a way, the “subject of common action”, in a very particular way of acting together with others¹⁵. We will return to this when we will speak about common action in business enterprise.

The multiplicity of the *we* refers in a more direct manner to the pursuit of the social common good while the *I-you* refers more directly to intersubjectivity of persons who possess full subjective personalities¹⁶. Community, in Wojtyła’s thought, is more basic and primary than society in that it is more directly related to the intersubjective dimension of this relational aggregate (underlining the nucleus of man’s social being). Society is another step of abstraction where the consciousness of being *we* passes through the common goal or action. Society refers more directly to the entitative totality and only indirectly to the intersubjectivity of persons. This indirect relation to concrete persons may make it more prone to lose sight of the dignity of human persons (that is, to uphold the supremacy of the social good without considering whatever happens to personal individual goods). However, from the perspective of pursuing and actualizing the common good and the finality of human relations, society may have a primacy of importance¹⁷.

Finally, inside the term community, Wojtyła distinguishes between communities of being or natural communities — coming from natural inclinations (i.e. families, nations or countries, religious communities), from communities of acting (diversity of institutions

¹⁴ K. WOJTYŁA, *The Person: Subject and Community*, in *Person and Community*, p. 246.

¹⁵ R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero* [...], p. 205.

¹⁶ Cfr. A. WILDER, *Community of Persons* [...], p. 233.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 235.

created for particular ends) — that come from the experience of the man. «Community of being» always conditions «community of acting», and so the latter cannot be considered apart from the former. The community of acting is, in a certain sense, a “consequence” of the human nature. Different communities of acting are contingent, creations of human freedom and experience, and they should not overcome natural communities.

It’s possible to see the distinction and relationship between society and community from the perspective of their common finality — the common good. Wojtyła asserts that “society must always seek to develop as a social community, a complex of social interaction with which the common good pursued by the *we* grows out of a common acknowledgment of the subjective dignity of those engaged in this pursuit, an acknowledgment expressed in the *I-you* relationship of the community”¹⁸. The principle that makes communities possible is participation.

3. *Participation as a Condition to Be a Community*

The interpersonal relations among humans almost automatically results in the emergence of communities (family, work, school, political communities, etc.), but these communities may fall short of the demands of the dignity of human subjectivity (principally at work and in political life). There is then both an actual meaning as well as an axiological or normative (ideal) meaning of community. “Within the sphere of acting, just as within the sphere of existing, a community may remain at the objective level and never pass to the subjective level”¹⁹.

This introduces the need for a dynamic element of perfectibility in the relationship of «acting together» of man-persons in communities and societies: the principle of participation. «Participation» is the principle that makes the community truly what it is and captures its core dynamics. In common usage, participation means taking a

¹⁸ Quoted in A. WILDER, *Community of Persons* [...], p. 236.

¹⁹ K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, p. 280.

part or sharing in something. Philosophically, for Wojtyła, it refers to the person's transcendence of the action being performed with the others *partaking* in the attainment of the truth and good of the common action. In that concrete human act, the person acts without being absorbed by the social interplay, "but stands out as having retained his very own freedom of choice and direction — which is the basis as well as the condition of participation"²⁰. We can affirm that participation is the very essence of *community life*²¹.

Participation "is the factor that determines the personalistic value of all cooperation"²². "(P)articipation corresponds to the person's transcendence and integration in the action because [...] it allows man, when he acts together with other men, to realize thereby and at once, the *authentically personalistic value* — the performance of the action and the fulfillment of himself in the action"²³. We can therefore say that "the notion of «participation» includes here both that ability and its realization"²⁴; in other words, acting together with others (and the results of the communal act) as well as the realization of the personalistic value of one's action.

The negation of even one of these two elements in social life produced two social systems that negate participation: individualism and "objective totalism" or "anti-individualism"²⁵. In the opinion of the Italian philosopher Rocco Buttiglione, two important conditions must exist for there to be true perfection in the development of authentic communities or societies. First, the common action is directed at what is truly the good of the persons. Second, the actions themselves must be *of persons*²⁶. There is no common good without

²⁰ K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, p. 269.

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 268. In the very acting with others, man "retains the personalistic value of his own action and at the same time shares in the realization and the results of communal acting. [...] (W)hen he acts together with others, he retains everything that results from the communal acting and simultaneously brings about — *in this very manner* — the personalistic value of his own action" (*ibidem*).

²² Cfr. *ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 270.

²⁴ *Ibidem*, p. 271.

²⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 272-275.

²⁶ Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero* [...], p. 205.

participation for it is the only personalist way by which a collective action can be done.

II. A Framework of Discussion

Before trying to apply these ideas to the business enterprise we are going to present a framework of discussion to facilitate the analysis of John Paul II's social thought in his last social encyclical. We propose here a schema of relations to facilitate the work of analysis. The framework is made by a matrix of four elements.

We can find five references in *Centesimus annus* related with the business enterprise as a human organization. The first passage makes reference to the specific political-economic environment where the business enterprise operates and exists which is capitalism, "though it would perhaps be more appropriate to speak of a *business economy, market economy* or simply *free economy*" (CA, 42, italics are ours). The second can be found at the start of *Centesimus annus* 35 where a solution is proposed against the abuse of treating labor as a mere commodity through the building of "*a society of free work, of enterprise and of participation*". A third passage speaks of the business enterprise as fundamentally a relationship of men as persons and "cannot be considered only as a «society of capital goods»; it is also a «society of persons» [...]" (CA, 43). The fourth reference refers to the new form of ownership and source of wealth — "*know-how, technology and skill*" — that reside in the worker who works in a "«community of work» which embraces ever widening circles" where the "principal resource is *man himself*" (in CA, 32). Lastly, the most explicit reference to the essence of the business enterprise can be found in number 35. In this paragraph John Paul II talks of the aim of the business enterprise as "not simply to make a profit, but is to be found in its very existence as a *community of persons* who in various ways are endeavoring to satisfy their basic needs, and who form a particular group at the service of the whole of society".

While there is no systematic and developed notion of the business enterprise in the encyclical, we can nonetheless grasp a wealth

of perspectives in these five passages. The Pope makes reference to the business enterprise both as a social institution (as a unity whose life and finality is closely integrated with the rest of society and its institutions) as well as a properly constituted whole (as a relationship of men that has its own internal ends). The former refers to *ad extra* relations or a macroeconomic perspective of the business enterprise with society, while the latter refers to *ad intra* relations or a microeconomic perspective of the enterprise²⁷. The macroeconomic and the microeconomic perspectives are the first two elements of the matrix.

We also know that the Church's social teachings provides two general operating principles in the formation of social relations: the principles of solidarity and subsidiarity²⁸. If the common good is the overarching principle of finality which is necessarily abstract and need to be further contextually determined, these two counterpart principles serve as *practical principles* providing an operating criteria for social action. Solidarity is the principle that perfects men insofar as they pursue the good of all and of each individual in view of the common good, and in the first place, of the particular social group to which they belong²⁹. Subsidiarity balances solidarity's tendency

²⁷ We are using the words "macroeconomic" and "microeconomic" in an analogical sense.

²⁸ A. GALINDO GARCÍA, in *Naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia*, in *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, A. CUADRON, (coord.), BAC, Madrid 1993, pp. 93-126 lists seven principles upon which the Social Doctrine of the Catholic Church is based: the dignity of the human person, the social nature of man or the person-society relationship, the common good as basis of the socio-political order, solidarity and subsidiarity as regulators of social life, the concept of society, social participation, and the universal destination of goods. For our purposes, we have singled out solidarity and subsidiarity for they can be understood as general operating principles (not merely a principle of finality such as the principle of the common good nor restricted to a particular dimension of the economy such as property) dealing with man's social actions from a structural perspective (not merely individual as the principle of participation nor ontological as are the concepts of society and man).

²⁹ Solidarity has different meanings: (1) solidarity *means* that men are united in a common lot and form a community of equals in destiny; (2) solidarity is also a *principle* that asks everyone to contribute to common goals and to share talents. Finally, (3) solidarity is a *christian virtue*, that "is not a feeling of vague compassion or shallow distress at the misfortunes of so many people, both near and far. On the contrary, it is a firm and persevering

towards the collective end by upholding and defending the specificity, function and autonomous goals of the lower element or body insofar as the perfection of the lower body serves the common good³⁰. Solidarity and subsidiarity are the other two elements of the matrix.

These principles apply particularly to social structures, but to speak of perfection of persons, in Wojtyła's theory, an additional dimension is needed: participation. The application of the principles of solidarity and subsidiarity in social structures contribute to provide a more humane society. They may be, indeed, "ways" to establish the participative principle in the macro and microeconomic dimensions of society.

The bipolar principles of solidarity and subsidiarity and the macroeconomic and microeconomic dimensions of business enterprise form the elements of our framework of analysis of the business enterprise. We are, of course, developing here one of the many possible ways of organizing the richness and depth of the social doctrine. A matrix match of these perspectives (business enterprise as a macroeconomic-microeconomic institution and the co-principle of solidarity-subsidiarity) provides us with our general schema from which we can locate our different comments on *Centesimus annus*³¹. From this springboard, we can better connect the social doctrine's personalist perspective more effectively since we can better bridge

determination to commit oneself to the common good; that is to say to the good of all and of each individual, because we are all really responsible for all." (JOHN PAUL II, Encyclical *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 38).

³⁰ The first formulation of the principle of subsidiarity was done by Pope Pius XI: "Just as it is gravely wrong to take from individuals what they can accomplish by their own initiative and industry and give it to the community, so also it is an injustice and at the same time a grave evil and disturbance of right order to assign to a greater and higher association what lesser and subordinate organizations can do. For every social activity ought of its very nature to furnish help to the members of the body social, and never destroy and absorb them": PIUS XI, Encyclical *Quadragesimo anno*, 15-V-1931, in AAS 23 (1931) 184-186, or n. 79.

³¹ The closest reference to this framework is one found in C. LLANO, *Dilemas éticos de la empresa contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1997, p. 212.

the gap between the individual personal (analysis of virtues) and the social (frameworks and systems) levels of analysis.

While not intending to be an exhaustive framework, it can be observed that in these four windows, many of the notions of the business enterprise that the Magisterium and its commentators have dealt with are represented: (1) macroeconomic-solidarity as an autonomous, free and creative agent in a capitalist system. Its principal end is to serve the economic aspect of the common good of society (we will develop this in *1. The Capitalist Business Enterprise at the Service of the Human Community*)³²; (2) macroeconomic-subsidiarity as an intermediary institution between the State and the individual person. In this context it has a specialised function of providing goods and services for society. It is not autosufficient but must co-exist and cooperate with all the other social institutions (*2. Living within Communities of Persons*); (3) microeconomic-solidarity as fundamentally a community for wealth creation and distribution. Its principal source of wealth is its very composition as a collaborative relationship of persons (*3. Producing as a Community of Persons*); and finally, (4) microeconomic-subsidiarity as a work community composed of and existing for its own persons (*4. Existing as a Community of Persons*).

MATRIX

	Macroeconomic perspective	Microeconomic perspective
Principle of solidarity	1. Enterprise at the service of the Human Community	3. Producing as a Community of Persons
Principle of subsidiarity	2. Living within Communities of Persons	4. Existing as a Community of Persons

³² The social doctrine of the Church is not a technical or political science. Therefore it is natural that most commentators focus on the more global “common good of society” aspect of this doctrine. As a result, the other more technical perspectives are less developed.

III. An Analysis of Business Enterprise in *Centesimus Annus*

1. *The Capitalist Business Enterprise at the Service of the Human Community*

In the macroeconomic-solidarity perspective, we must show in what sense the business enterprise is at the service of the human community. But first we need to clarify some other concepts, that are necessary as an introduction to the concrete point.

Centesimus annus appears as a landmark encyclical that upholds the perennial values and principles of classical Catholic social thought in the context of the 'new things' at the end of the last century (CA, 62). That new context was the historical event provoked in 1989 with the fall of Communism or 'Real Socialism' as a political-ideological model (centralized and collectivist planned economic and political model). The resiliency and capacity for adaptation of the communism's rival socio-political system — the capitalist market system (decentralized, market-based, open and free, private property) — was then considered by many authors as the model to follow. The strenght of this view requires a full analysis in the context of Catholic social doctrine in order to put in perspective such a claim and to provide the broad guidelines that would help this system to correct its many imperfections.

a) Levels of ethical evaluation of the economic system

Any critiques of the corporation as a social institution must first distinguish three levels of analysis: (1) what is inherently right or wrong with capitalism as a system, under which the corporation prospers or errs; (2) the corporation as an institution that must conform or challenge the social ethos; and (3) the ethics of individuals (behaviors and attitudes) operating in corporations³³. Our study focuses principally on the morality of the social institution that is the

³³ Cfr. M. NOVAK, *Towards a Theology of the Corporation*, The American Enterprise Institute (AEI), Washington, D.C. 1981, p. 7.

business enterprise. We will therefore focus on the second level (the first level is the province of macroeconomics, and the third level is a concern of the Business Ethics field³⁴).

Fundamentally, the ethical analysis of the capitalist system concentrates on two problems: (1) the false concept of liberty; and (2) its incapacity to positively and actively integrate more fully all sectors and dimensions of social life. The second level of analysis looks at corporations as an element within a larger social system to which it must conform to or help to shape. The business enterprise is an element of an economic system which, in turn, cannot be disassociated from the goals, ethos and norms of a broader moral-cultural and political system. It is a variable within the larger equation of the social system's logic. We therefore need to make a moral judgment about the capitalist system *qua system*³⁵, because the business enterprise lives and grows in that type of system.

³⁴ For the first, see: A. BARRERA, O.P., *Modern Catholic Social Documents and Political Economy*, Georgetown University Press, Washington 2001. For business ethics, see R. DE GEORGE, *Business Ethics*, Macmillan, 4th. edition, New York 1995; TH. DONALDSON - P. WERHANE, *Ethical Issues in Business*, Prentice Hall, 5th edition, New Jersey 1996; J.M. ELEGIDO, *Fundamentals of Business Ethics*, LBS Series, Spectrum Books, Lagos 1996; J. FONTRONDA ET ALII, *La ética que necesita la empresa*, Unión Editorial, Madrid 1998.

³⁵ A systematic analysis of economics (as the science that studies the allocative process) is an extremely complicated subject that is outside the scope of our paper. We have an urgent need to rethink the economy. As the Pope affirms "we also need to examine the growing concern felt by many economists and financial professionals when, in considering new issues involving poverty, peace, ecology and the future of the younger generation, they reflect on the role of the market, on the pervasive influence of monetary and financial interests, on the widening gap between the economy and society, and on other similar issues related to economic activity. Perhaps the time has come for *a new and deeper reflection on the nature of the economy and its purposes*. What seems to be urgently needed is a reconsideration of the concept of *prosperity* itself, to prevent it from being enclosed in a narrow utilitarian perspective which leaves very little space for values such as solidarity and altruism. Here I would like to invite economists and financial professionals, as well as political leaders, to recognize the urgency of the need to ensure that economic practices and related political policies have as their aim the good of every person and of the whole person. This is not only a demand of ethics but also of a sound economy. Experience seems to confirm that economic success is increasingly dependent on a more genuine appreciation of individuals and their abilities, on their fuller participation, on their increased and improved knowledge and information, on a stronger solidarity. These are values which, far from being foreign to economics and business, help to make them a fully *human science* and

A social system is basically a set of relations among elements whose interaction tends towards a specific end³⁶. An analysis of a social system has two basic aspects. The first aspect is to determine whether or not the system functions, that is, if the elements of which it is composed enable it to achieve the proposed end. The second aspect is whether or not the proposed end is truly worthy of man and contributes to his perfection. The first is a more technical issue while the second is principally a moral question. *Centesimus annus* is principally concerned with the second.

Society's economic dimension deals with providing goods and services so that the ideals and values of the individuals and of the society can find maximum practical expression. We assume that the society's principal goal is the attainment of the common good understood as the promotion of the perfection of each person³⁷. Given this assumption, the economic system's principal goal would be to promote this common good economically. It would do this by creating an economic order that optimizes wealth creation and distribution in the society by maximizing each person's economic capacity. With this, society's ideals and values can be truly expressed in practical and external forms.

activity. An economy which takes no account of the ethical dimension and does not seek to serve the good of the person — of every person and the whole person — cannot really call itself an *economy*, understood in the sense of a rational and constructive use of material wealth." (JOHN PAUL II, Message for the Celebration of the World Day of Peace, 1-I-2000, nn. 15-16. Italics are in the original text).

³⁶ The basic elements that make up a social system are: (1) a framework of the physical (geography, etc.) and social (culture, language, etc.) environment that coexists and interact with other social systems (political, religious, cultural, etc.); (2) a set of ideas and values (on man, society, the good, happiness, etc.); (3) institutions that understand and subject themselves to a set of norms and rules on how the particular society operates; (4) specialization of functions; (5) a range of incentives that encourages the subjects to operate within the set rules; (6) a theory regarding the functioning of the entire system that incorporates the above elements. It is still stimulating to read: P. BERGER, *Invitation to sociology: a humanistic perspective*, Penguin, New York 1979 (original by Doubleday, 1963).

³⁷ For the more classical explanation of the common good from a Catholic perspective, cfr. J. MARITAIN, *The Person and the Common Good*, Scribner, New York 1947. A summary of the history of common good in B. STILTNER, *Religion and the Common Good. Catholic Contributions to Building Community in a Liberal Society*, Rowman & Littlefield, Lanham-Maryland 1999.

b) The capitalist economic system and its positive aspects

Centesimus annus 42 views capitalism positively “if by ‘capitalism’ is meant an economic system which recognizes the fundamental and positive role of business, the market, private property and the resulting responsibility for the means of production, as well as free human creativity in the economic sector”. Here, what is emphasized is an anthropological dimension of a free and creative human element as the center of such a system. Michael Novak incorporates the Pope’s anthropological insertion in his own definition of capitalism as “an economic system, dependent on an appropriate political system and a supportive moral-cultural system, that unites a large variety of social institutions (some new, some old) in the support of human economic creativity. It is the system oriented to the human mind: *caput* (Latin for «head»), wit, invention, discovery, enterprise. It brings institutional support to the inalienable right to personal economic initiative”³⁸.

³⁸ M. NOVAK, *Business as a Calling: Work and the Examined Life*, The Free Press, New York 1996, p. 81. This definition comes from his most important and polemical books, where Novak wrote about his definition and understanding of capitalism: *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York 1982 and *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, The Free Press, New York 1993. Novak together with Richard Neuhaus (*Doing Well and Doing Good. The Challenge to the Christian Capitalist*, Doubleday, New York 1992) and George Weigel (*The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism*, Oxford University Press, New York 1992) form one pole of a theological discussion about capitalism in the United States. For a different perspective on contemporary American culture and capitalism, see D. SCHINDLER, *The Church’s «wordly» mission: Neo-conservatism and American culture*, “Communio”, 18, Fall 1991, pp. 365-39; and *Heart of the world, center of the Church: communio ecclesiology, liberalism, and liberation*, W.B. Eerdmans and T. & T. Clark, Edinburgh, 1996).

The fact that the controversy between the Church and the liberal movement has a long and sometimes bitter history underscores why Novak perhaps must develop more fully his anthropological-philosophical presuppositions in order to avoid the danger of syncretising terms which may cause further confusion. We can, however, accept certain interesting elements of Novak’s views insofar as they help to highlight the position of the Pope in *Centesimus annus* (CA, 42). It is a definition that gives the business enterprise an explicit and central role to play in the economic system. Both Novak’s and John Paul’s definitions inject the human element into the definition of capitalism *qua system* as an essential component.

The modern “*business economy*” is based on “human freedom exercised in the economic field” and “includes the right to freedom, as well as the duty of making responsible use of freedom” (CA, 30). The business enterprise is one of the principal places where the human being can truly and responsibly organize the economic sphere. It is here that the system, so to speak, is humanized. The Church social doctrine recognizes the positive aspects of a capitalist system’s fundamental pillars: the free market exchange system (cfr. CA, 30)³⁹, private property (cfr. CA, 31 and 43)⁴⁰, and private accumulation or profit (cfr. CA, 35)⁴¹.

³⁹ The free market mechanism foresees the needs of others, combines and adapts the most appropriate productive factors to satisfy society’s needs, furnishes an equitable and just, yet generative, system of creating and distributing wealth, gives the individual subjectivity a socially effective and productive role, encourages and pushes economic players to constantly improve and innovate through competition, and provides society with an objective criteria to gauge actual social contribution: cfr. D. MELÉ, *El mercado*, in *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, A. CUADRON (coord.), pp. 485-509 for a useful and succinct summary of what, how and for whom the market produces, as well as its limitations.

⁴⁰ Private property promotes responsibility and accountability by giving sufficient control and autonomy over the productive resources to the economic actors, provides a measure of guarantee that virtue will be compensated and provides a simple and expedient way of satisfying man’s bi-polar (material and spiritual) nature and his right to self-preservation. In the measure that the social function is fulfilled, the right to private property is reinforced. Cfr. II VATICAN COUNCIL, *Gaudium et Spes*, nn. 69, 71, PAUL VI, Encyclical *Populorum progressio*, 26-III-1967, nn. 23 and 24 and JOHN PAUL II, Encyclical *Laborem exercens*, 14-IX-1981, n.12, which upholds the natural right to private property as not being an absolute right but one which is intrinsically related and oriented to a social function. It is balanced by the principle of the universal destination of goods (cfr. *Laborem exercens*, n. 14 and *Sollicitudo rei socialis*, n. 42). Also JOHN PAUL II, Discourse on 28 January to Latin American Bishops at Puebla during the papal visit to México from 25 January to 1 February 1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, vol. II/1, pp. 188-230). Also F. RODRÍGUEZ, *Propiedad privada y función social de la propiedad*, in *Estudios sobre la Encíclica Centesimus annus*, F. FERNÁNDEZ (coord.), AEDOS-Union Editorial, Madrid 1992, pp. 609-633.

⁴¹ The profit mechanism establishes a recognized measurable standard objective of how successfully the productive units place people in productive relations in order to produce good or services in an efficient and effective way. It is, for the moment, the most practical and generally accepted benchmark of performance that society has at its disposal. Profit is a necessary condition for the life of the enterprise but it is not its finality. It is subordinated to the other objectives and is a mere indicator of success. It is not the exclusive indicator of the enterprise’s overall success but only of its economic and perhaps social success.

These three elements of the economic system do not exist in a social vacuum but need to be integrated into a political and moral-cultural system. "Authentic democracy is possible only in a State ruled by law, and on the basis of a correct conception of the human person" (CA, 46). At the heart of the economic system (or any social system for that matter) must be a deep respect for human freedom, a freedom whose core is profoundly religious and ethical (cfr. CA, 15 and 30). Human freedom is not the absolute arbiter of truth but the faculty that allows the individual to reach the truth. The negation of freedom negates the very possibility of personal perfection. Men come together in society precisely in order to assist each other in the arduous task of discovering and educating men in freedom and responsibility. For this, a moral-cultural and political system must complement the economic system⁴². To blindly leave the market in the *a priori* belief that it will resolve the problems by itself is naïve and dangerous⁴³.

Perhaps with this generic reflection about capitalism we are moving slightly away from the central point in our paper. However, one has to bear in mind that a general macroeconomic perspective is necessary for our analysis, as the business enterprise as a community of persons does not exist in a vacuum.

c) The critique of capitalism in *Centesimus annus*

The description of the free market system presented above is an ideal one and does not represent the current market system and environment. Among the many shortcomings of the market system, one can point out the following⁴⁴:

⁴² Cfr. A. UTZ, *Sozialethik — IV. Teil — Wirtschaftsethik*, Scientia Humana Institut, Bonn 1994.

⁴³ See J.L. ILLANES, *Capitalismo, economía de mercado e ideología. Il pensiero di Giovanni Paolo II sul capitalismo*, in "La Società" 6 (1996), pp. 483-500.

⁴⁴ Cfr. G. MANZONE, *Il mercato*, Editrice Queriniana, Brescia 2001, pp. 2-3; A. ARGANDOÑA, *Capitalismo y economía de mercado en la Centesimus annus*, in *Estudios sobre la Encíclica Centesimus annus*, F. FERNÁNDEZ (coord.), o.c., pp. 462-463.

(1) the market is an efficient mechanism for the exchange of information and goods but not of values, especially in an imperfect democracy as are all current democracies (cfr. CA, 33);

(2) there are basic needs, goods and values that are not (or not yet) properly reflected as a quantifiable market value which virtually excludes them from the market and from being sufficiently provided for (cfr. CA, 34);

(3) there are other collective and qualitative values that, by their very nature, can never be bought nor sold and can never be satisfied by the market mechanism (cfr. CA, 40);

(4) not all members of society are well represented in a market which often leaves out the most impoverished and incapacitated (cfr. CA, 33);

(5) the market mechanisms are often controlled by the powerful and the privileged rather than by the free interplay of all economic agents contrary to the utopia of perfect competition by classical economic theories.

Despite these defects, however, the free market is (for now) the economic system that opens up the most opportunities for sustaining a progressive upward cycle that expands the economic pie and thus increases the fruits that can be distributed⁴⁵. By recognizing the market's limitations, we can better provide it with complementary structures that make its positive features more effective and its negative features less destructive⁴⁶. In the "work" of recognizing and avoiding market's limitations the business enterprise *at the service of the human community* has a central function.

The capitalist system's wealth creating capacity and its position as the effective means to raise the quality of life is not only legitimate

⁴⁵ Cfr. JOHN PAUL II, Discourse on 1 May 1991 at the General Audience in Vatican City, in *Insegnamenti*, vol. XIV/1, 1991, pp. 1085-1086; D.R. FINN, *John Paul II and the Moral Ecology of Markets*, in "Theological Studies" 59 (1998) 662-679.

⁴⁶ Cfr. G. MANZONE, *Il mercato*, pp. 8ss. In addition: "In definitiva è in questione l'immagine di uomo come agente economico: si tratta di passare dal punto di vista del singolo produttore e del singolo consumatore (*homo oeconomicus*) al punto di vista della persona nella comunità. Di conseguenza cambia il modo di concepire la razionalità, il bisogno e le motivazioni delle relazioni di scambio" (*Ibidem*, p. 11).

(cfr. *CA*, 36) but also praiseworthy. The problem arises when the values that the economic system particularly espouses (efficiency, material opulence, entrepreneurship, creativity, etc.) are absolutized and are detached from a broader social dimension grounded on the common good and the right hierarchy of values. The dignity of the human person is then subjected to quantitative calculations and appreciated for what he «has» rather than for «who he is» and what he can become. A materialistic and individualistic mentality thus suffocates the interior and spiritual dimensions of man and promotes an egocentric lifestyle (that is, the social sickness of *consumerism* referred to in *CA*, 36). The loss of society's moral compass is also reflected in its inability to determine the content of the common good according to a just and true hierarchy of values (instead it is dominated by the criteria of electoral or financial power: cfr. *GS*, 26; *CA*, 47), as well as the absolutization of human freedom, and the failure to see that economic values (such as efficiency and efficacy) are "only one element of human freedom" (*CA*, 39).

This task of determining which goods are to be subjected to the determination of the market system is the specific task of a civic society and the specific competence of politics⁴⁷. But the *enterprise system* must collaborate. The Pope realizes that the problem does not necessarily lie strictly or only in the economic system *per se* but may also lie in its integration with the moral-cultural system. This is the reason why "(these) criticisms are directed not so much against an economic system as against an ethical and cultural system" (*CA*, 39). An economic system, by itself, is not able to distinguish new and higher forms of satisfying human and social needs that form a mature personality from artificial ones that do not assist such a formation or may work against it (cfr. *CA*, 36). In the end, the "consumerism-the-ideology ought to be blamed, not on the market system, but on the moral-cultural system's failure to discipline the market"⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. G. MANZONE, *Il mercato*, p. 12.

⁴⁸ G. WEIGEL, "Centesimus annus", in *Building the Free Society*, R. ROYAL- G. WEIGEL (eds.), Ethics and Public Policy Center, Washington 1993, p. 221. As we have seen

d) Solidarity as the way to authentic development

Now we can move to the specific point of the capitalist business enterprise at the service of the human community as the macroeconomic dimension of the principle of solidarity.

The Magisterium's proposal is "*a concrete commitment to solidarity and charity [...]*" (CA, 49). An important part of the challenge is to integrate every individual person into the life and culture of society so that he has the chance to fully develop himself as a person (in all dimensions and not just in the material or affective sense) and in doing so, to be able to contribute and form part of society (cfr. CA, 48). A person's dignity lies in his being treated as a person and his being a subject with whom one interacts and with whom one enters into communion. When the person senses that he is respected and considered worthy not for what he has but for who he is, the positive virtuous spiral occurs. Only then does he "participate" in the common order and task of building the "community" and confronts society's problems, beginning with his own. He becomes integrated into the life of society and society in turn incorporates him into its structures and systems.

The true greatness of a society is founded on its capacity to reach out and attend to the needs of its people, particularly the weakness ones⁴⁹. True peace can only be achieved when there is authentic *development*⁵⁰. The ability of the poor to improve their condition and raise their standard of living is very much tied to the moral, cultural and even economic advancement of humanity (cfr. CA, 28). This is achieved by tapping the poor's human potential and their ability to improve their own condition through their work and

before, this does not mean that *a new and deeper reflection on the nature of the economy and its purposes* is not needed: cfr. JOHN PAUL II, Message for the Celebration of the World Day of Peace, 1-I-2000, nn. 15-16).

⁴⁹ Cfr. JOHN PAUL II, Discourse on 6 June 1992 at the airport on the departure from São Tomé to Angola during the papal visit from 4-10 June 1992, in *Insegnamenti*, vol. XV/1, 1992, pp.1740-1742; UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Catholic Framework for Economic Life*, novembre 1996, in www.nccbuscc.org

⁵⁰ Cfr. PAUL VI, *Populorum Progressio*, nn. 76-77.

not by mere handouts. The greatest challenge is to know how to create the conditions and opportunities for the poor to be encouraged to, and be made capable for taking full responsibility of their own development (cfr. CA, 51). Authentic development is, after all, personal development. "It is on this level that *the Church's specific and decisive contribution to true culture of peace*, as opposed to models in which the individual is lost in the crowd, in which the role of his initiative and freedom is neglected, and in which his greatness is posited in the arts of conflict and war" (CA, 51 and 53)⁵¹.

A true culture of work implies, not the manipulation of the consumer's value system, but the promotion of real needs and goods that lead to full and harmonious development of men⁵². In the same way, God too created man to be a co-creator to perfect the world and likewise to "safeguard the moral conditions for an authentic «human ecology»" (CA, 38). The Church's emphasis on the normative dimension (recognition of objective truth that includes revealed Truth) adds an important pedagogical aspect to the true culture of work⁵³. The ultimate test of an authentic cultural and value system resides in its adhesion to the truth. This, in turn, is linked closely to the mission of the Church to proclaim the ultimate Truth of Revelation so that it impregnates the life and structure of society (cfr. CA, 51). This task becomes even more urgent with the globalization of

⁵¹ Also cfr. JOHN PAUL II, Encyclical *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 13.

⁵² Cfr. JOHN PAUL II, Discourse on 8 September 1991 in Vicenza, Italy during a meeting with representatives of politics, culture, industry and workers at the Olimpico Theatre during a pastoral visit to Vicenza, 7-8 September 1991, in *Insegnamenti*, vol. XIV/2, 1991, p. 511.

⁵³ The call to authentic development based on an authentic hierarchy of values is not a simple additional characteristic but a crucial point in the social doctrine of the Church. To put aside the normative dimension from the discussion of systems and structures that searches for a practical ideal (and not merely the pragmatic ideal) often reduces the ethical criteria to mere efficiency. Moreover, it opens up the path to liberalism's trap: the relegation of the ethical to the purely personal level while negating that morals not only can but must find expressions in the public and social sphere. Systems and structures must be provided with positive ethical principles that aim at a plenitudinal vision of man and society and not merely "best-that-we-can-do" attitude. Cfr. M.A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA Y ORTEGA, *Capitalismo y secularidad*, in *Estudios sobre la Encíclica Centesimus annus*, F. FERNÁNDEZ (coord.), o.c., pp. 351-365 for a historical discussion of the anthropological roots of capitalism as understood negatively.

the economy (cfr. CA, 58) where technological and social instruments of development are integrated into the global system. This makes development more accessible to those who participate while worsening the fate and desperation of those left out of the system. It thus makes more acute, and expands, the envy and social evils that beforehand were limited by geographical and cultural boundaries. The Pope's answer has been the same call for globalizing solidarity⁵⁴.

The Pope speaks of a *business economy made up of free agents who are called to act in a responsible and creative way in order to use the means of production for the good of society. The business enterprise is one of the key economic institutions that effectively puts the capitalist economic principles into practical action.*

Mediating structures like the corporation express the existence in society of a sphere where the delicate balance between freedom and control through free and autonomous association of individuals has a socially constructive role⁵⁵. The business enterprise, with its accompanying socio-economic system, can incorporate the virtues of solidarity and responsibility for the common good if it is at the service of the human person (macroeconomic-solidarity perspective). We ask whether this is possible with the anthropological paradigm that currently governs economics (the paradigm of "optimization behavior principle", that affirms that in business each person decide only looking at profit).

⁵⁴ Cfr. JOHN PAUL II, Discourse on 9 May 1998 to the participants of a convention organized by the *Centesimus annus - Pro Pontifice* Foundation on «Globalization and Solidarity» in Vatican City, in *Insegnamenti*, vol. XXI/1, 1998, p. 874. We can also cite another passage: "A global sensitivity and solidarity towards the poorer peoples of the world is urgently needed. Either the human family as a whole learns to tread the path of cooperation and solidarity, and seeks to enable everyone to share in the benefits of progress, or a new age of fragmentation and endemic conflict will open up before us. The challenge is «to situate particular interests within the framework of a coherent vision of the common good»" (JOHN PAUL II, Message delivered on 8 October 1991 in a seminar on *Centesimus annus* at the United Nations in New York, in *Insegnamenti*, vol. XIV/2, 1991, p. 776).

⁵⁵ See P. DRUCKER, *The Frontiers of Management*, Heinemann, London 1987; *The New Realities*, Harper and Row, New York 1989; *Post-Capitalist Society*, Harper and Row, New York 1993.

2. *Living within Communities of Persons*

In the macroeconomic-subsidiarity perspective, we must show in what way the business enterprise as an intermediary institution between individuals and society contributes and shares in the responsibility for the promotion of the common good and the building of a human participative community.

A corporation is the product of the free initiative of men who come together in collaborative work with the view of contributing to a particular social, as well as individual, need. The Church has, in fact, always supported the freedom and autonomy of lower social bodies in order to give practical and effective meaning to the principle of subsidiarity. Citing Pius XI, the Pope writes that “a community of a higher order should not interfere in the internal life of a community of a lower order, depriving the latter of its functions, but rather should support it in case of need and help to coordinate its activity with the activities of the rest of society, always with a view to the common good” (CA, 48). Indeed, “it would appear that needs are best understood and satisfied by people who are closest to them and who act as neighbors to those in need” (*Ibidem*).

- a) Subsidiarity, cooperation and shared responsibility in the building of a civic community

The business enterprise serves as one of the crucial social bridges through which individuals are able to participate in social life. “(T)he social nature of man is not completely fulfilled in the State, but is realized in various intermediary groups, beginning with the family and including economic, social, political and cultural groups which stem from human nature itself and have their own autonomy, always with a view to the common good. This is what I have called the «subjectivity» of society [...]. The subjectivity of society refers to the capacity of persons-in-community to see themselves not as mere passive receptors but active agents in the life of society” (CA, 13). The Church’s defense of its own place in society likewise extends to the defense of the many other social institutions

“all of which enjoy their own spheres of autonomy and sovereignty” (CA, 45).

The common good is not a task of a nuclear group of players but of each and every citizen. The task of building a social community, however, is vast and complex, often requiring that men bind themselves together in smaller communities in order to handle specific areas of the common good. Intermediary institutions exist in order to more efficiently and effectively provide for society’s multiple needs by organizing men and resources⁵⁶. Today, many other non-business institutions flourish and the social task is mutually shared. Without the multitude of “intermediate communities (that) exercise primary functions and give life to specific networks of solidarity”, society becomes an “an anonymous and impersonal mass” (CA, 49). They are the extensions, socialization and specialization of human action.

It is through institutions that individuals share (participate) their ideals and visions and work with others to convert these ideals to reality, amplifying the individual’s strengths and minimizing the impact of their limitations. The intermediate institution’s relations with society are dynamic and symbiotic. As social agents that are capable of influencing and at times, even directing certain aspects of social life, they become essential players in the collaborative work of the common good⁵⁷. This very collaboration constitutes an important aspect of the common good since only through cooperation can the limited and specialized nature of these institutions objectives reestablish a holistic view of society’s true needs. The many social problems mentioned by *Centesimus annus* precisely underscore the

⁵⁶ The business enterprise is a social institution and such institutions are the basic nucleus upon which societies in the postcapitalist countries order themselves. An ethics of organizations is therefore indispensable to «construct the social fiber» and «re-moralize» society. Of society’s organizations, the business enterprise — particularly the figure of the management class —, is most in need of a «moral of excellence» (cfr. A. CORTINA, *Ética de la empresa*, Editorial Trotta, Madrid 1994, p. 82).

⁵⁷ Cfr. JOHN PAUL II, Discourse on 15 May 1991 at Vatican City at the conclusion of the celebration of the first centenary of *Rerum novarum*, in *Insegnamenti*, vol. XIV/1, 1991, p. 1264.

fact that civil society must be developed by civil society itself, engaging all members to play an active part.

b) Business and culture

The business enterprise is not just a passive but an active agent in the task of constructing society. It is not just a voluntary economic institution but a moral and political one as well⁵⁸. Historically, for instance, it has been the main engine in destroying class distinctions between aristocrats and serfs, by making possible personal and social mobility on a massive scale⁵⁹. However, it cannot pursue its own organizational ends and ignore the rest of society. The very economic functions (wealth creation and wealth distribution) are themselves the means by which society provides for its other non-economic needs. Their “primary task is economic. One cannot ask them to assume crushing and self-destructive burdens. Yet they are more than economic organisms alone and must be held to political and moral judgment”⁶⁰. The corporation also distributes social power and recognition. Indeed, most criticisms against the corporation are that they do not fully use their powers for promoting the social good (limiting themselves to what they know best — producing economic goods). They fail to realize that in their very everyday decisions, they are shaping the very culture and value-system of society⁶¹. In its productive function, it must also be sensitive to the general culture where it operates so as to bring out the positive values of that community.

As well, many important virtues are involved in the very activity of business upon which the moral fiber and culture of society is constructed. The business enterprise is not only an instrument of

⁵⁸ Cfr. M. NOVAK, *Towards a Theology of the Corporation*, The American Enterprise Institute (AEI), Washington D.C. 1982, p. 56.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 56.

⁶¹ Cfr. P. KOSLOWSKI, *Ethik des Kapitalismus*, J.B. Mohr, Tübingen 1986; ID., *La cultura postmoderna: conseguenze socio-culturali dello sviluppo tecnico*, Vita e Pensiero, Milano 1991; ID., *Principles of ethical economy*, Kluwer Academic Publishers, Boston (MA) 2001.

production but an expression of a way of life and of civic organisation. The enterprise is the legitimate expression of freedom and a way to channel personal individual virtues to socially productive endeavors. The organization, planning, coordination, adjustment and risk-taking involved in the productive effort are, in themselves, a source of wealth. Discipline, creativity, initiative and entrepreneurial ability form part of this human work (CA, 30)⁶². Individual effort and creativity are organized, fomented and made effective in the corporation. It is a protagonist in the development of industrial society as well as in the increase in the quality of life which society enjoys. This contribution becomes especially important when we think that all these social goods are done under the principle of subsidiarity, where initiative, creativity and responsibility come from the lower order.

Pope John Paul II challenges businessmen to shape a new «business culture» which includes the need for a “work culture [...] that would involve other men in an effort of corresponsibility, participation and solidarity”⁶³. It is precisely in these ordinary daily decisions that the personal virtues can be given their prudential and tempered consideration. When the real needs of society are considered in their full light and not merely for the perceived profit that an endeavor would reap, then truly revolutionary solutions can be created and discovered.

c) The specific social role as society’s organ
of wealth creation and wealth distribution

The business enterprise is so vital as an economic agent that the very livelihood and survival of many people depend on their having access to it. Thus, the business enterprise is not only an economic institution but a social one as well. It not only creates wealth

⁶² Also cfr. *Sollicitudo rei socialis*, 15.

⁶³ JOHN PAUL II, Discourse delivered on 9 May 1993 during an encounter with businessmen and other social forces in Agrigento, Italy during a pastoral visit to Sicily, 8-10 May 1993, in *Insegnamenti*, vol. XVI/1, 1993, p. 1150.

through its organizational capacity and process, it likewise distributes wealth by providing a system where men have access to a share of the wealth created in proportion to their share or contribution to the production of that wealth. This collaboration in work expands “in a progressively expanding chain of solidarity” (CA, 43). The business enterprise’s control of the means of production is justified by its capacity to create wealth and to equitably distribute it. If this social instrument is used to impede the work of others in an effort to gain a profit which is not the result of the overall expansion of work and the wealth of society, then it becomes illegitimate and an abuse (CA, 43)⁶⁴.

Each social institution contributes to common good through its particular function. Business enterprise, through the principle of subsidiarity, is an instrument of participation in society and this is one way it contributes to the common good.

3. *Producing as a Community of Persons*

We will now consider the business enterprise in itself (*ad intra*) as an autonomous and self-governing institution. We will present the corporation as an institution that exists to serve the economic needs of men but doing so as a community. We will study the intrinsic activity that characterizes its objective and its reason for existence — that is its productive end — from the perspective of the principle of solidarity. This is the microeconomic perspective of business enterprise from the vision of the principle of solidarity.

a) A community of work

The business enterprise is fundamentally a collective effort and a human collaboration. “A business cannot be considered only as a «society of capital goods»; it is also «society of persons» in which people participate in different ways and with specific responsibili-

⁶⁴ Cfr. *Laborem exercens*, n. 14

ties, whether they supply the necessary capital for the company's activities or take part in such activities through their labor" (CA, 43).

The ethical value of the business enterprise lies not only in its capacity to produce goods and services. It also lies in its capacity to organize individuals into a collective effort the sum of which is far greater than what the individuals working alone can accomplish. "Besides, many goods cannot be adequately produced through the work of an isolated individual; they require the cooperation of many people in working towards a common goal" (CA, 30). This organizational capacity (cooperation in a common goal) is itself a source of wealth. The fontal source then, of this productive capacity is rooted in the human person. It is not the human person as an individual that is productive and that is the principal source of wealth but persons that are banded together in a logical and systematic relationship in view of how each one in his specialized task contributes to the productive end. This ordered relationship of persons is what we call organization. This vision of the organization excludes a purely materialistic anthropology. A materialistic view of man will see him merely for his productive utility and therefore, an inferior to the productive organization which is what really produces. This is clearly an error that we consider trivial and obvious in our study⁶⁵.

The incorporation of men into one work body is for the productive end. This, in turn, is oriented towards something outside of the enterprise (market-orientation) regardless of the individual and personal motives. What is implicit in this agreement, however, is that there is a free consent to form part of a particular work community and to participate in the production of a particular good or service deemed to be socially useful independently of the individual private motives. This common work may, in fact, create very strong bonds of relations and even friendships among the members. This freedom to freely associate in the market is recognized as a basic human right. It is also one of the clearest manifestations of the principle of solidar-

⁶⁵ We do not consider here the sociological and technical studies about productive organization: those are specific and complicated problems that should be studied by the experts in this field. We are only presenting the basic anthropological orientation.

ity working, not just in the general sense of serving the whole society, but in serving through particular institutions.

- b) The primacy of the person:
man's place in the productive process⁶⁶

In the pursuit of this productive end, the enterprise realizes that man is its most valuable resource. The free and creative person with the wealth of human capital and knowledge occupies a primary and central place. We know that the pivotal source of wealth is no longer land, labor nor capital but knowledge. These factors may continue to be important and even difficult to obtain but the main source of wealth, which eventually attracts the collaboration of these other factors of production, lies in the organizational capacity. By organizational capacity, we mean the capacity of men to put together all other resources in order to produce far more than what they could ever produce individually. Since specialized knowledge resides in human beings, the successful harnessing, interaction and collaboration among persons and these specialized fields that reside in them become the true source of wealth of the business enterprise. All other factors of production, however scarce, can be multiplied or replaced by substitute goods thanks to human knowledge that is capable of systematically discovering, altering, replacing or inventing new sources and materials to fit the necessary conditions. It is human knowledge that can turn such difficulties and limitations into opportunities for growth and development. It can be said that wherever the human person was treated with dignity, trained and educated to take full advantage of his faculties, provided with the basic environment of order, freedom and responsibility, the fruits of such dynamic developments followed soon after.

The technological advancements of the last decades were brought about by the realization that knowledge itself is a key

⁶⁶ JOHN PAUL II, Encyclical *Laborem exercens*, passim. The theology of the business enterprise presupposes the catholic concept of human work: K. WOJTYLA, *The problem of the Constitution of Culture Through Human Praxis*, in *Person and Community*, 263-275; cfr also R. BUTTIGLIONE, *L'uomo e il lavoro*, Cseo, Bologna 1984.

resource. Knowledge, however, resides principally in persons. The increase in value or economic worth of the individual likewise provoked changes in the very structure of the work environment. "It is his disciplined work in close collaboration with others that makes possible the creation of ever more extensive *working communities* which can be relied upon to transform man's natural and human environments" (CA, 32). The worker who possesses the specialized knowledge or the managerial capacity has become increasingly demanded and this heightened economic necessity for his skill and knowledge. This in turn, has raised the knowledge worker and the manager's social rank and status.

The principle of solidarity becomes fundamental in this new situation. Business enterprise is a community of persons for wealth creation and distribution whose principal source of wealth is its very composition as a participative and collaborative relationship of persons. For this to be possible it should exist as Community.

4. *Existing as a Community of Persons*

The microeconomic-subsidiarity perspective goes to the heart of the community of persons perspective because it sees the person as the end himself. The institution, thus, exists for the highest good of its members, not because the workers are its productive assets, but simply because they decide to work (to participate) in a community trying to keep and develop their dignity as human persons.

If we truly take seriously the words of the Roman Pontiff that "the purpose of a business firm [...] is to be found in its very existence as a *community of persons* who in various ways are endeavoring to satisfy their basic needs, and who form a particular group at the service of the whole of society" (CA, 35) we must take one further step and say that business institution exists for the specific persons that compose it. The person's involvement in such institutions must likewise enrich and perfect him by subsidiarity (freedom to act). The institution is not just an organ or instrument for specific societal goals; they are likewise instruments at the service of the very persons that form that community. If the enterprise's principal tech-

nical function is to provide goods and services to mankind, being oriented *ad extra*, in what way then must we understand the business self-science as principally *ad intra*?

The Magisterium's call for business to be a community of persons does not deny the importance of efficient production. However, this call can only be fully and profoundly understood when we realize that the community referred to is no other than the very work community itself and not human community in general (cfr. *CA*, 35). Recurring to the quasi-subjectivity nature of communities, the Pope says that if the unity of man's body and soul is a more precious good than any material richness, in the same way, it makes no sense for the corporate body to amass richness if the corporation — being a community of persons — risks losing its own soul which is its true identity⁶⁷. As consequence, the value of the person and his integral development must be a principal consideration of the work organization and management decisions⁶⁸.

a) Personalist principle in the enterprise

In essence, an *I-you* relationship should be the horizon between the persons that make up the business enterprise. Apart from the equal dignity of men regardless of rank, function, class or social status, in a work environment, what characterizes this relationship is the common commitment to a particular productive endeavor for the service of society. The common work binds the persons involved into an interpersonal relationship that is open to further growth and friendship. These are not mere technical and external features that a corporation can establish as a program or project. The business

⁶⁷ This paraphrases JOHN PAUL II's, Discourse on 23 June 1991 in a meeting with workers, businessmen and managers of the Mantovan province during the pastoral visit in Mantova (Italy) from 22-23 June 1991, in *Insegnamenti*, vol. XIV/1, 1991, p. 1770. A similar point on active participation and responsibility as the foundation of an authentic community of work in JOHN PAUL II, Discourse on 24 June 1991 to a group of Poligraphic workers in Vatican City, in *Insegnamenti*, vol. XIV/1, 1991, pp. 1788-1789.

⁶⁸ Paraphrasing *CA*, 43. We recall the basic notions of how Wojtyła understands «community of persons» in *The Acting Person* that we mentioned earlier, and here we apply the discussion specifically to the business enterprise.

enterprise is a complex organization that is a matrix of diverse relationships and functions. Apart from the system of functional relationships, we must also add the complex nature of the persons. Ontologically, the individual human being is above any social structure⁶⁹. Certainly, the totality of a person's life should not be the direct concern of the enterprise, but it has to focus on the person in the context of the enterprise community.

The central theme of the community of persons from the subsidiarity perspective is that this interpersonal professional relationship must precisely be the starting point of the development of the institution. The increase in productivity as well as any other external development are not ends in themselves but are the natural result of this well-defined and well-ordered personal relationship. Perhaps this perspective is so novel and so uncommon that one can understand the resistance by many to take it seriously, and much less develop its many implications. There is still a fixation on the external and quantifiable objective of the enterprise in the symbol of profit making that this more internal and human end is often ignored or at best assumed without further consideration. We do not yet fully know the principles that govern such a perspective. There is little academic research in this field. Indeed, a significant amount of investigation and experimentation will be needed to develop the parameters and principles of such a moral claim and challenge.

b) Participation as a key principle of a Community of Persons

There is an internal-personal ethos that should exist among the members of a corporation that is the vital and radical principle, and that fundamentally creates and makes the enterprise a community. The vital and key principle of this interpersonal productive relation-

⁶⁹ This is a constant idea in the Social Doctrine of the Church: cfr. i.e. *Gaudium et spes*. Cfr. also JOHN PAUL II, Discourse on 25 November 1994 during the inaugural session of the Pontifical Academy of the Social Sciences in Vatican City, in *Insegnamenti*, vol. XVII/2, 1994, pp. 870-877.

ship is «participation». “It requires that the necessary conditions be present for the advancement both of the individual through education and formation in true ideals, and of the «subjectivity» of society through the creation of structures of participation and shared responsibility” (CA, 46). As Wojtyła understands it, participation is not merely the «acting together» but acting treating the other as an “other I” and working with him to achieve the common professional goal. Participation implies different aspects.

— it allows a man to see the other as a person with all his strengths and limitations, that is, as another subject (the worker as an “other I”, perhaps more connected with solidarity).

— it likewise sees the other as a subject who can positively and actively contribute to the productive effort. Through this collaboration, the other is a true citizen and «belongs» to the community and is appreciated for this fact (the worker as active collaborator and citizen, using all his capabilities: subsidiarity).

— in his contribution and in his active involvement, the person becomes conscious of his being perfected by his very cooperation, not merely technical and external cooperation, but principally for his act of self-giving and forming part of a larger social whole (the worker as perfected through self-giving and participation)⁷⁰.

The same drive towards a fuller solidarity among persons fuels the effort to incorporate the contributions of all the persons into the productive effort (taking their limitations into account). This in turn also fuels the unleashing of the collective synergy within the enterprise. The perfection of the individual persons then becomes an essential part of the overall objectives of the common work. It is, indeed, easy to fall into the utilitarian trap: coddling the person for a specific and extrinsic end — production; or coddling the person as an egocentric being incapable of giving himself to a collaborative productive effort in the service of a society of men. “(The business enterprise) has to be seen as the meeting point of many people, who, in a synergetic way, struggle to work for the production of goods and services destined for the well-being of all. [...] Only in a business

⁷⁰ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 24.

enterprise *conceived as a community* can the true dignity of work and worker be safeguarded. The capacity of a person to work is not a merchandise that is sold or bought; on the contrary, it is something which is of value in itself, *sacred* even, that God concedes to everyone in order for him to, above all, perfect himself. No such gift could nor can ever be an object of trade. It can, on the other hand, be associated to the work effort of others in order to produce, with due compensation, that which society needs. And this restores the moral dignity to the work activity, making the enterprise not a place of confrontation, but of meeting of minds; not a theatre of constant conflicts but an ambit of actual collaboration; not a means to overcome unemployment, even if only momentarily, but a concrete horizon for personal and mutual realization”⁷¹.

IV. Business Enterprise as a Community of Persons: Implications

As a summary of all this pages, we can affirm that Pope John Paul II’s challenge to business enterprises is that of building:

(1) a society of institutions that cooperate with each other from their specialized competence to create a truly human community in its diverse dimensions (macroeconomic solidarity and responsibility),

(2) a system open to free, creative and responsible persons and institutions that are truly at the service of the common good by providing the authentic needs and services of man and society (macroeconomic subsidiarity),

(3) a business community of workers whose actions and very being are guided by the full realization that its most important and primary objective is immanent to itself — the perfection of the very persons who have come together to serve other men *in and through* that productive end (microeconomic solidarity),

⁷¹ JOHN PAUL II, Discourse on 19 March 1991 to the workers of Industrie Merloni and other Fabrianesian businesses in Camerino during a pastoral visit in Macerata (Italy) from 18-19 March 1991, in *Insegnamenti*, vol. XIV/1, 1991, p. 588).

(4) a truly autonomous and responsible business enterprise that assumes the principal responsibility to take care of the first community entrusted to it by society — the business enterprise itself as a community of workers (microeconomic subsidiarity).

Abstract

Pope John Paul II affirms that the purpose of a business firm is not simply to make a profit, but is to be found in its very existence as a *community of persons*. Many of the manuals, essays and manuscripts on the Social Doctrine of the Church written about the business enterprise do mention business as a “community of persons” but largely in passing or merely as a subsection and not the starting point or conclusion of a developed treatise. Given the centrality of the person in the business enterprise, a new theory that satisfies at the same time the technical and human requirements of the business firm is needed. This article offers a framework of discussion for a deeper understanding of the vision of the business enterprise in John Paul II's teaching.

Giovanni Paolo II afferma che lo scopo dell'impresa non è semplicemente la produzione di profitto, bensì l'esistenza stessa dell'impresa come *comunità di persone*. Molti degli studi sull'impresa nella dottrina sociale della Chiesa si riferiscono all'impresa come *comunità di persone*, ma difficilmente fanno di questo concetto il punto centrale della loro argomentazione. Di fronte alla centralità della persona nell'impresa, sembra necessaria la ricerca di una teoria d'impresa che riesca a rendere compatibili la dimensione tecnica dell'economia con la dimensione umana della vita dell'impresa. Quest'articolo offre una griglia di lettura utile a una più profonda interpretazione dell'insegnamento di Giovanni Paolo II sul tema.

Pagina bianca

L'ENCICLICA «ECCLESIA DE EUCHARISTIA» I CHIARIMENTI OFFERTI AL DIALOGO ECUMENICO

Ángel GARCÍA IBÁÑEZ

Sommario: I. Introduzione - II. Punti essenziali della dottrina eucaristica affrontati nell'Enc. "Ecclesia de Eucharistia": 1. La dimensione sacrificale e conviviale dell'Eucaristia. 2. La presenza reale e l'adorazione del Santissimo Sacramento. 3. La Chiesa che celebra l'Eucaristia. 4. L'Eucaristia e la comunione ecclesiale.

I. Introduzione

Nelle prime pagine dell'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* (= EE), pubblicata in data 17 aprile 2003, possiamo individuare i motivi fondamentali che hanno spinto Giovanni Paolo II a scrivere questo documento sull'Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa.

1) Il primo motivo è il desiderio di ridestare nei fedeli, agli inizi del terzo millennio, lo stupore adorante davanti al Mistero eucaristico, dono incommensurabile dell'amore di Dio per gli uomini, centro di tutta la vita della Chiesa, forza generatrice di unità del Corpo Mistico di Cristo, fonte delle grazie che permettono alla Chiesa di portare a termine il compito affidatole dal Signore¹.

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 1-7. Le citazioni di questa enciclica che riporteremo in seguito fanno riferimento all'edizione pubblicata su «L'Osservatore Romano», del 18 aprile 2003, pp. 1-6.

In questa linea l'Enciclica presenta l'Eucaristia come il sacramento del corpo *dato* e del sangue *versato* di Cristo, il sacramento cioè che rende presente la persona di Cristo ed il suo sacrificio redentore, permettendo ai fedeli di entrare in comunione con Lui e di partecipare alla sua opera di salvezza (cfr. EE, nn. 11-16). Dall'unione con Cristo e con il suo Spirito — il Verbo incarnato e lo Spirito Santo operano inseparabilmente nell'Eucaristia — nasce la Chiesa, mistero di comunione con Dio in Cristo, e, in Cristo, con tutti quelli che sono una sola cosa con Lui (cfr. EE, n. 23).

Inoltre l'Enciclica mette in rilievo il fatto che «dalla perpetuazione nell'Eucaristia del sacrificio della Croce e dalla comunione col corpo e con il sangue di Cristo la Chiesa trae la necessaria forza spirituale per compiere la sua missione» (EE, n. 22). È da qui, dall'Eucaristia, che proviene la forza che consente ai cristiani di vivere in Cristo, animati da un solo Spirito, come Figli dell'unico Padre, amando fino al dono totale di se stessi, pienamente impegnati nell'edificazione della Chiesa e nella trasformazione del mondo secondo il progetto di Dio. Giovanni Paolo II lo ha voluto ricordare ai cristiani del nostro tempo affinché portino a compimento, in Cristo e con Cristo, la nuova evangelizzazione: «Come ho scritto nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, "non si tratta di inventare un nuovo programma. Il programma c'è già: è quello di sempre, raccolto dal Vangelo e dalla viva Tradizione. Esso si incentra, in ultima analisi, in Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare, per vivere in Lui la vita trinitaria, e trasformare con Lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste". L'attuazione di questo programma di un rinnovato slancio nella vita cristiana passa attraverso l'Eucaristia. Ogni impegno di santità, ogni azione tesa a realizzare la missione della Chiesa, ogni attuazione di piani pastorali deve trarre la necessaria forza dal Mistero eucaristico e ad esso si deve ordinare come al suo culmine. Nell'Eucaristia abbiamo Gesù, abbiamo il suo sacrificio redentore, abbiamo la sua risurrezione, abbiamo il dono dello Spirito Santo, abbiamo l'adorazione, l'obbedienza e l'amore al Padre» (EE, n. 60).

L'Eucaristia è, quindi, un grande dono. Un dono da contemplare con amore, come Maria contempla il Mistero di Cristo, «il

volto eucaristico» di suo Figlio (cfr. EE, nn. 6-7; 55-58). Un dono che deve essere accolto e custodito dalla Chiesa con venerazione, il che dovrà manifestarsi — Giovanni Paolo II vuole sottolinearlo fortemente — nell'osservanza fedele delle norme liturgiche: «La liturgia non è mai proprietà privata di qualcuno, né del celebrante né della comunità nella quale si celebrano i Misteri [...]. A nessuno è concesso di sottovalutare il Mistero affidato alle nostre mani: esso è troppo grande perché possa permettersi di trattarlo con arbitrio personale, che non ne rispetterebbe il carattere sacro e la dimensione universale» (EE, n. 52).

2) Il secondo motivo che ha portato Giovanni Paolo II a scrivere l'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* è il desiderio di «contribuire efficacemente a che vengano dissipate le ombre di dottrine e pratiche non accettabili, affinché l'Eucaristia continui a risplendere in tutto il fulgore del suo mistero» (EE, n. 10).

Tra queste ombre di teorie e pratiche contrarie alla fede e alla disciplina della Chiesa, diffuse soprattutto in alcuni ambienti impegnati nell'ecumenismo, l'Enciclica menziona le tendenze teologiche che negano la dimensione sacrificale dell'Eucaristia, riducendola ad un incontro conviviale fraterno; quelle che negano che l'Eucaristia debba essere necessariamente celebrata da un ministro validamente ordinato, ritenendo che la celebrazione eucaristica possa essere presieduta anche da un laico appositamente incaricato dall'assemblea; quelle che a volte riducono la sacramentalità dell'Eucaristia alla sola efficacia dell'annuncio della Parola di Dio; quelle che negano la validità dell'adorazione dell'Eucaristia dopo che la celebrazione è terminata, oppure che affermano, proprio per promuovere l'ecumenismo, la validità dell'ospitalità eucaristica, cioè l'ammissione all'Eucaristia di membri di Comunità ecclesiali non in piena comunione con la Chiesa Cattolica (cfr. EE, nn. 10)².

² Le summenzionate comprensioni riduttive del Mistero eucaristico, ed in particolare la proposta dell'intercomunione come mezzo per promuovere l'unità delle Chiese e delle Comunità ecclesiali, si ascoltano con frequenza negli incontri ecumenici. Motivo di preoccupazione per la Santa Sede negli anni precedenti all'Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, furono le iniziative intraprese da alcuni movimenti per organizzare "intercelebrazioni" dell'Eucaristia tra cattolici e protestanti, o semplicemente per celebrare l'Eucaristia con "comunione

Nel presente studio ci soffermeremo sulle questioni affrontate da questa Enciclica, al fine di rendere più chiaro il cammino che porta verso la piena unità dei cristiani. Più concretamente, rivisiteremo le verità fondamentali della dottrina eucaristica che devono essere riconosciute prima di celebrare insieme l'Eucaristia. Lo faremo con lo stesso spirito che guida Giovanni Paolo II, per il quale «mantenere una visione dell'unità che tenga conto di tutte le esigenze della verità rivelata non significa mettere un freno al movimento ecumenico. Al contrario significa evitarli di accomodarsi in soluzioni apparenti, che non perverrebbero a nulla di stabile e di solido»³.

La piena unità visibile di tutti i cristiani potrà realizzarsi soltanto nella verità — nella comune adesione all'integrità della fede rivelata —, nella carità e nella riconciliazione⁴. La testimonianza chiara della verità sul Mistero eucaristico riveste perciò una importanza fondamentale, soprattutto nel presente momento storico: «La via che la Chiesa percorre in questi primi anni del terzo millennio è anche *via di rinnovato impegno ecumenico*. Gli ultimi decenni del secondo millennio, culminati nel Grande Giubileo, ci hanno sospinto in tale direzione, sollecitando tutti i battezzati a corrispondere alla preghiera di Gesù «*ut unum sint*» (Gv 17,11) [...]. Il tesoro eucaristico, che il Signore ha messo a nostra disposizione, ci stimola verso il traguardo della sua piena condivisione con tutti i fratelli, ai quali ci unisce il comune Battesimo. Per non disperdere tale tesoro, occorre però rispettare le esigenze derivanti dal suo essere Sacramento della comunione nella fede e nella successione apostolica.

aperta" — sia da parte cattolica che protestante — durante l'*Ökumenische Kirchentag* previsto a Berlino (28 maggio-1° giugno 2003), i cui preparativi iniziarono nel 1996. Si trattava di un incontro importante, con giornate piene di confronti culturali, manifestazioni, celebrazioni, presentazioni di esperienze ecclesiali, nel quale dovevano confluire la tradizione protestante del *Kirchentag* e quella cattolica del *Katholikentag*, ed il cui influsso sulla Chiesa in Germania e nel mondo avrebbe potuto essere notevole. Sul tema cfr. S. ORTH, *Wegzebrung oder Gipfelfest? Theologisches Ringen um die Eucharistie vor dem Ökumenischen Kirchentag*, «Herder Korrespondenz» 57 (2003/3) 128-132, spec. 128.

³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ut unum sint* (15 maggio 1995), n. 79.

⁴ Cfr. CONC. VAT. II, Decr. sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 11; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ut unum sint*, nn. 18, 21, 36, 39; ID., Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 44.

Dando all'Eucaristia tutto il rilievo che essa merita, e badando con ogni premura a non attenuarne alcuna dimensione o esigenza, ci dimostriamo veramente consapevoli della grandezza di questo dono. Ci invita a questo una tradizione ininterrotta, che fin dai primi secoli ha visto la comunità cristiana vigile nella custodia di questo "tesoro"» (EE, n. 61).

II. Punti essenziali della dottrina eucaristica affrontati nell'Enc. "Ecclesia de Eucharistia"

1. La dimensione sacrificale e conviviale dell'Eucaristia

L'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* prende in considerazione, con notevole completezza dottrinale, tutti gli aspetti essenziali del Mistero eucaristico. Esso è insieme sacrificio, in quanto presenzializza nell'oggi della celebrazione eucaristica il sacrificio della croce; memoriale della morte e risurrezione del Signore; sacramento della sua presenza personale; vero banchetto in cui Cristo si offre come nutrimento; segno e causa dell'unità della Chiesa; garanzia della pienezza escatologica (cfr. EE, nn. 11-20). Tuttavia Giovanni Paolo II si sofferma innanzitutto sulla dimensione sacrificale dell'Eucaristia, allargando poi la prospettiva alla realtà del banchetto, alla presenza reale, e ad altri aspetti del Mistero.

Dal tempo della Riforma ad oggi i protestanti hanno avuto difficoltà ad accettare la dimensione sacrificale del Mistero eucaristico, ritenendo, con Lutero e altri riformatori della prima ora⁵, che la dottrina cattolica del sacrificio della Messa comportasse un tentativo di moltiplicare il sacrificio di Cristo, al fine di ottenere nuovi frutti salvifici per gli uomini, il che costituirebbe una gravissima ingiuria all'opera redentrice del Signore, poiché questa, secondo la *Lettera agli Ebrei*, fu perfetta e sovrabbondante; inoltre, il sacrificio di Cri-

⁵ Cfr. MARTIN LUTHER, *De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6,512-526; ID., *Die Schmalkaldischen Artikel*, II, a. 2: WA 50,199-204; HULDRYCH ZWINGLI, *Die 67 Artikel Zwinglis*, a. 18: CR 88,460; ID., *De canone Missae epichiresis*: CR 89,582-592; JEAN CALVIN, *Institutio religionis christianae*, 4,18,3-7: CR 30,1053-1057.

sto sulla croce fu compiuto una volta per sempre; quindi è unico e non è riproducibile. Da parte loro, i protestanti danno risalto alla dimensione conviviale dell'Eucaristia, arrivando in alcuni casi a ridurre il Mistero eucaristico alla celebrazione di un rito che commemora il banchetto fraterno dell'ultima cena, e nel quale la comunità cristiana è incoraggiata, tramite la Parola, a vivere nella carità e ad estendere il Regno di Dio.

L'Enciclica sembra rispondere a queste interpretazioni, spiegando come il valore sacrificale dell'Eucaristia dipenda dalla presenza del sacrificio unico della croce, e mettendo la dimensione conviviale del Mistero eucaristico in stretto rapporto con la partecipazione al sacrificio della nostra redenzione.

Infatti, Giovanni Paolo II sviluppa il discorso sulla dimensione sacrificale dell'Eucaristia in prospettiva ecumenica, prestando particolare attenzione alle parole e ai gesti compiuti da Cristo nell'ultima cena, e tenendo presente la categoria biblico-teologica del memoriale, inteso come memoriale "oggettivo", sacramentale, capace cioè di rendere presente la stessa realtà commemorata. A questo riguardo si legge nell'Enciclica: «"Il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito" (1Cor 11,23), istituì il Sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue. Le parole dell'apostolo Paolo ci riportano alla circostanza drammatica in cui nacque l'Eucaristia. Essa porta indelebilmente iscritto l'evento della passione e della morte del Signore. Non ne è solo l'evocazione, ma la ri-presentazione sacramentale. È il sacrificio della Croce che si perpetua nei secoli. Bene esprimono questa verità le parole con cui il popolo, nel rito latino, risponde alla proclamazione del "mistero della fede" fatta dal sacerdote: "*Annunziamo la tua morte, Signore!*"» (EE, n. 11).

Nella celebrazione eucaristica, tuttavia, non si rende presente soltanto "la morte del Signore", ma l'intero mistero pasquale di Cristo: «La Pasqua di Cristo comprende, con la passione e la morte, anche la sua risurrezione. È quanto ricorda l'acclamazione del popolo dopo la consacrazione: "*Proclamiamo la tua risurrezione*". In effetti, il Sacrificio eucaristico rende presente non solo il mistero della passione e della morte del Salvatore, ma anche il mistero della risurrezione, in cui il sacrificio trova il suo coronamento. È in quanto

vivente e risorto che Cristo può farsi nell'Eucaristia "pane della vita" (Gv 6,35.48), "pane vivo" (Gv 6,51)» (EE, n. 14).

La presenza del mistero pasquale di Cristo nell'Eucaristia è spiegata nell'Enciclica seguendo una linea di pensiero che tiene conto della tesi fondamentale della cosiddetta teoria sacramentale del sacrificio, sviluppata dalla teologia contemporanea⁶. Secondo questa concezione teologica, di ispirazione biblico-patristica, la celebrazione eucaristica è il compimento del memoriale sacramentale istituito da Cristo, che rende presente *in sacramento* o *in mysterio*, il sacrificio unico della nostra redenzione; grazie all'Eucaristia ogni generazione può entrare in contatto con il sacrificio di Cristo e partecipare ad esso⁷. In questa linea Giovanni Paolo II scrive:

⁶ Tra i teologi che hanno contribuito a questo sviluppo dottrinale spiccano: A. VONIER, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, London 1925; O. CASEL, *Das Mysterien-gedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 6 (1926) 113-204; ID., *Mysteriengegenwart*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 8 (1929) 145-224; ID., *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1932; 1948³; ID., *Glaube, Gnosis und Mysterium*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 15 (1941) 155-305; ID., *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes* (edizione postuma curata da V. WARNACH), Graz-Wien-Köln 1968; M. THURIAN, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel 1963², spec. 208-226; L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1968².

⁷ Teniamo a sottolineare che grazie a questa teoria, condivisa almeno parzialmente da un buon numero di teologi protestanti e anglicani, alcuni documenti del dialogo ecumenico cominciano a presentare l'Eucaristia come presenza del sacrificio di Cristo, in cui è coinvolta la Chiesa: cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Verso una stessa fede eucaristica? Accordo tra cattolici e protestanti*, 6-9 settembre 1971, nn. 9-11: *Enchiridion Ecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale* (= ECE), II (Dialoghi locali 1967-1987), Bologna 1988, 680-682; COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICO ROMANA-EVANGELICA LUTERANA, *La Cena del Signore* (1978), n. 36: ECE I (Dialoghi internazionali 1931-1984), Bologna 1986, 1243; COMMISSIONE «FEDE E COSTITUZIONE» DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Battesimo, Eucaristia, Ministero*, Lima 1982, sezione E, nn. 5-10: ECE I, 3076-3082; COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA-CATTOLICA ROMANA (ARCIC I), *Dichiarazione concordata sulla dottrina eucaristica*, Windsor 1971, n. 5: ECE I, 21; ID., *Chiarimento circa la dichiarazione concordata sulla dottrina eucaristica*, Salisbury 1979, n. 5: ECE I, 33; ARCIC II, *Chiarificazioni su «Eucaristia e Ministero»*, 1993: ECE III (Dialoghi internazionali 1985-1994), Bologna 1995, 111-113; ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Das Opfer Jesu Christi und die Kirche. Abschließender Bericht*, in K. LEHMANN-E. SCHLINK (edd.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmables* (Dialog der Kirchen 3), Freiburg-Göttingen

«Questo sacrificio è talmente decisivo per la salvezza del genere umano che Gesù Cristo l'ha compiuto ed è tornato al Padre soltanto *dopo averci lasciato il mezzo per parteciparvi* come se vi fostimo stati presenti. Ogni fedele può così prendervi parte e attingerne i frutti inesauribilmente. Questa è la fede, di cui le generazioni cristiane hanno vissuto lungo i secoli. Questa fede il Magistero della Chiesa ha continuamente ribadito con gioiosa gratitudine per l'inestimabile dono» (EE, n. 11).

C'è dunque una misteriosa presenza del sacrificio di Cristo in ogni celebrazione eucaristica: «L'intero *Triduum paschale* [...] è come raccolto, anticipato, e "concentrato" per sempre nel dono eucaristico. In questo dono Gesù Cristo consegnava alla Chiesa l'attualizzazione perenne del mistero pasquale. Con esso istituiva una misteriosa "contemporaneità" tra quel *Triduum* e lo scorrere di tutti i secoli. Questo pensiero ci porta a sentimenti di grande e grato stupore. C'è, nell'evento pasquale e nell'Eucaristia che lo attualizza nei secoli, una "capienza" davvero enorme, nella quale l'intera storia è contenuta, come destinataria della grazia della redenzione. Questo stupore deve invadere sempre la Chiesa raccolta nella Celebrazione eucaristica» (EE, n. 5).

Come spiegare questa contemporaneità? Senz'altro essa non è frutto della nostra soggettività, vale a dire della nostra capacità di contemplare nel rito eucaristico, con gli occhi della fede, la passione, morte e risurrezione, evocando così nel presente, nella coscienza credente, fatti accaduti nel passato⁸. Essa dipende dalla presenza oggettiva del Signore nell'Eucaristia; dalla presenza della persona di

1983, 215-238, spec. 234. Per una visione panoramica del modo in cui è stato affrontato il sacrificio eucaristico nel dialogo interconfessionale cfr.: E. HÖNIG, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 54), Paderborn 1989.

⁸ Una simile concezione della "contemporaneità" con Cristo, sviluppata sulla scia del pensiero di Sören Aabye Kierkegaard, è presente, p.e., nel libro di W. TR. HAHN, *Das Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus bei Paulus. Ein Beitrag zum Problem der Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus*, Gütersloh 1937, 135-149; 179-181. Sulla categoria di "contemporaneità" (*Samtighed*) in S. KIERKEGAARD, si veda la sua opera *Esercizio del cristianesimo* (Introduzione, traduzione e note a cura di C. FABRO), Roma 1971, 125-129; 230-231; 302.

Gesù Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo, e di tutto quanto c'è nel suo Io eterno. A questo proposito si legge nell'Enciclica: «La Chiesa ha ricevuto l'Eucaristia da Cristo suo Signore non come un dono, pur prezioso fra tanti altri, ma come *il dono per eccellenza*, perché dono di se stesso, della sua persona nella sua santa umanità, nonché della sua opera di salvezza. Questa non rimane confinata nel passato, giacché “tutto ciò che Cristo è, tutto ciò che ha compiuto e sofferto per tutti gli uomini, partecipa dell'eternità divina e perciò abbraccia tutti i tempi” (CCC 1085). Quando la Chiesa celebra l'Eucaristia, memoriale della morte e risurrezione del suo Signore, questo evento centrale di salvezza è reso realmente presente e “si effettua l'opera della nostra redenzione”» (EE, n. 11). Alla base di questo testo c'è la convinzione che Gesù Cristo, nella sua eternità di persona divina, possieda una sovranità totale sullo scorrere del tempo, e possa rendere presente e attuale per noi, nel Mistero eucaristico, ciò che si è avverato in Lui nel passato della storia. Egli è la pienezza del tempo. In Lui viene superata la dualità tra tempo ed eternità.

Un altro aspetto dell'Eucaristia messo in rilievo nell'Enciclica è quello del suo valore salvifico, che proviene interamente dal sacrificio della croce. Infatti, la celebrazione eucaristica non aggiunge nuovi meriti, né nuova efficacia al sacrificio redentore del Signore; ma tramite la partecipazione all'Eucaristia, la virtù salvifica della croce può applicarsi, per mezzo della fede e dell'amore per il Redentore, a tutte le generazioni, fino all'avvento della Parusia. Così Giovanni Paolo II esprime questo concetto: «La Chiesa vive continuamente del sacrificio redentore, e ad esso accede non soltanto per mezzo di un ricordo pieno di fede, ma anche in un contatto attuale, poiché *questo sacrificio ritorna presente*, perpetuandosi sacramentalmente, in ogni comunità che lo offre per mano del ministro consacrato. In questo modo l'Eucaristia applica agli uomini d'oggi la riconciliazione ottenuta una volta per tutte da Cristo per l'umanità di ogni tempo. In effetti, “il sacrificio di Cristo e il sacrificio dell'Eucaristia sono *un unico sacrificio*”» (EE, n. 12).

Come si potrà notare, il rapporto di identità sacramentale tra l'Eucaristia e il sacrificio unico, perfetto e definitivo della Croce è ben sottolineato dall'Enciclica, che rispecchia fedelmente l'insegna-

mento della *Lettera agli Ebrei* sull'unicità irripetibile del sacrificio redentore di Cristo, sacrificio assoluto e perfetto, la cui efficacia redentrica si estende all'intera umanità (cfr. Eb 7,25-27; Eb 9,12; Eb 9,26 e 28; Eb 10,10 e 14); verità, questa, sempre tenuta presente dai protestanti e ugualmente confessata dalla retta fede cattolica. Riguardo a questo punto l'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* chiarisce che il sacrificio della Croce non è reiterato, ripetuto, moltiplicato nella celebrazione eucaristica; quello che si ripete in ogni Messa è il rito sacramentale istituito dal Signore nell'ultima cena, dando luogo ad una moltiplicazione nello spazio e nel tempo, nell'oggi della celebrazione liturgica della Chiesa, non del sacrificio cruento della Croce, ma delle sue presenze sacramentali: «La Messa rende presente il sacrificio della Croce, non vi si aggiunge e non lo moltiplica. Quello che si ripete è la celebrazione *memoriale*, l'«ostensione memoriale» (*memoralis demonstratio*) di esso, per cui l'unico e definitivo sacrificio redentore di Cristo si rende sempre attuale nel tempo. La natura sacrificale del Mistero eucaristico non può essere, pertanto, intesa come qualcosa a sé stante, indipendentemente dalla Croce o con un riferimento solo indiretto al sacrificio del Calvario» (EE, n. 12).

L'Eucaristia è dunque un sacrificio vero e proprio, non perché costituisca un nuovo sacrificio di Cristo e/o della Chiesa, ma in quanto rende presente il sacrificio unico della nostra redenzione. In nessun modo la natura sacrificale dell'Eucaristia può essere snaturata, presentandola come sacrificio «per modo di dire», riducendola a dono di Cristo ai suoi discepoli, come cibo di salvezza. Infatti, quando Cristo istituì l'Eucaristia — si legge nell'Enciclica —, «non si limitò a dire «Questo è il mio corpo», «Questo è il mio sangue», ma aggiunse «dato per voi [...] versato per voi» (Lc 22,19-20). Non affermò soltanto che ciò che dava loro da mangiare e da bere era il suo corpo e il suo sangue, ma ne espresse altresì *il valore sacrificale*, rendendo presente in modo sacramentale il suo sacrificio, che si sarebbe compiuto sulla Croce alcune ore dopo per la salvezza di tutti» (EE, n. 12). La stessa idea è ripresa più avanti: «In forza del suo intimo rapporto con il sacrificio del Golgota, l'Eucaristia è *sacrificio in senso proprio*, e non solo in senso generico, come se si trat-

tasse del semplice offrirsi di Cristo quale cibo spirituale ai fedeli» (EE, n. 13).

Infine l'Enciclica affronta la questione del perché Cristo abbia voluto consegnare alla Chiesa questo memoriale sacramentale che rende presente il suo sacrificio redentore: affinché i suoi discepoli potessero partecipare ad esso, entrando in comunione con Lui, con la sua Vita, con la forza del suo Amore, con la sua donazione al Padre e con i beni salvifici della redenzione che Egli ci ottenne con la sua passione, morte di croce e risurrezione gloriosa. Infatti, già nell'ultima cena, «offrendo loro — l'Enciclica si riferisce ai Dodici, agli Apostoli, “seme del nuovo Israele” — come cibo il suo corpo e il suo sangue, Cristo li coinvolgeva misteriosamente nel sacrificio che si sarebbe consumato di lì a poche ore sul Calvario» (EE, n. 21). Da allora, ogni volta che celebra l'Eucaristia, la Chiesa è chiamata ad accogliere il dono che Cristo le offre, inserendosi vitalmente, in Cristo e con Cristo, nel suo sacrificio. Giovanni Paolo II lo ricorda nel modo seguente: «Nel donare alla Chiesa il suo sacrificio, Cristo ha altresì voluto fare suo il sacrificio spirituale della Chiesa, chiamata ad offrire, col sacrificio di Cristo, anche se stessa. Ce lo insegna, per quanto riguarda tutti i fedeli, il Concilio Vaticano II: “Partecipando al Sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la Vittima divina e se stessi con essa” (LG 11)» (EE, n. 13).

Per i protestanti questa azione della Chiesa, che in ogni celebrazione eucaristica «offre a Dio la Vittima divina e se stessa con essa», risulta ancora difficile da accettare. Bisogna quindi spiegare che la partecipazione della Chiesa al sacrificio del suo Capo e Sposo va sempre considerata come un dono di Dio: la Chiesa non aggiunge niente all'offerta del suo Capo e Signore che non derivi da Lui; in altre parole, i fedeli non offrono un sacrificio diverso da quello di Cristo ma, unendosi liberamente a Lui, perché attratti da Lui, rendono possibile che l'oblazione della Chiesa si incorpori all'offerta di Cristo. In definitiva, tra l'oblazione della Chiesa e quella di Cristo non c'è giustapposizione ma intima unità. La relazione tra questi due aspetti, offerta di Cristo e offerta della Chiesa, non può caratterizzarsi come sovrapposizione o successione, ma come presenza del-

l'uno nell'altro, il che è frutto della forza unificante dell'Amore di Cristo e della virtù del sacramento che da Lui procede.

Lo scopo ultimo della liturgia eucaristica è, quindi, l'unione sacramentale con Cristo e col suo sacrificio. Ed è tramite la comunione che i fedeli partecipano compiutamente al sacrificio di Cristo: «L'efficacia salvifica del sacrificio si realizza in pienezza quando ci si comunica ricevendo il corpo e il sangue del Signore. Il Sacrificio eucaristico è di per sé orientato all'unione intima di noi fedeli con Cristo attraverso la comunione: riceviamo Lui stesso che si è offerto per noi, il suo corpo che Egli ha consegnato per noi sulla Croce, il suo sangue che ha “versato per molti, in remissione dei peccati” (Mt 26,28)» (EE, n. 16).

2. La presenza reale e l'adorazione del Santissimo Sacramento

Dopo queste considerazioni sulla celebrazione eucaristica della Chiesa come partecipazione al sacrificio redentore di Cristo, ripresentato nel memoriale-sacramento da Lui istituito, Giovanni Paolo II si sofferma sul fondamento ontologico di tale avvenimento: la presenza della stessa persona del Verbo incarnato, crocifisso e adesso risorto e glorioso: «La ripresentazione sacramentale nella Santa Messa del sacrificio di Cristo coronato dalla sua risurrezione implica una specialissima presenza che — per riprendere le parole di Paolo VI — “si dice ‘reale’ non per esclusione, quasi che le altre non siano ‘reali’, ma per antonomasia perché è sostanziale, e in forza di essa Cristo, Uomo-Dio, tutto intero si fa presente”» (EE, n. 15).

Nel testo di Paolo VI appena citato, si allude, in un primo momento, ai vari modi in cui il Signore è presente alla sua Chiesa: Cristo è presente alla sua Chiesa che prega, è presente alla sua Chiesa che esercita le opere di misericordia, è presente alla sua Chiesa che annuncia la parola di Dio e predica il Vangelo, è presente alla sua Chiesa che regge e governa il popolo di Dio, è presente alla sua Chiesa che celebra i sacramenti⁹. Poi, per mettere in rilievo la specificità della presenza eucaristica del Signore, egli

⁹ Cfr. PAOLO VI, Enc. *Mysterium fidei*: EV 2,422.

aggiunge: «Queste varie maniere di presenza riempiono l'animo di stupore e offrono alla contemplazione il mistero della Chiesa. Ma ben altro è il modo, veramente sublime, con cui Cristo è presente alla sua Chiesa nel sacramento dell'Eucaristia, che perciò è tra gli altri sacramenti "più soave per devozione, più bello per l'intelligenza, più santo per il contenuto"; contiene infatti lo stesso Cristo ed è "quasi la perfezione della vita spirituale e il fine di tutti i sacramenti"»¹⁰.

La presenza "dinamica" di Cristo, della sua potenza salvifica, operante nei cristiani e, in modo particolare, nelle azioni liturgiche celebrate dalla Chiesa, deve dunque essere distinta dalla presenza eucaristica, che comporta la presenza *sostanziale* della persona di Cristo, in quanto vero Dio e uomo perfetto, con la sua anima e la sua corporeità glorificata. L'assimilazione della presenza eucaristica alle altre modalità di presenza di Cristo nella Chiesa e nel mondo svuoterebbe di contenuto l'Eucaristia. Allora non si potrebbe parlare che di una presenza di Cristo *in figura, in virtute, spiritualiter*, ritornando alle posizioni riduttive di Berengario di Tours¹¹, di Zwinglio¹² e di Calvino¹³, già riprovate dal Magistero della Chiesa¹⁴, e, purtroppo, ancora presenti in molti ambienti protestanti, soprattutto tra i riformati, meno tra i luterani¹⁵.

La presenza di Cristo nell'Eucaristia è un ineffabile *mistero di fede*, come proclama la liturgia della Chiesa. Un mistero perché la ragione umana si trova davanti ad una verità non conoscibile senza l'aiuto della rivelazione e della luce della fede (cfr. EE, n. 15). Ma in

¹⁰ *Ibidem*, EV 2, 423-424.

¹¹ Cfr. BERENGARIO DI TOURS, *Rescriptum contra Lanfrancum*, 2: CCM 84,131-132; 134; 164-165; 178-179; 181-182; 184; 197.

¹² Cfr. HULDRYCH ZWINGLI, *Zwinglis Zusatz zu Kornelius Hendriks Hoem*: CR 91,505-507; 517; ID., *Responsio ad epistolam Ioannis Bugenbagii Pomerari*: CR 91,553; ID., *Subsidium sive coronis de eucharistia*: CR 91,440-455; ID., *Amica exegesis, id est: expositio eucharistiae negotii, ad Martinum Lutherum*: CR 92,738.

¹³ Cfr. JEAN CALVIN, *Institutio religionis christianae*, 4,17,32: CR 30,1032-1033.

¹⁴ Cfr. CONC. ROMANUM, *Iusiurandum Berengarii Turon.* (11 Febr. 1079): DH 700; CONC. TRID., sess. XIII, *Canones de ss. Eucharistiae sacramento*, can. 1: DH 1651.

¹⁵ Per la dottrina di Lutero e dei luterani riguardo alla presenza di Cristo nell'Eucaristia, cfr. *infra*, note 17-18.

questo *mistero* la Parola di Dio ci rivela la presenza di Cristo nei segni sacramentali del pane e del vino, vale a dire, non nella sua forma naturale e propria, ma appunto *in mysterio, in sacramento*, sotto le specie eucaristiche. «Lasciate, miei carissimi fratelli e sorelle, che io renda con intimo trasporto, in compagnia e a conforto della vostra fede, la mia testimonianza di fede nella Santissima Eucaristia. *“Ave, verum corpus natum de Maria Virgine, / vere passum, immolatum, in cruce pro homine!”*. Qui c'è il tesoro della Chiesa, il cuore del mondo, il pegno del traguardo a cui ciascun uomo, anche inconsapevolmente, anela. Mistero grande, che ci supera, certo, e mette a dura prova la capacità della nostra mente di andare oltre le apparenze. Qui i nostri sensi falliscono — *“visus, tactus, gustus in te fallitur”*, è detto nell'inno *Adoro te devote* —, ma la sola fede, radicata nella parola di Cristo a noi consegnata dagli Apostoli, ci basta. Lasciate che, come Pietro alla fine del discorso eucaristico nel Vangelo di Giovanni, io ripeta a Cristo, a nome di tutta la Chiesa, a nome di ciascuno di voi: “Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna” (Gv 6,68)» (EE, n. 59).

I cristiani della nostra epoca sono così invitati a intendere in senso sacramentale-eucaristico, con la Chiesa di tutti i tempi, a cominciare dalla Chiesa apostolica, le parole pronunciate da Gesù nel discorso della promessa dell'Eucaristia (cfr. Gv 6,26-59) e nell'ultima cena (cfr. Mt 26,20-29; Mc 14,17-25; Lc 22,14-20; 1Cor 11,23-26). Cristo nell'Eucaristia è presente veramente, realmente, sostanzialmente. Non si tratta di una presenza “significata”, ma “ontologica”: dell'essere di Cristo, Verbo incarnato.

Questa presenza è dovuta alla virtù delle parole di Gesù Cristo e all'azione dello Spirito Santo, che transustanziano le realtà del pane e del vino nelle realtà del corpo e del sangue di Cristo. Questo è l'insegnamento della Tradizione viva della Chiesa e del Magistero, che Giovanni Paolo II vuole esplicitamente ribadire: «È riproposta così la sempre valida dottrina del Concilio di Trento: “Con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del Corpo di Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo Sangue. Questa conversione in modo conve-

niente e appropriato è chiamata dalla santa Chiesa cattolica transustanziazione”» (EE, n. 15)¹⁶.

Si tratta di una verità importante, da tenere presente nel dialogo ecumenico con i protestanti. Molti di loro si sono arrestati sulle posizioni di Lutero, che riconosceva sì la presenza di Cristo durante la celebrazione della Cena del Signore, «nel pane, con il pane, sotto il pane»¹⁷, ma rifiutava il cambiamento oggettivo e permanente — la transustanziazione — dei doni, limitando la presenza eucaristica al momento della celebrazione e all'uso del sacramento¹⁸. Il riconoscimento però della conversione di “tutta la sostanza” del pane e del vino (vale a dire, della loro realtà intima, o del soggetto ultimo di attribuzione delle loro proprietà, mentre rimangono soltanto le stesse “specie” o apparenze fenomeniche), e l'affermazione della presenza vera, reale e sostanziale di Cristo nell'Eucaristia (ossia, della realtà del suo corpo e del suo sangue, dell'essere concreto di Cristo, identico pur attraverso i suoi diversi stati e condizioni), costituiscono parte della retta fede¹⁹.

¹⁶ Il testo citato del Concilio di Trento è desunto dalla sess. XIII, *Decr. de ss. Eucharistia*, cap. 4: DH 1642.

¹⁷ MARTIN LUTHER, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*: WA 26,447. Lutero quindi non negò la presenza vera, reale e sostanziale di Cristo nell'Eucaristia, perché riteneva che i testi della Scrittura fossero molto chiari ed espliciti in proposito e che non potessero essere interpretati in senso puramente simbolico o metaforico: cfr. ID., *Daß diese Worte Christi "Das ist mein Leib" noch fest stehen, wider die Schwärmgeister*: WA 23,157; ID., *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*: WA 26,45; *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament*: WA 54,156-157. Tuttavia egli affermò una specie di consustanziazione o di impanazione: cfr. ID., *De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6,508-511.

¹⁸ Sul tema cfr. H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung*, Gütersloh 1954², 112-121; P. PFEIFFER, *Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes*, «Una Sancta» 17 (1962) 225-266, spec. 246-247; L. LIES, *Realpräsenz bei Luther und den Lutheranern heute. Eine Übersicht anhand neuerer Veröffentlichungen*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 119 (1997) 1-26; 181-219; spec. 10-11; 209-218.

¹⁹ Cfr. CONC. TRID., sess. XIII, *Canones de ss. Eucharistiae sacramento*, can. 2: DH 1652. Riguardo all'interpretazione di questo dogma si veda: L. GODEFROY, *Eucharistie d'après le Concile de Trente*, DThC 5,1348-1349; P. BATAIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation. (Études d'Histoire et de Théologie positive)*, Paris 1930⁹, 494-497; C. COLOMBO, *Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione*, «La Scuola Cattolica» 83 (1955) 89-124, spec. 110-117; G. GHYSENS, *Présence réelle eucharistique et transsubstantiation dans les définitions de l'Église catholique*, «Irenikon» 32 (1959) 420-435;

Fin dagli anni 30-40 del secolo XX diversi teologi, tenendo conto dell'attuale ricomprensione antropologica della realtà, hanno cercato di reinterpretare la dottrina del Concilio di Trento relativa alla conversione eucaristica e alla presenza di Cristo nel Santissimo Sacramento. Nei loro tentativi hanno rinunciato all'impiego delle categorie metafisiche di sostanza e di transustanziazione, rimproverando agli autori del passato di aver elaborato con esse una teologia eucaristica "cosmologica", cosificante, arida, che trascura il fatto della presenza personale di Cristo, cosa essenziale per l'Eucaristia. Per mettere in rilievo il significato religioso ed il fine della celebrazione eucaristica essi si sono serviti fondamentalmente dalla gnoseologia fenomenologico-esistenziale, sviluppata da E. Husserl, M. Scheler, N. Hartmann, M. Merleau-Ponty e M. Heidegger²⁰.

È così che è sorta una nuova interpretazione della presenza di Cristo nell'Eucaristia e della transustanziazione, condivisa da un buon numero di teologi protestanti, secondo la quale durante la celebrazione eucaristica le realtà del pane e del vino, rimanendo ciò che sono dal punto di vista fisico-chimico, vengono assunte, in virtù delle parole di Cristo, in un nuovo nesso referenziale alla sua persona. In questo modo nel pane e nel vino si verifica, agli occhi dei fedeli, un cambiamento di significato e di finalità: essi diventano segni nei quali Cristo manifesta il suo amore per i suoi discepoli; segni finalizzati all'unione spirituale con Lui. E poiché la realtà delle cose sta nel nesso di riferimento che queste hanno con l'essere umano — così affermano gli autori di questa corrente —, una volta cambiata la significazione antropologica del pane e del vino, si può dire che sia cambiata anche la loro sostanza. In questo senso si potrebbe parlare di una transignificazione e/o di una transfinalizzazione dei doni, e anche di transustanziazione se si vuole conservare — dicono — la terminologia scolastico-tridentina, identificando però la "sostanza" che

E. GUTWENGER, *Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 83 (1961) 257-306; J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient*, 2 voll., Bern-Frankfurt 1975; J.A. SAYÉS, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía*, Madrid 1976, 165-176; G. COLOMBO, *La transustanziazione*, «Teologia» 20 (1995) 8-33.

²⁰ Cfr. H.G. GADAMER, *Il movimento fenomenologico*, Bari 1994.

cambia con la realtà antropologica del pane e del vino (cioè il significato, il valore ed il fine per l'uomo), o, in altre parole, con l'essere-per-noi, per i credenti, in base al giudizio di fede della Chiesa²¹.

Paolo VI nell'Enc. *Mysterium fidei*²², e, poi, nella *Solemnis professio fidei*²³, sottolineò l'insufficienza di questa spiegazione, che non riesce ad affermare chiaramente né la presenza "oggettiva" nell'Eucaristia dell'essere-in-sé (la sostanza) del corpo e del sangue di Cristo — della sua umanità inseparabilmente unita al Verbo, e quindi della sua intera persona —; né la conversione di "tutta la sostanza" del pane e del vino. Infatti, la spiegazione suaccennata presuppone che ci sia coincidenza tra il mutamento della relazione di senso (di significato per l'uomo), la conversione della sostanza ed il cambiamento dell'essere. Ma questo non è vero: il senso, se inteso come l'intelligibilità, la logicità, la trasparenza dell'essere, già suppone l'essere. Rispetto al senso la sostanza è quindi il principio fondante, non si risolve in esso. Inoltre non è detto che la modificazione di un momento di senso, tra i diversi contenuti di senso di un essere, debba riguardare l'intera struttura dell'esistente²⁴. D'altra parte, è evidente che il significato naturale del pane e del vino rimane dopo la consacrazione (qualsiasi osservatore è in grado di riconoscere il significato primitivo dei doni: cibo per l'uomo). Siccome il significato per

²¹ Tra i rappresentanti di questa impostazione spiccano B.J. Welte, P. Schoonenberg, L. Smits, E. Schillebeeckx, A. Gerken. Uno studio dettagliato del pensiero di questi autori, e delle linee fondamentali del movimento, può trovarsi in: C. O'NEILL, *New Approaches to the Eucharist*, New York 1967, spec. 65-124; J.M. POWERS, *Eucharistic Theology*, New York 1967, spec. 111-179; E. RUFFINI, *Note per lo studio di una recente controversia sull'Eucaristia*, I-II-III, «La Scuola Cattolica» 96 (1968) Supp. bibl. 113ⁿ-138ⁿ; 97 (1969) 3ⁿ-36ⁿ; 98 (1970) 3ⁿ-38ⁿ; J. CASTELLANO, *Transubstanciación. Trayectoria ideológica de una reciente controversia*, «Revista Española de Teología» 29 (1969) 305-354; J.A. SAYÉS, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía*, Madrid 1976, 171-176; 258-264; G. HINTZEN, *Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung*, Bern-Frankfurt 1976; N. SLENCZKA, *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 66), Göttingen 1993.

²² Cfr. PAOLO VI, Enc. *Mysterium fidei*: EV 2,409-410; 424-427.

²³ Cfr. ID., *Solemnis professio fidei*, n. 25: EV 3,561.

²⁴ Sul tema cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die Frage nach der eucharistischen Wandlung*, in ID., *Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1980, 347-370, spec. 363-365.

l'uomo possiede valore di realtà fondamentale, dopo la consacrazione ci saranno due realtà: una naturale (pane e vino) ed un'altra soprannaturale (la persona di Cristo che si dona agli uomini). Dunque secondo questa teoria ciò che avviene non è propriamente una transignificazione, ma una *somma di significazioni*: al significato naturale se ne aggiunge un altro, soprannaturale, dipendente dalla proiezione di fede dei credenti. In ultima analisi si sta affermando, analogamente a quanto fece Lutero e a quanto fa la teologia luterana, una sorta di "consustanziazione dinamica", incompatibile con il dogma.

L'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* ribadisce il pensiero di Paolo VI sulla transignificazione: «Resta il confine additato da Paolo VI: "Ogni spiegazione teologica, che tenti di penetrare in qualche modo questo mistero, per essere in accordo con la fede cattolica deve mantenere fermo che nella realtà obiettiva, indipendentemente dal nostro spirito, il pane e il vino han cessato di esistere dopo la consacrazione, sicché da quel momento sono il corpo e il sangue adorabili del Signore Gesù ad essere realmente dinanzi a noi sotto le specie sacramentali del pane e del vino"» (EE, n. 15)²⁵. Il cambiamento eucaristico è quindi oggettivo: la transustanziazione tocca irreversibilmente il livello di identità del pane e del vino (dell'in-sé delle loro realtà ultime), e non rimangono che le loro specie; invece, *in sacramento*, è presente una nuova realtà ontologica: il corpo ed il sangue di Cristo, la sua intera persona. E si tratta di un cambiamento permanente: una volta realizzata la conversione eucaristica, la presenza sostanziale di Cristo rimane fino a quando rimangono le specie. Per questo l'Eucaristia merita un culto di adorazione, sia durante la celebrazione liturgica del Mistero, sia dopo, davanti alle specie consacrate²⁶. A questo riguardo si legge nell'En-

²⁵ Il testo citato di Paolo VI è tratto dalla *Solemnis professio fidei*, n. 25: EV 3,561.

²⁶ Questa verità ancora non è accolta dai protestanti e dagli anglicani; così si riflette nei documenti del dialogo ecumenico: cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Verso una stessa fede eucaristica? Accordo tra cattolici e protestanti*, cit., n. 37: ECE, II,708; COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICO ROMANA-EVANGELICA LUTERANA, *La Cena del Signore*, cit., nn. 48 e 52-55: ECE I,1255 e 1259-1262; COMMISSIONE «FEDE E COSTITUZIONE» DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Battesimo, Eucaristia, Ministero*, cit., sezione E, n. 32: ECE I,3109; ARCIC I, *Chiarimento circa la dichiarazione concordata sulla dottrina eucaristica*, cit.: ECE I,38; ARCIC II, *Chiarificazioni su «Eucaristia e Ministero»*, cit.: ECE III,114.

ciclica: «Il culto reso all'Eucaristia fuori della Messa è di un valore inestimabile nella vita della Chiesa. Tale culto è strettamente congiunto con la celebrazione del Sacrificio eucaristico. La presenza di Cristo sotto le sacre specie che si conservano dopo la Messa — presenza che perdura fintanto che sussistono le specie del pane e del vino — deriva dalla celebrazione del Sacrificio e tende alla comunione, sacramentale e spirituale. Spetta ai Pastori incoraggiare, anche con la testimonianza personale, il culto eucaristico, particolarmente le esposizioni del Santissimo Sacramento, nonché la sosta adorante davanti a Cristo presente sotto le specie eucaristiche» (EE, n. 25).

Nel testo appena citato è messo in rilievo anche lo stretto rapporto esistente tra la celebrazione del sacrificio e la presenza di Cristo nel Tabernacolo. Questa presenza deriva dalla celebrazione del sacrificio e tende alla comunione. Infatti, Cristo è presente nella riserva eucaristica col dinamismo del suo Amore salvifico: dal Tabernacolo o dall'Ostensorio, continua a invitarci, come durante la celebrazione dell'Eucaristia, ad accogliere la redenzione per noi ottenuta sulla Croce, ed a ricevere i doni del suo corpo e del suo sangue come cibo di Vita eterna, permettendoci così di entrare in comunione con la sua persona e in comunione con tutti i membri del suo Corpo che è la Chiesa. In definitiva, dobbiamo riconoscere, con Giovanni Paolo II, che «il Mistero eucaristico — sacrificio, presenza, banchetto — non consente riduzioni né strumentalizzazioni; va vissuto nella sua integrità, sia nell'evento celebrativo, sia nell'intimo colloquio con Gesù appena ricevuto nella comunione, sia nel momento orante dell'adorazione eucaristica fuori della Messa» (EE, n. 61).

La presenza di Cristo nel Tabernacolo è un bene incommensurabile per la Chiesa, fonte continua di grazia e di salvezza per i discepoli di Cristo. All'Enciclica preme ribadirlo: «L'Eucaristia è un tesoro inestimabile: non solo il celebrarla, ma anche il sostare davanti ad essa fuori della Messa consente di attingere alla sorgente stessa della grazia. Una comunità cristiana che voglia essere più capace di contemplare il volto di Cristo, nello spirito che ho suggerito nelle Lettere apostoliche *Novo millennio ineunte* e *Rosa-*

rium Virginis Mariae, non può non sviluppare anche questo aspetto del culto eucaristico, nel quale si prolungano e si moltiplicano i frutti della comunione al corpo e al sangue del Signore» (EE, n. 25).

L'Enciclica vuole anche ricordare ai cristiani del nostro tempo l'importanza di manifestare la loro fede nel Mistero eucaristico, «non solo attraverso l'istanza di un interiore atteggiamento di devozione, ma anche *attraverso una serie di espressioni esterne*, volte ad evocare e sottolineare la grandezza dell'evento celebrato» (EE, n. 49). Più concretamente, la fede della Chiesa dovrà essere testimoniata dai fedeli, e in modo particolare dai Pastori, non soltanto con le parole, ma anche con la condotta, sia nel modo di trattare e venerare il Santissimo Sacramento durante la celebrazione dell'Eucaristia e la distribuzione della comunione, sia nel modo di custodire, con la massima cura e con il dovuto onore, le sacre specie nel Tabernacolo, sia, infine, nelle soste adoranti davanti al "Santissimo" (cfr. EE, n. 52). Una comunità cristiana che trascurasse queste manifestazioni di venerazione, di gratitudine e di riconoscenza verso Cristo, presente nell'Eucaristia, dimostrerebbe con i fatti che la sua fede è venuta meno, il che arrecherebbe una ferita anche all'intero Corpo ecclesiale.

3. *La Chiesa che celebra l'Eucaristia*

Il terzo capitolo dell'Enciclica concentra l'attenzione sull'apostolicità dell'Eucaristia e della Chiesa. Le riflessioni di questa parte del documento convergono verso una conclusione ben precisa: non vi è Eucaristia senza Chiesa, né senza assemblea cristiana riunita per la sua celebrazione²⁷. Tuttavia non qualsiasi assemblea di discepoli di

²⁷ Con questo non si nega la validità dell'Eucaristia celebrata dal sacerdote con la partecipazione soltanto di un ministrante; anche in questo caso possiamo dire che c'è un'assemblea che rappresenta la Chiesa; inoltre, poiché il ministro ordinato agisce *in persona Christi Capitis Ecclesiae*, si può affermare che questa celebrazione eucaristica «è opera di Cristo Sacerdote e del suo Corpo, che è la Chiesa» (SC 7). Sul tema si veda anche PAOLO VI, Enc. *Mysterium fidei*: EV 2,420; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 31.

Cristo può celebrare validamente l'Eucaristia, può farlo soltanto la comunità cristiana organicamente strutturata sul fondamento degli Apostoli (cfr. EE, nn. 26-29).

Questo comporta non solo che tale comunità aderisca alla fede apostolica, ma anche che in essa sia presente la "struttura" della successione apostolica, ossia il ministero ordinato del vescovo o di un presbitero che da lui dipenda (cfr. SC 41-42). In questo senso si legge nell'Enciclica: «L'assemblea che si riunisce per la celebrazione dell'Eucaristia necessita assolutamente di un sacerdote ordinato che la presieda per poter essere veramente assemblea eucaristica. D'altra parte, la comunità non è in grado di darsi da sola il ministro ordinato. Questi è un dono che essa *riceve attraverso la successione episcopale risalente agli Apostoli*. È il Vescovo che, mediante il sacramento dell'Ordine, costituisce un nuovo presbitero conferendogli il potere di consacrare l'Eucaristia. Pertanto "il Mistero eucaristico non può essere celebrato in nessuna comunità se non da un sacerdote ordinato come ha espressamente insegnato il Concilio Lateranense IV"» (EE, n. 29).

Certamente, l'Eucaristia viene celebrata da tutta l'assemblea cristiana, che nella liturgia eucaristica si manifesta come comunità sacerdotale (cfr. 1Pt 2,4-7,9; Ap 1,6; Ap 5,10). Essa è il soggetto integrale della celebrazione. Ma all'interno dell'assemblea eucaristica non tutti i fedeli agiscono nello stesso modo. Più concretamente, non qualunque fedele, benché partecipi al sacerdozio regale di Cristo, può presiedere la celebrazione sacramentale dell'Eucaristia. Su questo punto il Concilio Vaticano II insegna che i fedeli, in virtù del loro sacerdozio regale, concorrono all'oblazione dell'Eucaristia, ma è il sacerdote ministeriale «che compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e l'offre a Dio a nome di tutto il popolo» (LG 10). Il ministro ordinato, quindi, nella celebrazione eucaristica agisce *in persona Christi*, espressione che, come ricorda Giovanni Paolo II «"vuol dire di più che a nome, oppure nelle veci di Cristo. *In persona*: cioè nella specifica, sacramentale identificazione col sommo ed eterno Sacerdote, che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio, nel quale in verità non può essere sostituito da nes-

suno"» EE, n. 29)²⁸. Il sacerdote ministeriale è veramente «instituito per collegare validamente la consacrazione eucaristica al sacrificio della Croce e all'ultima cena» (EE, n. 29). Senz'altro, il suo ministero va compreso all'interno della Chiesa e in funzione della comunità cristiana; ma, come sottolinea l'Enciclica, «la comunità non è in grado di darsi da sola il ministro ordinato. Questi è un dono che essa riceve attraverso la successione episcopale risalente agli Apostoli» (EE, n. 29).

Nel ricordare questa dottrina, Giovanni Paolo II ha presenti due situazioni difficili e problematiche: 1) quella dei cattolici che appartengono a comunità prive di un ministro ordinato, e che desiderano partecipare all'Eucaristia; 2) quella dei cattolici impegnati nell'ecumenismo, che vorrebbero concelebrare l'Eucaristia con i fratelli che appartengono alle Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma e separate dalla Chiesa Cattolica, o, almeno, partecipare alla comunione distribuita nelle loro celebrazioni.

1) Riguardo alla prima situazione, anni fa alcuni teologi cattolici proposero che in tali comunità si nominasse un ministro straordinario per la celebrazione dell'Eucaristia. Essi asserivano che, in virtù dell'apostolicità delle singole comunità locali, in cui Cristo è presente non meno che nella struttura episcopale, ciascuna comunità, qualora si trovasse a lungo priva di quel suo elemento costitutivo che è l'Eucaristia, potrebbe riappropriarsi della sua originale potestà e avrebbe il diritto di designare il proprio presidente e di conferirgli tutte le facoltà necessarie per la guida della comunità stessa, compresa quella di presiedere e consacrare l'Eucaristia²⁹. Il potere di

²⁸ Il testo tra virgolette è tratto dalla Lett. Ap. *Dominicae Cenae* (24 febbraio 1980), 8: AAS 72 (1980), 128-129. Sul senso dell'espressione *in persona Christi* nella storia della teologia, cfr. B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae* (Théologie Historique 51), Paris 1978; A.G. MARTIMORT, *In persona Christi*, in AA.VV., *Mens concordet voci* (Mélanges A.G. Martimort), Paris 1983, 330-337.

²⁹ Queste teorie cominciarono a diffondersi nell'ambito cattolico con le opere di: H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1969³, 458-522, spec. 519-522; L. BOFF, *Eclesiogene. As comunidades eclesiais de base reinventan a Igreja*, Petrópolis 1977, 78-81; J. BLANK, *Das Herrenmahl als Mitte der christlichen Gemeinde im Urchristentum*, in J. BLANK-P. HÜNERMANN-P.M. ZULEHNER, *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament*, Trier 1978, 8-29; E. SCHILLEBEECKX, *La comunità cri-*

presiedere la celebrazione e di compiere il sacrificio eucaristico non sarebbe, quindi, necessariamente collegato con l'ordinazione sacerdotale. Per questi autori, il ministero dei vescovi e dei presbiteri, pur essendo normalmente necessario per il buon ordine della Chiesa, non differirebbe essenzialmente dal sacerdozio comune dei fedeli; la chiamata a tale ministero non farebbe altro che rendere effettiva per la comunità una capacità iniziale conferita dal battesimo, senza aggiungere una nuova capacità sacerdotale in senso stretto³⁰.

Nell'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* Giovanni Paolo II manifesta la sua preoccupazione per la situazione delle comunità prive di ministri ordinati (cfr. EE, nn. 32-33). Allo stesso tempo, ribadisce la dottrina esposta nella Lett. *Sacerdotium ministeriale*, che già riprovò la soluzione summenzionata e le tesi teologiche che ne sono alla sua base, in quanto intaccano la struttura apostolica della Chiesa e deformano la sua economia sacramentale³¹. Il potere del sacerdozio ministeriale non deriva dalla comunità dei fedeli, ma da Cristo. È stato Lui a determinare il rito che attualizza il dono del

stiana e i suoi ministri, «Concilium» (I) 16 (1980/3) 132-178. Per una critica al pensiero di J. Blank e di E. Schillebeeckx, cfr. J. RATZINGER, *Diritto della comunità all'Eucaristia? La «comunità» e la cattolicità della Chiesa*, in ID., *Elementi di Teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986, 203-219.

³⁰ È da notare come queste spiegazioni non tengano conto dell'insegnamento chiaro di LG 10: «il sacerdozio ministeriale differisce da quello comune essenzialmente e non solo di grado».

³¹ Concretamente la Lett. *Sacerdotium ministeriale* afferma: «L'apostolicità della Chiesa non significa che tutti i credenti siano Apostoli, fosse pure in modo collettivo; e nessuna comunità ha la potestà di conferire il ministero apostolico, che fondamentalmente viene accordato dal Signore stesso. Quando la Chiesa nei simboli si professa apostolica esprime, dunque, oltre all'identità dottrinale del suo insegnamento con quello degli Apostoli, la realtà della continuazione del compito degli Apostoli mediante la struttura della successione, in forza della quale la missione apostolica dovrà durare sino alla fine dei secoli... Anche se tutti i battezzati godono della stessa dignità davanti a Dio, nella comunità cristiana voluta dal suo divin Fondatore strutturata gerarchicamente, esistono fin dai suoi primordi poteri apostolici specifici derivanti dal sacramento dell'ordine. Fra questi poteri che Cristo ha affidato in maniera esclusiva agli Apostoli e ai loro successori figura quello di fare l'Eucaristia. Ai soli vescovi e ai presbiteri, che essi hanno resi partecipi del ministero ricevuto, è quindi riservata la potestà di rinnovare nel Mistero eucaristico ciò che Cristo ha fatto nell'ultima cena» (CDF, Lett. *Sacerdotium ministeriale* [19 settembre 1983], nn. 3,2-4: EV 9,388-390).

suo corpo dato e del suo sangue versato; è stato Cristo a stabilire la struttura apostolica della Chiesa; è Lui che ha deciso di offrirci il dono dell'Eucaristia attraverso i suoi ministri, concedendo loro la potestà di parlare a suo nome e di agire nella sua persona, attraverso la struttura della successione sacramentale del ministero apostolico, ossia attraverso il sacramento dell'ordine. Al di fuori di questa economia sacramentale, nessuna comunità ha il potere di conferire tale ministero.

Inoltre, Giovanni Paolo II esorta queste comunità a non accontentarsi di soluzioni provvisorie — le celebrazioni domenicali svolte sotto la guida di fedeli non ordinati —, e ad intensificare la preghiera e l'azione pastorale in favore delle vocazioni sacerdotali. A questo proposito egli scrive: «Tutto questo mostra quanto sia dolorosa e al di fuori del normale la situazione di una comunità cristiana che, pur proponendosi per numero e varietà di fedeli quale parrocchia, manca tuttavia di un sacerdote che la guidi. La parrocchia infatti è una comunità di battezzati che esprimono e affermano la loro identità soprattutto attraverso la celebrazione del Sacrificio eucaristico. Ma questo richiede la presenza di un presbitero, al quale soltanto compete di offrire l'Eucaristia *in persona Christi*. Quando la comunità è priva del sacerdote, giustamente si cerca di rimediare in qualche modo affinché continuino le celebrazioni domenicali, e i religiosi e i laici che guidano i loro fratelli e le loro sorelle nella preghiera esercitano in modo lodevole il sacerdozio comune di tutti i fedeli, basato sulla grazia del Battesimo. Ma tali soluzioni devono essere ritenute solo provvisorie, mentre la comunità è in attesa di un sacerdote. L'incompletezza sacramentale di queste celebrazioni deve innanzitutto spingere l'intera comunità a pregare con maggior fervore, affinché il Signore mandi operai nella sua messe (cfr. Mt 9,38); e deve poi stimolarla a porre in atto tutti gli altri elementi costitutivi di un'adeguata pastorale vocazionale, senza indulgere alla tentazione di cercare soluzioni attraverso l'affievolimento delle qualità morali e formative richieste ai candidati al sacerdozio» (EE, n. 32)³².

³² Per i luoghi in cui la mancanza di sacerdoti si fa sentire più vivamente, l'Enciclica offre questo indirizzo pastorale: «Allorché, per scarsità di sacerdoti, è stata affidata a fedeli

2) Per quanto riguarda la seconda situazione, l'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* ricorda e conferma l'insegnamento del Concilio Vaticano II, secondo il quale le Comunità ecclesiali sorte in Occidente dal secolo XVI in poi, separate dalla Chiesa Cattolica, «non hanno conservato la genuina ed integra sostanza del Mistero eucaristico», «specialmente per la mancanza del sacramento dell'Ordine» (UR 22; cfr. EE, n. 30)³³.

La mancanza di ministri ordinati in queste Comunità — fatto che risale alle origini della Riforma³⁴ —, fa sì che in esse non ci sia una valida celebrazione sacramentale dell'Eucaristia. È per questo motivo che alla Chiesa Cattolica non è possibile la concelebrazione della stessa liturgia eucaristica, né la condivisione dell'Eucaristia con queste Comunità. A questo proposito si legge nell'Enciclica: «I fedeli cattolici, pertanto, pur rispettando le convinzioni religiose di questi loro fratelli separati, debbono astenersi dal partecipare alla comunione distribuita nelle loro celebrazioni, per non avallare un'ambiguità sulla natura dell'Eucaristia e mancare, di conseguenza,

non ordinati una partecipazione alla cura pastorale di una parrocchia, abbiano costoro presente che, come insegna il Concilio Vaticano II, “non è possibile che si formi una comunità cristiana se non avendo come radice e come cardine la celebrazione della sacra Eucaristia”. Sarà pertanto loro cura di mantenere viva nella comunità una vera “fame” dell'Eucaristia, che conduca a non perdere nessuna occasione di avere la celebrazione della Messa, anche approfittando della presenza occasionale di un sacerdote non impedito a celebrarla dal diritto della Chiesa» (EE, n. 33).

³³ Diversa è la situazione delle Chiese Orientali Ortodosse: cfr. CONC. VAT. II, UR, 14-15. Riguardo alla necessità del ministro ordinato nella struttura sacramentale della Chiesa per la celebrazione valida dell'Eucaristia, la COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA E LA CHIESA ORTODOSSA NEL SUO INSIEME ha potuto constatare e dichiarare che tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa c'è un accordo sostanziale; cfr. Documento *Il sacramento dell'Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, in particolare l'importanza della successione apostolica per la santificazione e l'unità del popolo di Dio* (26 giugno 1988), 1: «Service d'information» 68 (1988) 195.

³⁴ I primi riformatori protestanti negarono il sacerdozio gerarchico nella Chiesa, sostenendo che nel Nuovo Testamento non c'è altro sacerdozio che quello comune a tutti i battezzati, e che la celebrazione dell'Eucaristia non esige in colui che presiede una particolare potestà sacra; per loro l'ordinazione non era un sacramento, ma il momento in cui la comunità cristiana affidava una particolare missione ai ministri, assegnando loro l'ufficio di predicare il Vangelo; sul tema cfr. MARTIN LUTHER, *Die Schmalkaldischen Artikel*, II, a. 2: WA 50,200-204; MELANCTON, *Apologia Confessionis Augustanae*: CR 27,288; JEAN CALVIN, *Institutio religionis christianae*, 4,19,22-23: CR 30,1081-1083.

al dovere di testimoniare con chiarezza la verità. Ciò finirebbe per ritardare il cammino verso la piena unità visibile» (EE, n. 30).

Col desiderio di raggiungere la meta della piena unità dei cristiani, la questione della necessità di un ministro ordinato per la celebrazione dell'Eucaristia è stata oggetto di discussione in diversi documenti del dialogo ecumenico. Un certo progresso in questo campo c'è stato, e l'Enciclica lo riconosce: «Dobbiamo rendere grazie alla Santissima Trinità perché si sono avuti al riguardo significativi progressi ed avvicinamenti che ci fanno sperare in un futuro di piena condivisione della fede» (EE, n. 30). Tuttavia, anche se ammettono la necessità di un ministro ordinato, questi documenti non riconoscono ancora pienamente la necessità dell'ordinazione tramite un vescovo validamente ordinato nella successione apostolica³⁵. Quindi su questo punto il dialogo fra cattolici ed evangelici rimane connotato dalla divergenza tra la posizione cattolica, che afferma la necessità, nel ministro, di un potere consacratorio trasmesso per via sacramentale — tramite la struttura della successione apostolica — come condizione di validità della celebrazione eucaristica, e la posizione evangelica, per la quale il potere risiede originariamente nella comunità, che affida questo compito, preferenzialmente ma non esclusivamente, al ministro in ordine alla celebrazione della Santa Cena.

Infine l'Enciclica ricorda che, sebbene non si possa concelebbrare l'Eucaristia con i cristiani appartenenti a Comunità ecclesiali non in piena comunione con la Chiesa Cattolica, si possono sempre, in circostanze particolari, organizzare «celebrazioni ecumeniche della Parola» o «incontri di preghiera in comune». Ma allo stesso tempo

³⁵ Cfr. COMMISSIONE «FEDE E COSTITUZIONE» DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Battesimo, Eucaristia, Ministero*, cit., E, n. 29: ECE I,3106; COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICO ROMANA-EVANGELICA LUTERANA, *La Cena del Signore*, cit., nn. 67-68: ECE I,1274-1275; ARCIC I, *Dichiarazione concordata su «Ministero e Ordinazione»*, cit., nn. 9, 12-13: ECE I,49 e 52-53; ARCIC II, *Chiarificazioni su «Eucaristia e Ministero»*, cit.: ECE III,118. Inoltre, sia per i luterani che per gli anglicani resta il problema di riconoscere che «la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordine sacerdotale» (GIOVANNI PAOLO II, Ep. Ap. *Ordinatio sacerdotalis* [22 marzo 1994], 4: EV 14,1348; cfr. CDF, *Responsum ad dubium circa doctrinam in Ep. Ap. «Ordinatio sacerdotalis» traditam* [22 ottobre 1995]: EV 14,3271).

avverte che, per i fedeli cattolici, queste celebrazioni ecumeniche non possono sostituire la Santa Messa domenicale (cfr. EE, n. 30).

4. *L'Eucaristia e la comunione ecclesiale*

a) *L'Eucaristia causa ed esige la comunione ecclesiale*

La Chiesa ha una radice eucaristica ed è una comunità eucaristica. Nell'ultima cena, nel momento stesso dell'istituzione dell'Eucaristia, troviamo il principio cronologico ed il principio essenziale della Chiesa come comunione: «C'è un *influsso causale dell'Eucaristia*, alle origini stesse della Chiesa. Gli evangelisti precisano che sono stati i Dodici, gli Apostoli, a riunirsi con Gesù nell'ultima cena (cfr. Mt 26,20; Mc 14,17; Lc 22,14). È un particolare di notevole rilevanza, perché gli Apostoli “furono ad un tempo il seme del nuovo Israele e l'origine della sacra gerarchia” [...]. In analogia con l'Alleanza del Sinai, suggellata dal sacrificio e dall'aspersione col sangue, i gesti e le parole di Gesù nell'ultima cena gettavano le fondamenta della nuova comunità messianica, il Popolo della nuova Alleanza. Gli Apostoli, accogliendo nel Cenacolo l'invito di Gesù: “Prendete e mangiate [...]. Bevetene tutti [...]” (Mt 26,26-27), sono entrati, per la prima volta, in comunione sacramentale con Lui. Da quel momento, sino alla fine dei secoli, la Chiesa si edifica mediante la comunione sacramentale col Figlio di Dio immolato per noi: “Fate questo in memoria di me [...]. Fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me” (1Cor 11,24-25; cfr. Lc 22,19)» (EE, n. 21).

Mediante la comunione sacramentale con il corpo ed il sangue del Signore, uno e unico, offerto in sacrificio e dato ai fedeli come Pane di vita, la Chiesa è consolidata nella sua unità di Corpo di Cristo. «L'Eucaristia — afferma l'Enciclica — rinsalda l'incorporazione a Cristo, stabilita nel Battesimo mediante il dono dello Spirito (cfr. 1Cor 12,13.27)» (EE, n. 23). L'Eucaristia, quindi, genera la comunione, rinsalda la comunione, esige la comunione dei cristiani con Cristo, e, in Cristo, con tutti coloro che sono un solo Corpo con Lui. La sua «forza generatrice di unità» (EE, n. 24), è particolarmente efficace nella stessa celebrazione, poiché l'Eucaristia non soltanto

unisce i fedeli che partecipano alla celebrazione a Cristo (non è solo fonte di unità nella Chiesa o nella comunità locale), ma li unisce contemporaneamente all'universale *congregatio fidelium*, a tutti i membri del Corpo di Cristo, inseparabilmente uniti a Cristo nel mistero del *Christus Totus*, Capo e membra³⁶. Perciò, nessuna Chiesa, nessuna comunità cristiana che celebri l'Eucaristia, può rinchiudersi in se stessa. In questo senso l'Enciclica afferma: «Per il carattere stesso della comunione ecclesiale e del rapporto che con essa ha il sacramento dell'Eucaristia, va ricordato che “il Sacrificio eucaristico, pur celebrandosi sempre in una particolare comunità, non è mai celebrazione di quella sola comunità: essa, infatti, ricevendo la presenza eucaristica del Signore, riceve l'intero dono della salvezza e si manifesta così, pur nella sua perdurante particolarità visibile, come immagine e vera presenza della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica”. Deriva da ciò che una comunità veramente eucaristica non può ripiegarsi su se stessa, quasi fosse autosufficiente, ma deve mantenersi in sintonia con ogni altra comunità cattolica» (EE, n. 39).

L'unione della comunità cristiana che celebra l'Eucaristia con l'intera Chiesa di Cristo è, quindi, una esigenza intrinseca della stessa celebrazione eucaristica³⁷. Tale unione deve esprimersi visibilmente con gesti concreti di comunione; in primo luogo nella stessa «Pre-

³⁶ Cfr. SANT'AGOSTINO, *In Io. evang. tract.*, 21,8: CCL 36,216-217. Sempre a proposito dei rapporti fra Eucaristia celebrata nella comunità cristiana organicamente strutturata, presenza del *Christus Totus* e comunione cattolica della Chiesa, J. Ratzinger scrive: «Cristo è dovunque intero (in ogni Eucaristia). Questa è la prima importantissima cosa che il Concilio ha formulato, in unità coi fratelli ortodossi. Ma Egli è dovunque anche uno solo, e perciò io posso avere l'unico Signore solo nell'unità che Egli stesso è, nell'unità con gli altri che sono anche essi il suo Corpo e che, nell'Eucaristia, lo devono sempre di nuovo diventare. Perciò l'unità reciproca delle comunità che celebrano l'Eucaristia non è una aggiunta esteriore all'ecclesiologia eucaristica, bensì la sua condizione interna: solo nell'unità c'è l'uno. Per questo il Concilio richiama la responsabilità propria delle comunità, ma esclude ogni loro autosufficienza» (J. RATZINGER, *L'Ecclesiologia del Vaticano II*, in ID., *Chiesa, ecumenismo e politica*, Cinisello Balsamo 1987, 16).

³⁷ Si tratta di una idea centrale dell'ecclesiologia eucaristica sviluppata da J. Ratzinger: «L'essere una cosa sola con gli altri è il fondamento intrinseco dell'Eucaristia, senza il quale questa non potrebbe realizzarsi. Celebrare l'Eucaristia significa entrare nell'unità della Chiesa universale, cioè nell'unità del Signore uno nel suo Corpo uno» (J. RATZINGER, *Elementi di Teologia Fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986, 212).

ghiera Eucaristica», nella quale è previsto che si menzionino il Vescovo della diocesi, il Romano Pontefice, e tutto l'ordine episcopale, manifestando così la comunione con il capo della Chiesa particolare e con colui che presiede il Collegio episcopale nella Chiesa universale. A questo proposito si legge nell'Enciclica: «La comunione ecclesiale dell'assemblea eucaristica è comunione col proprio *Vescovo* e col *Romano Pontefice*. Il Vescovo, in effetti, è il principio visibile e il fondamento dell'unità nella sua Chiesa particolare. Sarebbe pertanto una grande incongruenza se il Sacramento per eccellenza dell'unità della Chiesa fosse celebrato senza una vera comunione col Vescovo. Scriveva sant'Ignazio di Antiochia: "Si ritenga sicura quell'Eucaristia che si realizza sotto il Vescovo o colui a cui egli ne ha dato incarico". Parimenti, poiché "il Romano Pontefice, quale successore di Pietro, è il perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità sia dei Vescovi sia della moltitudine dei fedeli", la comunione con lui è un'esigenza intrinseca della celebrazione del Sacrificio eucaristico. Di qui la grande verità espressa in vari modi dalla Liturgia: "Ogni celebrazione dell'Eucaristia è fatta in unione non solo con il proprio Vescovo ma anche con il Papa, con l'Ordine episcopale, con tutto il clero e con l'intero popolo. Ogni valida celebrazione dell'Eucaristia esprime questa universale comunione con Pietro e con l'intera Chiesa, oppure oggettivamente la richiama, come nel caso delle Chiese cristiane separate da Roma"» (EE, n. 39).

Molto interessante è quest'ultimo accenno all'Eucaristia celebrata dalle Chiese cristiane separate da Roma. In esse ogni celebrazione eucaristica è un richiamo oggettivo all'unità. Trascurare ciò non risulta vantaggioso, né per quelle Chiese cristiane, già ferite nel loro essere Chiese particolari per l'assenza della piena comunione con il capo del Collegio episcopale, il Romano Pontefice, né per l'intera Chiesa Cattolica³⁸.

³⁸ Su questo punto si legge nella Lett. *Communio notio*: «Siccome però la comunione con la Chiesa universale, rappresentata dal successore di Pietro, non è un complemento esterno alla Chiesa particolare, ma uno dei suoi costitutivi interni, la situazione di quelle venerabili comunità cristiane implica anche una ferita nel loro essere Chiese particolari» (CDF, Ep. *Communio notio*, 17: EV 13, 951). Il che comporta anche una ferita per la Chiesa Cattolica, «in quanto ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia» (*ibidem*).

b) Presupposti per la concelebrazione dell'Eucaristia

L'Eucaristia è — lo abbiamo appena ricordato — forza generatrice di comunione nella Chiesa. Ciononostante la concelebrazione eucaristica non è un mezzo da usare per il ristabilimento della piena unità dei cristiani. Partecipare assieme all'Eucaristia quando permangono le divisioni su tutto ciò che l'Eucaristia contiene e significa, andrebbe contro la verità dello stesso mistero celebrato. Infatti, ogni celebrazione eucaristica è — deve essere — espressione sacramentale dell'unità della fede della Chiesa, in particolare della sua fede nel mistero di Cristo e della sua missione salvifica; e manifesta ed esige l'unità di tutti i membri dell'assemblea nell'unica Chiesa di Cristo. Inoltre comporterebbe accettare le divergenze e le divisioni attuali come tollerabili, il che è in aperto contrasto con l'autentico spirito ecumenico, che spinge i cristiani alla vera e piena comunione nell'«*una sancta*».

In questa linea, l'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* afferma che la concelebrazione eucaristica può darsi soltanto fra le Chiese che abbiano in comune la fede, i sacramenti e l'ordine gerarchico, in un contesto di comunione, sia nella dimensione invisibile della grazia che nella dimensione visibile: «Solo in questo contesto si ha la legittima celebrazione dell'Eucaristia e la vera partecipazione ad essa. Perciò risulta un'esigenza intrinseca all'Eucaristia che essa sia celebrata nella comunione, e concretamente nell'integrità dei suoi vincoli» (EE, n. 35). L'Eucaristia, forma compiuta dell'unità della Chiesa, non può quindi essere concelebrata in un contesto di unità parziale: «Proprio perché l'unità della Chiesa, che l'Eucaristia realizza mediante il sacrificio e la comunione al corpo e al sangue del Signore, ha l'inderogabile esigenza della completa comunione nei vincoli della professione di fede, dei Sacramenti e del governo ecclesistico, non è possibile concelebrare la stessa liturgia eucaristica fino a che non sia ristabilita l'integrità di tali vincoli. Siffatta concelebrazione non sarebbe un mezzo valido, e potrebbe anzi rivelarsi *un ostacolo al raggiungimento della piena comunione*, attenuando il senso della distanza dal traguardo e introducendo o avallando ambiguità sull'una o sull'altra verità di fede» (EE, n. 44).

Tuttavia Giovanni Paolo II, mentre riconosce l'attuale impossibilità di concelebrazione e condividere l'Eucaristia con altre Chiese separate dalla Chiesa Cattolica, manifesta ancora una volta il desiderio di arrivare alla meta della piena unità: «Vorrei comunque ribadire quello che nella Lettera enciclica *Ut unum sint* soggiungevo, dopo aver preso atto dell'impossibilità della condivisione eucaristica: "Eppure noi abbiamo il desiderio ardente di celebrare insieme l'unica Eucaristia del Signore, e questo desiderio diventa già una lode comune, una stessa implorazione. Insieme ci rivolgiamo al Padre e lo facciamo sempre di più con un cuore solo"» (EE, n. 44).

- c) Condizioni che rendono possibile l'amministrazione dell'Eucaristia ai membri delle Chiese e delle Comunità ecclesiali che non hanno piena comunione con la Chiesa Cattolica

L'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* precisa che «se in nessun caso è legittima la concelebrazione in mancanza della piena comunione, non accade lo stesso rispetto all'amministrazione dell'Eucaristia, *in circostanze speciali, a singole persone* appartenenti a Chiese o Comunità ecclesiali non in piena comunione con la Chiesa cattolica» (EE, n. 45). Infatti, la Chiesa Cattolica, mossa dalla carità, «con l'obiettivo di provvedere a un grave bisogno spirituale per l'eterna salvezza di singoli fedeli, non di realizzare una *intercomunione*, impossibile fintanto che non siano appieno annodati i legami visibili della comunione ecclesiale» (EE, n. 45), concede in certe circostanze e in via eccezionale l'ammissione alla comunione eucaristica (così come alla penitenza e all'unzione degli infermi) a singoli membri di altre Chiese e Comunità ecclesiali. Essa lo fa tenendo presente che questi cristiani, «giustificati nel battesimo dalla fede — sono parole del Concilio Vaticano II —, sono incorporati a Cristo e perciò sono a ragione insigniti del nome di cristiani e dai figli della Chiesa Cattolica sono giustamente riconosciuti come fratelli nel Signore» (UR 3). Per lo stesso battesimo sono già costituiti «in una certa comunione, sebbene non perfetta,

con la Chiesa Cattolica» (*ibidem*). E sono anche indirizzati «all'acquisto della pienezza della vita in Cristo [...] e alla integra inserzione nella comunità eucaristica» (UR 22).

L'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* ribadisce il valore della prassi precedentemente accennata: «Nell'Enciclica *Ut unum sint* io stesso ho manifestato apprezzamento per questa normativa, che consente di provvedere alla salvezza delle anime con l'opportuno discernimento: "È motivo di gioia ricordare che i ministri cattolici possano, in determinati casi particolari, amministrare i sacramenti dell'Eucaristia, della Penitenza, dell'Unzione degli infermi ad altri cristiani che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica, ma che desiderano ardentemente riceverli, li domandano liberamente, e manifestano la fede che la Chiesa cattolica confessa in questi Sacramenti. Reciprocamente, in determinati casi e per particolari circostanze, anche i cattolici possono fare ricorso per gli stessi Sacramenti ai ministri di quelle Chiese in cui essi sono validi"» (EE, n. 46).

Per quanto riguarda la condivisione dell'Eucaristia con i membri delle varie Chiese Orientali che non hanno comunione piena con la Chiesa Cattolica, l'Enciclica ricorda il comportamento stabilito dal Concilio Vaticano II, secondo il quale i ministri cattolici possono amministrare lecitamente il sacramento dell'Eucaristia, qualora questi lo richiedano spontaneamente e abbiano le dovute disposizioni³⁹. A questi fedeli non è necessario chiedere una manifestazione della fede eucaristica, perché sul tema hanno una fede conforme a quella della Chiesa Cattolica Romana: così si manifesta nelle professioni di fede delle loro Chiese. Inoltre in queste Chiese ci sono veri sacramenti, e soprattutto, in forza della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia.

Diverso è il caso dei membri di altre Chiese e Comunità ecclesiali. In principio i ministri cattolici possono amministrare l'Eucari-

³⁹ Cfr. CONC. VAT. II, Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, 27. Questa norma è stata ratificata da entrambi i Codici, dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* e dal *Direttorio Ecumenico*: cfr. CIC, can. 844; CCEO, can. 671; CCC 1399-1401; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio Ecumenico* (25 marzo 1993), nn. 122-132; EV 13,2401-2413.

stia soltanto ad una persona battezzata che venga a trovarsi in caso di pericolo di morte, o in altre situazioni di grave e pressante necessità⁴⁰, e che allo stesso tempo: a) sia nell'impossibilità di accedere a un ministro della sua Chiesa o Comunità ecclesiale per ricevere il sacramento desiderato; b) chieda del tutto spontaneamente quel sacramento; c) manifesti la fede cattolica circa il sacramento chiesto; e d) abbia le dovute disposizioni⁴¹.

Queste disposizioni comportano che la persona battezzata, oltre ad aderire pienamente all'integra verità di fede sul Mistero

⁴⁰ Oltre al caso di pericolo di morte, nel *Direttorio Ecumenico* del 1967 si presentavano, a titolo di esempio, altre situazioni di grave necessità: quella dei detenuti in carcere e quella di coloro che si trovano in stato di persecuzione (cfr. SEGRETARIATO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio Ecumenico* [1967], n. 55: EV 2,1248). Poco tempo dopo lo stesso Segretariato precisò che casi simili possono verificarsi non soltanto in condizioni di oppressione e di pericolo, ma anche nel caso «di cristiani separati che si trovano in una grande necessità spirituale e che non hanno la possibilità di ricorrere alle proprie comunità» (ID., Istr. *In quibus rerum circumstantiis* [1972], n. 6: EV 4,1640). E fece riferimento alla *diaspora*, cioè alla situazione di quei cristiani non cattolici che si trovino dispersi in regioni cattoliche, i quali manchino di ogni aiuto da parte delle proprie comunità, oppure non possano farvi ricorso se non a prezzo di grandi sforzi e di ingenti spese: «se questi fedeli adempissero le altre condizioni previste dal *Direttorio Ecumenico* essi potrebbero essere ammessi alla comunione eucaristica, ma sarà compito del vescovo del luogo di esaminare ogni singolo caso» (*ibidem*). Un altro caso che negli ultimi tempi è stato oggetto di discussioni è quello dei matrimoni misti. Il *Direttorio ecumenico* del 1993 riconosce tali matrimoni come possibili situazioni nelle quali, in certe circostanze, la Chiesa Cattolica può ammettere il coniuge non cattolico alla santa comunione (cfr. *Direttorio Ecumenico*, n. 159: EV 13,2442). Ma allo stesso tempo precisa che sebbene «gli sposi di un matrimonio misto abbiano in comune i sacramenti del battesimo e del matrimonio, la condivisione dell'Eucaristia non può essere che eccezionale e, in ogni caso, vanno osservate le disposizioni indicate qui sopra, riguardanti l'ammissione di un cristiano non-cattolico alla comunione eucaristica» (*ibidem*, n. 160: EV 13,2443). Quindi il coniuge non cattolico dovrà sempre manifestare previamente la fede cattolica circa il sacramento chiesto spontaneamente, e avere le dovute disposizioni per accedere all'Eucaristia. Per questa problematica cfr. D. SALACHAS, *La comunione nel culto liturgico e nella vita sacramentale tra la Chiesa Cattolica e le altre Chiese e Comunità Ecclesiali*, «*Angelicum*» 66 (1989) 403-420; A. BORRAS, *L'Église catholique et la "communicatio in sacris" appliquées à l'Eucharistie*, «*Irenikon*» 72 (1999) 365-434; D. VALENTINI, *La condivisione eucaristica da parte di membri di Chiese e Comunità luterane. Prospettive di teologia cattolica*, «*Rivista Liturgica*» 89 (2002) 409-426.

⁴¹ Cfr. CIC, can. 844 §§ 4-5; CCEO, can. 671 §§ 4-5; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio Ecumenico* (25 marzo 1993), nn. 130-131: EV 13,2411-2412.

eucaristico che la Chiesa Cattolica insegna⁴², sia in stato di grazia di Dio. È una condizione che riguarda tutti i cristiani, cattolici e non cattolici. Infatti, «non basta la fede, ma occorre perseverare nella grazia santificante e nella carità, rimanendo in seno alla Chiesa col “corpo” e col “cuore”; occorre cioè, per dirla con le parole di san Paolo, “la fede che opera per mezzo della carità” (Gal 5,6)» (EE, n. 36). Perciò, ricorda l’Enciclica, chi è consapevole di aver commesso un peccato grave, non deve accostarsi all’Eucaristia senza prima aver ricevuto l’assoluzione nel sacramento della penitenza e della riconciliazione.

Si tratta di una norma della Chiesa che affonda le sue radici nel diritto divino (cfr. 1Cor 11,28), ed è espressione di un ordine intrinseco alla natura stessa dell’economia sacramentale, come afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «L’Eucaristia non è ordinata al perdono dei peccati mortali. Questo è proprio del sacramento della Riconciliazione. Il proprio dell’Eucaristia è invece di essere il sacramento di coloro che sono nella piena comunione della Chiesa» (CCC 1395). In questa linea Giovanni Paolo II afferma: «Desidero quindi ribadire che vige e vigerà sempre nella Chiesa la norma con cui il Concilio di Trento ha concretizzato la severa ammonizione dell’apostolo Paolo (cfr. 1Cor 11,28) affermando che, al fine di una degna ricezione dell’Eucaristia, “si deve premettere la confessione dei peccati, quando uno è conscio di peccato mortale” » (EE, n. 36). Infine il Papa aggiunge che il giudizio sullo stato di grazia, ovviamente, spetta soltanto all’interessato, trattandosi di una valutazione di coscienza. Nei casi però di un comportamento esterno gravemente, manifestamente e stabilmente contrario alla norma morale — nel caso cioè di quanti ostinatamente perseverano in peccato grave manifesto — non si può essere ammessi alla comunione eucaristica (cfr. EE, n. 37). È il caso, per esempio, dei divorziati che si sono risposati civilmente, o di quei cristiani che convivono irregolarmente. Per tutto il tempo

⁴² Cfr. EE, n. 38. Si può ritenere che, grazie a questa completa professione di fede eucaristica, questi cristiani *implicitamente* accettino la totalità della fede cattolica e, pertanto, che la *communicatio in sacris* si realizzi come è necessario: *l’unitas fidei*, richiesta per accedere ai sacramenti, comprende tutta la dottrina di fede della Chiesa Cattolica.

che perdura questa loro situazione, che contrasta oggettivamente con la legge di Dio, essi dovranno essere esclusi dall'Eucaristia⁴³. Una prassi differente costituisce un grave inganno, che confonde la coscienza dei fedeli, quando non crea nella comunità cristiana vero e proprio scandalo.

All'Enciclica sembra premere l'avvertimento che tutte le condizioni sopraccitate «sono inderogabili»; in particolare essa mette in rilievo che «il rifiuto di una o più verità di fede su questi Sacramenti e, tra di esse, di quella concernente la necessità del Sacerdozio ministeriale affinché siano validi, rende il richiedente non disposto ad una loro legittima amministrazione. Ed anche inversamente, un fedele cattolico non potrà ricevere la comunione presso una comunità mancante del valido sacramento dell'ordine» (EE, n. 46). Dunque ai cattolici mai è permesso ricevere la comunione presso le Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma protestante o dalla Comunione Anglicana, mentre potrebbero riceverla presso le Chiese Orientali, che hanno mantenuto la successione apostolica e, quindi, possiedono il sacramento dell'ordine e celebrano validamente l'Eucaristia⁴⁴.

⁴³ Per i fedeli divorziati risposati c'è tuttavia una possibilità di accesso all'Eucaristia, indicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede: «Per i fedeli che permangono in tale situazione matrimoniale, l'accesso alla comunione eucaristica è aperto unicamente dall'assoluzione sacramentale, che può essere data "solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò comporta, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi — quali, ad esempio, l'educazione dei figli — non possono soddisfare l'obbligo della separazione, assumano l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi" (Esort. apost. *Familiaris consortio*, n. 84). In tal caso essi possono accedere alla comunione eucaristica, fermo restando tuttavia l'obbligo di evitare lo scandalo» (CDF, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati*, n. 4: AAS 86 [1994] 976).

⁴⁴ Ai fedeli cattolici il *Direttorio Ecumenico* dà le seguenti norme per la richiesta di sacramenti ad un ministro delle Chiese Orientali sopra menzionate: a) «Ogniquale volta una necessità lo esiga o una vera utilità spirituale lo consigli e purché sia evitato il pericolo di errore o di indifferentismo, è lecito a ogni cattolico, per il quale sia fisicamente o moralmente impossibile accedere al ministro cattolico, ricevere i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi da parte di un ministro di una Chiesa Orientale» (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio Ecumenico* [25 marzo 1993], n. 123: EV 13,2402). b) «Poiché presso i cattolici e presso i cristiani orientali vigono usanze diverse riguardo alla frequenza della comunione, alla con-

Abstract

L'Enc. *Ecclesia de Eucharistia* può annoverarsi tra i documenti del magistero ecclesiale scritti con maggiore preoccupazione ecumenica. Il presente articolo si sofferma sulle principali questioni affrontate dall'Enciclica, al fine di rendere più chiaro il cammino che porta verso la piena unità dei cristiani. Condizione necessaria perché le Chiese cristiane raggiungano questa meta e possano concelebbrare la stessa liturgia eucaristica è che abbiano in comune la fede, il sacerdozio e gli altri sacramenti, in un contesto di comunione invisibile e visibile, anche sul piano del governo ecclesiastico. Riguardo alla fede nel Mistero eucaristico, è necessario arrivare ad un vero consenso su questi temi: sul carattere sacrificale della celebrazione eucaristica; sulla presenza reale-sostanziale di Cristo nell'Eucaristia e sull'adorazione del Santissimo Sacramento dopo la celebrazione; sulla necessità che l'Eucaristia venga celebrata da un ministro validamente ordinato attraverso la successione episcopale risalente agli Apostoli.

The Encyclical *Ecclesia de Eucharistia* can be counted among those magisterial documents written with a high degree of ecumenical concern. The present article centers upon the principle questions presented in the Encyclical, with the objective of rendering, as clearly as possible, the way that leads toward the complete unity of Christians. Conditions that are necessary in order for the Christian churches to reach this goal and in order for them to concelebrate in a common eucharistic liturgy are that they possess in common the faith, the priesthood and other sacraments, within a context of invisible and visible communion that extends even to the level of ecclesiastical government. With respect to the faith in the eucharistic Mystery, a real consensus must be aimed at with regard to the following themes: the sacrificial character of the eucharistic celebration; the real-substantial presence of Christ in the Eucharist and the adoration of the Most Holy Sacrament after the conclusion of the celebration; the necessity that the eucharist be celebrated by a minister who is validly ordained through the episcopal succession that extends back to the Apostles.

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

fessione prima della comunione e al digiuno eucaristico, è necessario che i cattolici abbiano cura di non suscitare scandalo e diffidenza tra i cristiani orientali non seguendo le consuetudini delle Chiese d'Oriente. Un cattolico che desidera legittimamente ricevere la comunione presso i cristiani orientali deve, nella misura del possibile, rispettare la disciplina orientale e, se questa Chiesa riserva la comunione sacramentale ai propri fedeli escludendo tutti gli altri, deve astenersi dal prendervi parte» (*ibidem*, n. 124; EV 13,2403).

A CATOLICIDADE DA IGREJA. DESDE A *SOBORNOST'* ATÉ AO CONCÍLIO VATICANO II

Miguel DE SALIS AMARAL

Sumário: I. *A pré-história: a catolicidade vista como sobornost'* - II. *Um diálogo que começa: o redescobrimento progressivo da catolicidade interior* - III. *As propostas da Teologia ortodoxa:* 1. S. Bulgakov. 2. G. Florovsky - IV. *A catolicidade nalguns teólogos católicos* - V. *A resposta de Florovsky* - VI. *Reflexão católica anterior ao Concílio Vaticano II:* 1. Visão sintética da reflexão católica sobre o tema que tratamos. 2. As nuances da influência ortodoxa - VII. *Balanço duma ideia de catolicidade* - *Conclusão.*

Ao falarmos da catolicidade da Igreja, referimo-nos a uma ideia rica de significado. Pensamos na extensão da Igreja por todo o mundo —universalidade geográfica— como se fez, especificamente, na Teologia pós-*tridentina*. Pensamos também noutros aspectos da catolicidade que redescobrimos e que ganharam relevo nos documentos do Concílio Vaticano II: a capacidade que a Igreja tem de incorporar a imensa variedade da condição humana nos seus diversos aspectos e manifestações, a tarefa de elevar tudo o que é humano, recapitulando-o em Cristo (toda a temática do crescimento do reino de Deus)¹, a variedade de situações e carismas que existem na Igreja, a oferta da mensagem da Salvação a todos os seres humanos², a sinfonia das Igrejas particulares dentro da única Igreja de

¹ Cfr. Const. Dogm. *Lumen Gentium*, n.º 13.

² Cfr. Decr. *Ad Gentes*, n.º 1.

Cristo³, a plenitude dos bens salvíficos que a presença de Cristo e do Espírito Santo lhe proporciona, a integridade da fé⁴, etc. Podemos, portanto, dizer que a compreensão da catolicidade se foi enriquecendo ao longo do século XX, voltando a ser vista dentro do mistério da Igreja e em íntima relação com a sua verdadeira natureza.

Há dois aspectos que foram determinantes para a renovação da ideia de catolicidade da Igreja: a mudança de paradigma na compreensão da Igreja (passámos da ideia de sociedade perfeita ao mistério da comunhão) e o abandono da visão apologética. Entre outros factores, o movimento ecuménico é responsável por esta mudança de paradigma.

Vamos prestar a nossa atenção ao diálogo teológico anterior ao concílio para mostrar o percurso de algumas ideias de autores ortodoxos anteriores àquelas datas. Neste sentido, interessa-nos iluminar alguns pontos da linha que começa na *sobornost'* eslavófila, evolui e dá o seu contributo para a renovação da ideia de catolicidade da Igreja.

I. A Pré-história: a catolicidade vista como *sobornost'*

A *sobornost'* é a tradução da palavra “catolicidade” e foi difundida na Rússia, a partir de meados do século XIX, pelo movimento eslavófilo (cujo principal arauto foi Khomiakov)⁵. Para entender o que significa, é necessário ter em conta que o movimento que o propaga se desenvolveu fora das instituições académicas e eclesiásticas (comprometidas com o regime czarista) e que queria contrariar a pressão cultural do ocidente que estava a ser promovida pelos czares há mais de dois séculos (no Estado e na Igreja). As soluções face à pressão ocidentalizante promovida pelo Estado, não eram só o mimetismo ou o isolacionismo; havia uma solução eslavófila, que propunha voltar ao espírito do cristianismo oriental antigo.

³ Cfr. Const. Dogm. *Lumen Gentium*, n.º 23.

⁴ Cfr. Decr. *Ad Gentes*, nn. 4 e 6.

⁵ Trata-se de uma tradução interpretativa porque não quer traduzir o significado que a palavra catolicidade já tem no Símbolo, e sim dar-lhe um novo significado, que insiste sobre a dimensão pessoal dessa realidade professada no Símbolo.

Muitos dos autores russos mais criativos da época viveram num ambiente em que tanto a Igreja, na sua estrutura visível, como a Teologia oficial estavam “presas” ao ocidente. A Igreja, devido à sua submissão ao estado czarista; a Teologia oficial, pela sua dependência do estrangeiro (tanto grego como ocidental, não genuinamente russos). Além disso, encontra-se sob o influxo do romanticismo alemão⁶. Por isso, é natural que os eslavófilos tenham feito a distinção entre a estrutura (onde incluímos o sistema hierárquico-doutrinal em voga) e a vida no espírito (e as suas manifestações: em ícones, arte, devoções, liturgia, símbolos da fé, espiritualidade, etc.)⁷.

Para Khomiakov, a Igreja é a revelação do Espírito Santo que se dá ao amor recíproco dos cristãos, ao amor que eleva em direcção ao Pai por meio de Cristo. Também vê a revelação como um facto predominantemente moral (para salvaguardar a verdade será então necessário um sujeito santo, que é a Igreja na sua totalidade, porque só nela —na sua universalidade— está a santidade⁸). Por isso, a vida eclesial é o único lugar em que é possível o conhecimento integral da Verdade, revelada em Cristo.

O conhecimento integral e a custódia da verdade aconselham que digamos uma palavra sobre o seu modo de ver o conhecimento. Na sua gnoseologia realça-se a dimensão intuitiva e unitiva do conhecimento e a pobreza do discurso racional sobre o que é espiritual. A fé não é —para Khomiakov e para os eslavófilos— um saber abstracto, mas sim um viver no amor de Deus. Por essa razão, chega ao conhecimento integral⁹, que supera (sem o negar) o aspecto

⁶ Sobre a influência da filosofia idealista nos eslavófilos, cfr. Y.-M. CONGAR, *Avertissement*, em A. GRATIEUX, “Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. Dmitri A. Khomiakov”, Paris 1953, p. 12 e a bibliografia aí citada. Num contexto mais geral, a influência dos idealistas no pensamento russo pode consultar-se em G. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Cinisello Balsamo 1992, especialmente as pp. 87-122.

⁷ Para uma explicação do contexto v. Y.-M. CONGAR, *Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église*, em “Russie et Chrétienté” 1/1 (1934) 69-89, especialmente as pp. 85-89; N. ZERNOV, *Cristianismo oriental. Orígenes y desarrollo*, Madrid 1962, pp. 215ss.

⁸ Aqui se insere a sua negação da infalibilidade de qualquer autoridade magisterial que se substitui pelo sentido cristão de todos os fiéis.

⁹ «Sulla base di quest'idea sta la convinzione che l'atto del conoscere in realtà dev'essere un vero e proprio “entrare” nell'oggetto della conoscenza che, allo stesso tempo,

lógico, elevando-o ao nível da vida da graça. Este modo de conhecer está baseado na experiência de vida na Igreja: comunhão no amor.

Na comunhão, o amor cresce e aperfeiçoa-se, servindo de impulso ao conhecimento e transformando-o em algo que não é individual (paradigma do século XIX). Por isso, a comunhão é indispensável para chegar à verdade ou, com outras palavras, a verdade torna-se presente na comunhão dos que estão unidos pelo amor. O conhecimento espiritual encontra, portanto, a sua plenitude na unidade orgânica de todos¹⁰.

Além do carácter “comunitário” do conhecimento da verdade, também se realiza uma certa identificação entre o conhecimento e o amor, entre a pessoa e o objecto conhecido: só o que ama pode conhecer em profundidade o objecto amado, só no amor se pode conhecer a Deus. Trata-se de um conhecimento “vivido”, no qual a posse da verdade está em estreita relação com a santidade.

Voltando ao nosso tema, a *sobornost'* exprime a ideia de assembleia, não necessariamente ligada a um lugar, porque existe potencialmente, mesmo sem um princípio de unificação exterior: é a unidade na multiplicidade. A Igreja católica (*sobornaja*) é a Igreja segundo a unidade de todos, que é livre e perfeita na sua unanimidade, um organismo vivo e não uma instituição: é a verdade e o amor como organismo e a liturgia é a expressão mais viva dessa comunhão de todos os santos¹¹.

corrisponde all'atto di accogliere — non solo “razionalmente”, ma prima di tutto esistenzialmente — il rivelarsi di quella Verità su cui ogni cosa si fonda: Dio». L. ŽAK, *Il “noi” ecclesiale come soggetto della teologia: la prospettiva ortodossa di A. S. Chomjakov e di S. N. Bulgakov*, em «Nuova umanità» 22 (2000) 906, nt 4.

¹⁰ Cfr. L. ŽAK, cit., p. 907, e as citações de Khomiakov aí indicadas.

¹¹ A sua tese principal é a de que a Igreja se caracteriza pela *sobornost'*: a unidade de todos na liberdade e no amor. A *sobornost'* é a realização natural desse organismo livre (que é a Igreja) na vida comunitária que se encontrava nos povos eslavos, aos quais o cristianismo deu o seu pleno desenvolvimento e garantia sobrenatural. Para ele, só a Ortodoxia podia reunir as qualidades de unidade e liberdade, nonexo fundamental entre verdade e amor mútuo na Igreja, que não via na Igreja Católica e nas comunidades Reformadas. As suas ideias não foram bem recebidas na Rússia até aos inícios do século XX devido ao défice de autoridade na Igreja que se manifestava no seu pensamento. Cfr. N. ZERNOV, o. cit., pp. 217ss; A. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge 1989, pp. 17-23.

Esta ideia de Igreja realça a primazia da vida espiritual de comunhão e da experiência mística¹² sobre as formas exteriores, o discurso teológico (racional) e a organização. A primazia do espiritual era algo comum às duas tradições da Igreja, mas o eslavofilismo opunha, dialeticamente, as dimensões interior e exterior, a justiça e a caridade, o espiritual e o humano. Este modo de apresentar essas realidades como opostas entre si provinha de outros âmbitos de influência ocidentais (não especificamente identificáveis com a Igreja Católica Romana). Além disso, apresentava uma Igreja viva e idealizada, baseada na vida, na unidade livre de todos no amor que se opunha ao racionalismo ocidental e individualista. A autoridade exterior aparecia, então, como um formalismo que separava da verdade e da santidade ao interpôr-se entre o cristão e a verdade. Daí que Khomiakov negasse a distinção entre magistério e fiéis porque essa distinção destruía a unidade livre de todos no amor, que é a manifestação do Espírito Santo.

Em resumo, poderíamos dizer que Khomiakov procurou deter a pressão ocidental, propondo uma visão da Igreja que está muito ligada à experiência espiritual e atenta à tradição. É essa a sua grande força. Mas, se não for bem entendida, pode comprometer a relação que existe, no mistério cristão, entre o espiritual e o visível. Infelizmente, a oposição entre o espiritual e o humano levaram-no a um desequilíbrio que se manifesta numa postura algo “anti-hierárquica” e num enfraquecimento da função magisterial da Igreja. Além disso, na sua resposta ao ocidente, Khomiakov reforça a identificação entre o oriente e o cristianismo tout court, pelo que o ocidente aparece como uma realidade carente da acção do Espírito Santo. A sua preferência pela dimensão interior, juntamente com esta identificação tácita da presença de Deus apenas no oriente, são aspectos que dificultam o entendimento sobre qual é a

¹² O adjectivo “místico” diz respeito a tudo o que é qualificado como contacto directo com as realidades sobrenaturais que transcende o domínio da razão e actua no âmbito mais interior do homem. No oriente não tem a tónica de extraordinário que vemos no ocidente. Assim, aplica-se aos sacramentos, à oração, à vida de todos os cristãos em Cristo, à contemplação e a muitas realidades normais da vida cristã.

raiz comum das várias tradições e quais são as suas legítimas diversidades.

A influência deste autor no século XX é devida à recepção — embora de forma moderada— de algumas das suas ideias por parte dos teólogos russos emigrados no ocidente devido à revolução.

O influxo eslavófilo causou uma mudança de perspectiva na visão da Igreja. Até então, ortodoxos e católicos viam a Igreja nos mesmos termos (se exceptuarmos o que se refere ao primado), como uma comunidade de vida sobrenatural, que tinha ao mesmo tempo uma constituição hierárquica. Daí em diante, muitos ortodoxos russos começaram a dar relevo à primazia da dimensão mística e espiritual da Igreja que, com muita frequência, opunham à sua manifestação exterior, típica da “eclesiologia ocidental”. Esta última encerrava em si o domínio da obediência, da justiça e da lei, enquanto que a primeira se caracterizava pelo amor e pela liberdade.

Este grande esforço por renovar a Teologia ortodoxa russa fez-se como resposta ao influxo “ocidental” que parecia assente — para a maioria dos russos— no individualismo protestante, no racionalismo teológico da escolástica tardia e no primado romano, os quais submergiam a verdadeira vida em Cristo, substituindo-a por produções humanas. Por isso, algumas posições que parecem hostis ao ocidente merecem uma leitura menos literal e mais atenta ao contexto no qual nasceu a renovação teológica proposta pelos eslavófilos. Por vezes, essa resposta não se distingue muito de um espírito nacional russo, o que compromete a compreensão da universalidade do cristianismo nos eslavófilos do século XIX e naqueles que, sem distinguir a sua grandeza e os seus limites, os seguiram no século XX.

Podemos afirmar que, desde o século XIX, a Teologia russa está num período de “discernimento”. Os eslavófilos e, mais tarde, os sofíólogos e tantos outros, foram os primeiros a tentar fazer uma Teologia russa ortodoxa. Tentaram fazê-la a partir da vida cristã, da liturgia e da experiência eclesial que tinham.

II. Um diálogo que começa: o redescobrimento progressivo da catolicidade interior

Já dissemos que os eslavófilos reagiram contra um modo de fazer Teologia e de entender a Igreja que consideravam ocidental. Talvez então fosse difícil entender que a Igreja Católica também lutava contra a mesma influência. Com efeito, a proposta de J.-A. Möhler é uma resposta perante a situação da Teologia e da própria Igreja que as abriu aos Padres. Talvez nem uns nem outros se tivessem apercebido de que estavam a trabalhar para superar o mesmo status quo, caracterizado pela escolástica decadente (com um lastro de racionalismo), o regalismo dos estados (em cujo fim já não está a salvação dos súbditos) e o individualismo liberal. Khomiakov e Möhler partilham uma mesma preocupação e recebem a mesma influência romântica, com aspectos diferentes em cada um deles.

Depois do Concílio Vaticano I, a infalibilidade pontifícia e o primado romano caracterizaram a compreensão da Igreja. O Papa era visto então como o garante da liberdade e dos direitos da Igreja num universo de estados que a estavam a afastar da sua vida pública. Nesta atmosfera, foram poucos os que pensaram na catolicidade como algo mais do que a extensão da Igreja por todo o mundo e um sinal exterior de grandeza sobre todos os estados¹³.

Porém, as coisas começaram a mudar quando, nos inícios do século XX, Poulpiquet falou da catolicidade interior da Igreja, apresentando assim uma dimensão da catolicidade que não fez mais do que crescer ao longo de todo o século.

Em 1936, G. Thils publicou um estudo no qual apresentava o pensamento católico sobre a catolicidade da Igreja nos últimos séculos. Aí mostrava como, desde o século XVI em diante, o ocidente tinha desenvolvido a ideia de catolicidade quantitativa e que só no século XX tinha começado a surgir o aspecto qualitativo. Também

¹³ Entre aqueles que se esforçaram por mostrar uma ideia diferente da catolicidade encontramos H. Schell, cfr. A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, vol. 2, Madrid 1987, pp. 453s.

reconhecia que, mesmo em 1936, era muito imprecisa a ideia de catolicidade qualitativa entre os teólogos ocidentais¹⁴.

Os resultados do seu estudo levaram-no a concluir que o desenvolvimento da catolicidade na Teologia católica posterior a Trento tinha seguido uma clara orientação apologética (e não tanto doutrinária). Isto devia-se mais às circunstâncias históricas (à necessidade do momento: polémica, apologética e de ensino) do que à realidade do mistério que se estudava. Por isso é um pouco impreciso afirmar que o ocidente não conheceu o aspecto qualitativo da catolicidade¹⁵.

Podemos desenhar a posição católica, por volta de 1936, como um campo no qual as dimensões interior e exterior da catolicidade disputavam a hegemonia, mas a vitória decisiva não se deu no plano das duas dimensões, e sim entre a apologética e a dogmática. A visão mais misteriosa da Igreja e o significado —nela— da catolicidade foram os temas decisivos para o predomínio da catolicidade qualitativa que se estava a forjar.

Os estudos históricos também contribuíram para uma visão mais misteriosa da catolicidade da Igreja. Os primeiros tratados da Igreja, anteriores à polémica antiprotestante, dão-nos uma ideia da catolicidade da Igreja que, embora tenha uma dimensão externa (como “universalidade”), apresenta características interiores. Por exemplo: a sua ligação ao envio de Cristo, uma dimensão temporal que une todas as épocas, a própria vida da Igreja —vida em Cristo— que espera ser recebida e realizada por todos os homens, a riqueza da doutrina da Igreja, a conservação íntegra da fé ao longo do tempo (ideia muito próxima da indefectibilidade da Igreja), etc.

Entretanto, e até à segunda metade do século XX, a *sobornost'* era vista por muitos católicos como o modo de justificar a rejeição

¹⁴ Em *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Louvain 1955, p. 194, o mesmo autor diz, falando do ponto de vista de vários teólogos quando se referem à contribuição dos irmãos separados para a catolicidade da Igreja: «Catholicité s'entend de l'extension géographique avec connotation d'ordre qualitatif habituellement», o que já não aparece na edição espanhola (Madrid 1965).

¹⁵ Cfr. G. THILS, *La notion de catholicité de l'Église à l'époque moderne*, em *ETHL* 13 (1936) 5-73.

do Concílio de Florença¹⁶, desenvolvendo uma teoria sobre a recepção dos concílios dentro da Igreja, que enfraquecia a autoridade magisterial da hierarquia. Naquela altura, este tipo de ideias não faziam mais do que criar suspeitas entre muitos católicos impedindo-os de descobrir os aspectos positivos, como o facto de afirmar que toda a Igreja é infalível e sublinhar a dimensão espiritual da vida da Igreja (que vai mais além de uma simples pertença ou obediência passiva aos pastores).

III. As propostas da Teologia ortodoxa

Nos anos 20 do século passado, vários teólogos russos entraram em contacto com a Teologia católica por causa da revolução comunista naquele país. A fundação do Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge é a manifestação evidente do número de pensadores ortodoxos russos que havia em Paris no período entre as duas guerras mundiais. Assim se difundiram então as ideias de Khomiakov e de Soloviev nos meios católicos.

1. S. Bulgakov

Bulgakov, um dos principais teólogos do Instituto Saint-Serge, defendeu uma ideia da Igreja baseada na sofiologia e no eslavofilismo. Para este autor, a catolicidade da Igreja é a comunhão de todos na mesma vida divina plena, integral e única, à imagem da Santíssima Trindade¹⁷. Esta comunhão realiza-se graças a dois movimentos provenientes do seu sistema sofiânico. O primeiro movimento realiza a imersão do homem na vida de Cristo pelo Espírito Santo (provém da manifestação do amor de Deus na Encarnação

¹⁶ Esta suspeita florentina parte de um autor grego do século XVI (Syropoulos), que considerou a atitude da hierarquia nesse Concílio como uma *défaillance*. Para vários autores, esta leitura da acção da hierarquia em Florença influenciou Khomiakov, cfr. M.-J. LE GUILLOU, *Église et "Communion"*. *Essai d'ecclésiologie comparée*, em *Ist* 6 (1959) 50.

¹⁷ Cfr. S. BULGAKOV, *Thesen über die Kirche*, em H. ALIVISATOS (dir.), "Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre - 6 Décembre 1936", Athènes 1939, p. 130.

como forma plena e definitiva do seu plano amoroso). O segundo movimento baseia-se na força unificadora da humanidade e de toda a criação (esta força, ou “alma”, é a marca do amor intratrinitário que está em toda a criação e a faz tender amorosamente para a plenitude prevista por Deus).

Esta ideia de catolicidade é diferente da do eslavofilismo por diversas razões. Em primeiro lugar porque a comunhão de toda a humanidade está mais baseada em Cristo que a de Khomiakov¹⁸. Em segundo lugar, a *sobornost'* bulgakoviana está impregnada de sofia (manifestação do amor de Deus in actu), isto é: foi transformada a partir de dentro porque é o fruto da sofianização da humanidade (os movimentos de comunhão indicados, que tornarão realidade a recapitulação final de tudo em Cristo). De certo modo, a *sobornost'* está para a sofia como o fruto maduro para a semente; tem um aspecto de definitividade que podemos considerar escatológico e, ao mesmo tempo, exprime visivelmente a realidade sofiânica.

Além disso, a sofia livra a *sobornost'* do isolamento eslavófilo em que tinha nascido. A causa disso é a ideia de “unitotalidade” (que Bulgakov toma de Soloviev). Esta ideia exprime a unidade daquilo que é múltiplo e variado, e sublinha que a dimensão mais importante de cada ser está na sua relação com a ordem eterna das coisas na sua unidade, harmonia e relação mútua. A criação manifesta mais plenamente a sua realidade na medida em que estiver mais unida, porque se conforma mais com o plano divino. A conformidade da criação com esse plano é realizada pelo homem que vive em Cristo (e que, portanto, se situa —também ele— na sua relação com a totalidade “harmónica” de toda a criação). Como a catolicidade é conformidade com o todo e vida segundo essa mesma conformidade, em unidade, a sofia —como protagonista dos dois movimentos já indicados— cumpre-se na *sobornost'*¹⁹.

¹⁸ Cfr. S. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, Bologna 1991, p. 388 (em diante: “SDA”); para ele, a imagem do Corpo de Cristo (com ressonâncias sofiânicas em que não nos detemos) funda a *sobornost'*.

¹⁹ Cfr. M. CAMPATELLI, *L'aspetto ecclesiale e sofiologico della cultura in Sergej Bulgakov. Saggio introduttivo*, em S. BULGAKOV, “Presso le mura di Chersoneso. Per una teologia della cultura”, Roma 1998, pp. 88s.

Esta abertura da *sobornost'* integra duas dimensões que antes não eram contempladas: a dimensão cósmica e a dimensão ecuménica. Na primeira, encontramos o movimento da Igreja em direcção ao mundo para o reconciliar e na segunda, dirigido à união de todos os cristãos.

A *sobornost'* continua a ser uma realidade que se conhece “experencialmente”, na comunhão eclesial²⁰. É em virtude dessa afinidade do conhecimento com a experiência de comunhão, que este se dá em condições próximas à ausência de pecado (o pecado é, precisamente, a separação de Deus e dos irmãos). A *sobornost'* é o “lugar teológico” de acesso ao ser da Igreja²¹, isto é: ela é o veículo da união de todos à Igreja invisível, a qual é fundamento da visível.

Quando a *sobornost'* é vista no seu estado definitivo, significa a plenitude da Igreja, mas quando é vista nas suas manifestações actuais ao longo da história, deixa de ter o seu carácter de plenitude e passa a ver-se como meio (de expressão do invisível ou para alcançar a plenitude)²². Esta “circularidade” do movimento dirigido à plenitude da catolicidade resolve-se, de certa maneira, em virtude da relativa separação de níveis (nouménico e fenoménico) que Bulgakov realiza. Existe uma relação entre os dois níveis, mas o primeiro transcende o segundo e, de algum modo, é “livre” do segundo. No nível nouménico consideram-se os dois movimentos sofiânicos, no fenoménico estão as instituições humanas e visíveis (também a dimensão visível da Igreja). Nesta dinâmica entre um

²⁰ «L'ecclésiàlité comme catholicité ne peut être rationnellement définie, car elle ne se découvre qu'au-delà de la raison raisonnante et individualisante. Elle transcende l'individu en tant que tel, encore qu'elle lui devienne immanente dans la mesure où il s'ecclésiàlise. La *sobornost'* (catholicité) est l'être vrai, et celui-ci est celle-là», S. BULGAKOV, *L'Orthodoxie: essai sur la doctrine de l'Église*, Paris-Lausanne 1980, p. 75 (ed. original francesa de 1932, em diante “Orth”), v. também L. ŽÁK, *Il “noi” ecclesiale come soggetto della teologia: la prospettiva ortodossa di A. S. Chomjakov e di S. N. Bulgakov*, em «Nuova umanità» 22 (200) 910s.

²¹ «Dans la *sobornost'* comme catholicité, chaque membre de l'Église et l'ensemble des membres demeurent unis avec le tout de l'Église, avec celle, “invisible”, qui, indivisiblement liée à la visible, en constitue le fondement», *Orth*, (1932) p. 73.

²² Cfr. *Orth*. (1932) p. 79.

nível e o outro encontramos a Eucaristia, à volta da qual se articula, cresce e se significa a variedade eclesial na sua unidade e plenitude²³. Dá-se uma relação circular entre este sacramento e a *sobornost'*: por um lado, a *sobornost'* é o clima onde se celebra a Eucaristia (ela aparece como manifestação da catolicidade), por outro, a Eucaristia tem como fruto a *sobornost'*.

Por isso, a *sobornost'* cresce e manifesta-se visivelmente com vestes psíquicas, nacionais e históricas. Sob tais “sinais” (ou vestes) está uma única e mesma vida no Espírito. Estas manifestações (onde se situam os concílios, etc.) são de condição inferior e, por isso, são menos dignas da atenção por parte do espírito humano²⁴.

A sofologia, o compromisso ecuménico e o carácter dinâmico da *sobornost'*, explicam que Bulgakov propusesse (em 1931) uma ideia de “catolicidade imperfeita”²⁵, visto que a cristandade está dividida e isso comporta uma ferida na catolicidade, que não é perceptível de modo tão completo como no primeiro milénio. Esta ideia de “catolicidade imperfeita” supõe os dois níveis indicados (nouménico e fenoménico) e que a Igreja Ortodoxa é imperfeita enquanto a plenitude da vida da Igreja (na unimultiplicidade) não se manifestar e se possam superar as divisões entre os cristãos.

Bulgakov também usa o termo *sobornost'* para exprimir a fidelidade da Igreja à sua tradição conciliar e à fé (onde concorda com Khomiakov na sua afirmação de que é toda a Igreja que preserva e transmite a fé na sua integridade, inclusive com um tom algo enfren-

²³ Cfr. SDA, (1945) pp. 406, 421 e 423.

²⁴ Para todo o aspecto da catolicidade v. *Orth*, (1932) pp. 73-81; v. também A. JOOS, *L'Église: (re)conciliation et conciliarité*, em “Nicolaus” 4 (1976) 3-97. Aí se estuda a conciliaridade da Igreja como dimensão essencial do seu ser, um mistério de unidade e plenitude que também é fonte de todas as outras relações de comunhão. Tudo na Igreja é conciliar e toda a sua vida exterior é social, a humanidade está de tal modo unida que amor a Deus e serviço ao próximo são inseparáveis. A sociabilidade é asumida, pela Igreja, na vida comum e na cultura. Por isso, a missão social pertence à essência da Igreja, porque a humanidade é um todo orgânico, corpo da Igreja e não algo irrelevante. A sociabilidade humana é um desenvolvimento sofiânico da humanidade através da história, pela união a Cristo e aos irmãos; cfr. também S. BULGAKOV, *Sophia: the Wisdom of God*, New York 1993, pp. 143s (original de 1937), em diante “WOG”.

²⁵ Cfr. *I believe in One, Holy, Catholic and Apostolic Church*, em “The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius” 12 (1931) pp. 21s em diante “One, Holy”.

tado à função hierárquica²⁶), e o sentido quantitativo da catolicidade.

Dentro do pensamento russo, esta é uma das respostas mais consistentes ao eslavofilismo que, no entanto, não quer perder os seus aspectos positivos.

A maioria das ideias eslavófilas de Bulgakov encontram-se em *L'Orthodoxie*, onde não quis traçar o seu sistema sofiânico. Isso fez com que a grande difusão do livro criasse nos espíritos católicos uma ideia da Igreja Ortodoxa mais eslavófila e fechada ao ocidente do que o seu autor pretenderia num primeiro momento. Dom Clément Lialine chegou a afirmar que a *sobornost'* não deixava nenhuma possibilidade de diálogo porque se tratava de uma ideia fechada e auto-suficiente que só se compreendia a partir do interior de si própria. Se Bulgakov tivesse incluído um pouco mais do seu sistema sofiânico nessa obra, talvez tivéssemos visto uma Igreja Ortodoxa mais aberta.

2. G. Florovsky

Em 1934, Florovsky escreveu uma das suas obras mais conhecidas dessa época: "Sobornost, the Catholicity of the Church"²⁷, na qual fez uma leitura da *sobornost'* diferente do conceito khomiakoviano. Ele recebe a dimensão espiritual e interior dos eslavófilos, sublinhando que a catolicidade não é fruto da soma de todas as partes da Igreja, mas sim uma sua propriedade interior que a torna católica (segundo a totalidade) em todas as suas partes e fibras. A ideia

²⁶ Cfr. S. BULGAKOV, *Voies pour la réunion de l'Église*, em Ist. 14 (1969) 243 (original inglês de 1935); *Orth.* (1932) p. 76; «Questa vita organica e creativa della chiesa precede ontologicamente il principio gerarchico, che nella sua forma organizzata sorge nella chiesa solo più tardi. Tale vita, rispetto a questo principio gerarchico, è il *pius* ontologico (e non il contrario), o, per lo meno, è la condizione del suo essere, quale ambiente ad esso indispensabile», SDA, (1945) p.390, cfr. também ID., *Thesen über die Kirche*, em H. ALIVISATOS (dir.), "Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre - 6 Décembre 1936", Athènes 1939, p. 130.

²⁷ Em E.L. MASCALL, (ed.) "The Church of God", London 1934, pp. 51-74; reimpresso com o título *The Catholicity of the Church*, no vol. I das suas obras completas, pp. 37-56, em diante "Catholicity", referindo-nos a este último lugar.

de catolicidade é rica de sentidos. Etimologicamente quer dizer “segundo o todo”, “em todas as suas partes”; no seu sentido teológico, Florovsky apoia-se em S. Cirilo de Jerusalém²⁸, sublinhando o seu significado de “integridade” na transmissão do dom e na sua recepção, bem como outros aspectos provenientes dos Padres e que se manifestaram mais tarde no próprio Concílio Vaticano II. Todos os sentidos têm mais relação com a plenitude da fé e da vida espiritual do que com uma concepção quantitativa da catolicidade.

A catolicidade é união total à verdade e não uma característica da Igreja que se pode verificar de fora e —daí— concluir que a Igreja é verdadeira. De fora da Igreja não se pode alcançar a verdade e não há outro modo de alcançar a verdade que não seja viver na própria verdade. É a essa ideia de vida na verdade que Florovsky chama tradição²⁹.

Entre as transformações realizadas por Florovsky na ideia de catolicidade está a distinção entre catolicidade objectiva e subjectiva. Talvez o que mais surpreenda seja o tratamento espiritual e ascético da catolicidade subjectiva, a afirmação de uma catolicidade “pessoal” que é missão a realizar por cada cristão e que se relaciona

²⁸ «On l'appelle catholique du fait qu'elle existe sur toute la surface de la terre, d'une extrémité à l'autre; du fait qu'elle enseigne *d'une manière intégrale et sans omission* [...] tous les dogmes qui doivent être portés à la connaissance des hommes, sur les choses visibles comme sur les choses invisibles [...]; du fait encore qu'elle soumet au vrai culte toute catégorie d'hommes, gouvernants et gouvernés, savants et ignorants; du fait, enfin, qu'elle soigne et guérit *catholiquement (intégralement)* toute espèce de péchés, ceux du corps aussi bien que ceux de l'âme: alors qu'elle possède également toute espèce de vertus, en oeuvres, en paroles, en dons spirituels de toutes sortes». G. FLOROVSKY, *Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église*, em AA.VV., “La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique”, Neuchâtel-Paris 1948, p. 25, citando S. CIRILO DE JERUSALÉM, *Catequese*, 18, 23, PG 33, 1044, (a mesma citação em *Catholicity* é mais breve, mas mantém o sentido aqui indicado).

²⁹ A ideia de que a tradição supera toda a investigação teológica, e de que só se torna inteligível a partir do interior da Igreja, foi indicada por J.-A. Möhler no projecto de prefácio para a sua obra *A Unidade da Igreja*. Este prefácio não chegou a ser publicado com a obra. A sua divulgação aparece em 1919 (v. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 2ª ed., Madrid 1988, p. 197). Em castelhano, o texto integral do prefácio encontra-se em J.-A. MÖHLER, *La unidad de la Iglesia según los Padres de los tres primeros siglos*, P. RODRÍGUEZ - J.R. VILLAR (eds. lits.), Pamplona 1996, pp. 419-422.

com o tratamento já tradicional (patrístico e, em parte, da manualística pretridentina) da catolicidade. Além disso, a catolicidade não aparece como algo oposto à função da hierarquia. Com isso, Florovsky dá mais um passo em direcção ao equilíbrio que a corrente eslavófila não tinha conseguido realizar, porque tinha apresentado a função hierárquica de modo dialético e porque tinha acentuado o aspecto moral da posse da verdade (muito unida à santidade)³⁰.

Florovsky defendia a catolicidade qualitativa como um aspecto genuinamente ortodoxo que se tinha esquecido nos últimos séculos devido ao influxo ocidental. Ele pensava que a ideia quantitativa dominava no Ocidente, onde tinha sido introduzida por Sto. Agostinho através das suas obras antidonatistas³¹. Florovsky seguia de perto os eslavófilos no que diz respeito à diferença entre ocidente e oriente (o primeiro mais exterior e jurídico e o segundo mais espiritual e místico) e ao avaliar como uma má influência ocidental a penetração da catolicidade quantitativa no oriente³².

A Igreja reúne a humanidade separada e dividida numa unidade católica. Esse “tipo” de unidade é precisamente o mistério da *sobornost'*, a imagem criada da unidade da Santíssima Trindade, que se realiza e constrói como sinfonia —em Cristo— que restaura a uni-

³⁰ O próprio Florovsky, referindo-se a Khomiakov, considerava um erro opôr o carisma da infalibilidade doutrinal ao poder sacramental. Para ele, a sucessão apostólica e a tradição apostólica eram inseparáveis e a segunda dependia da primeira. Também não achava correcto acentuar demasiado o aspecto moral da catolicidade nem opôr a hierarquia ao povo (cfr. G. FLOROVSKY, *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église*, em AA.VV., “La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique”, Neuchâtel-Paris 1948, p. 49, nt. 1, em diante: “Corps”; ao fazer estas observações, Florovsky estava a referir-se à preservação da identidade da mensagem cristã).

³¹ Florovsky remete à leitura da obra de Mons. P. Batiffol, *Le Catholicisme de St. Augustin*, Paris 1920, p. 212: «Les tractatores du IVe siècle, qui lui cherchent une signification étymologique et savante, veulent y voir l'expression soit de la perfection intégrale de la foi de l'Église, soit du fait que l'Église ne fait pas acception de personnes de rang, de culture, soit enfin et surtout du fait que l'Église est repandue dans le monde entier d'une extrémité à l'autre. Augustin ne veut connaître que ce dernier sens» (citado em *Catholicity*, p. 121, nt. 20, na edição original inglesa aparece na p. 57).

³² Estas duas ideias são comuns no mundo ortodoxo e, embora provenientes da Rússia, foram recebidas em outros âmbitos ortodoxos a partir do Congresso de Atenas de 1936. Neste congresso, muitos reconheceram o eslavofilismo como uma resposta válida da Teologia ortodoxa face à influência da Teologia ocidental.

dade da raça humana³³. Na Igreja, instaurou-se um novo regime de existência, católico, em oposição ao desmembramento da humanidade devido ao pecado³⁴.

Florovsky prefere não usar a palavra russa —*sobornost'*— que traduz a palavra “catolicidade”, porque vários autores russos a utilizam com um sentido peculiar —russo—³⁵ e desde um ponto de vista moderno que não é típico da Igreja oriental³⁶.

No âmbito católico de então, a “catolicidade” era vista em relação com a missão da Igreja no mundo, para recapitular tudo em Cristo. Em Florovsky, pelo contrário, vemos uma acentuação da “catolicidade subjectiva”, que se centra no cristão que deve assumir

³³ Cfr. *Catholicity*, (1934) p. 39. A utilização de “sinfonia” e não “sintonia” exprime melhor o mistério e recorda a imagem coral da Igreja utilizada por Möhler, v. J.-A. MÖHLER, *La unidad de la Iglesia según los Padres de los tres primeros siglos*, P. RODRÍGUEZ - J.R. VILLAR (eds. lits.), Pamplona 1996, pp. 224s. Encontra-se a mesma ideia em V. Lossky: «C'est à la lumière du dogme de la Sainte Trinité que l'attribut le plus merveilleux de l'Église —celui de la catholicité— se révèle dans son vrai sens, proprement chrétien, qui ne peut être traduit par le terme abstrait d'“universalité”», *La Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, p. 173.

³⁴ Cfr. G. FLOROVSKY, *Fragments théologiques*, em “Pensée Orthodoxe” 17/5 (1992) p. 65, (original de 1931, em diante: “Fragments”); v. também *Catholicity*, (1934) pp. 39 e 41s; *Corps*, (1948) p. 24. Lanne considera que quando Florovsky afirma que a unidade e a catolicidade são dois aspectos de uma mesma realidade viva, coincide com de Lubac, com Mersch, e com a Teologia católica, v. E. LANNE, *La Iglesia como misterio e institución en la teología ortodoxa*, em F. HOLBÖCK - Th. SARTORY (eds.), “El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología”, vol. 2, Barcelona 1965, p. 529.

³⁵ Alguns eslavófilos evocam um sentido social e popular, para esse termo, típico do povo russo. Para mais informação v. G. FLOROVSKY, *Vie della teologia russa*, Genova 1987, pp. 222 e 399 (original de 1937). Também a usam para indicar o que é característico da Ortodoxia: «Ce thème de la catholicité et de la communion dans l'Église (sobornost') n'a cessé (comme celui du dialogue avec le monde occidental et avec le monde moderne) d'être développé par la théologie orthodoxe contemporaine. La sobornost' devint, pour Boulgakov, l'essence même de l'Orthodoxie. “L'Orthodoxie est unanimiste, une synthèse de l'autorité et de la liberté qui rassemble les chrétiens. Le mot sobornost' exprime tout cela”, ou encore “elle est l'esprit individuel fondu dans l'unité de plusieurs en un seul, elle est le moi fondu dans le nous”». M.-J. LE GUILLOU, *L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe*, Paris 1961, p. 108. Como se pode ver, aqui o autor não quis mostrar as implicações eclesiológicas da sofiologia.

³⁶ Cfr. G. FLOROVSKY, *The Historical Problem of a Definition of the Church*, em R. HAUGH (ed.), “The Collected Works of Georges Florovsky”, vol. XIV, Vaduz 1989, p. 34 (o original é de 1963, em diante “Historical Problem”). V. Lossky compartilhava esta opinião.

o sentir eclesial³⁷, e fixa-se mais na união do homem com Cristo do que na ordenabilidade das realidades humanas e sociais ao Verbo encarnado que já está inscrita na criação³⁸.

Charles Moeller dizia, em 1974, que o estudo de Florovsky tinha sido, para ele e para a sua geração, uma descoberta luminosa. Nos anos anteriores à segunda guerra mundial, a sua geração tinha conhecido a Ortodoxia através do livro de Bulgakov, *L'Orthodoxie*, e de outras obras cheias de espírito eslavófilo. Por isso, identificavam a Ortodoxia com o eslavofilismo. Não surpreende, portanto, o forte impacto que Florovsky gerou nos meios católicos ao mostrar o contacto com a cristandade primitiva³⁹.

IV. A catolicidade nalguns teólogos católicos

Nos anos trinta aumentou a consciência da catolicidade interior entre os católicos, embora o seu significado ainda fosse ambíguo. Este facto não deve ser atribuído à catolicidade em si mesma, mas sim à situação da eclesiologia católica de então (que estava sob o paradigma societário e apologético, onde a catolicidade interior não encontrava um lugar). Para a caracterizar, poderíamos dizer que o paradigma da Igreja ainda não tinha mudado (mantinha-se a ideia societária com uma nítida tendência para sublinhar a dimensão visível e a intenção apologética), mas já se tinham descoberto (e continuavam a descobrir-se) elementos fundamentais para a mudança, no sentido de uma visão da Igreja como mistério de comunhão. Esses elementos, naquele contexto, levantavam não poucas interrogações. Recordemos as várias tentativas para entender a teandricidade da

³⁷ Este sentir eclesial começa por uma “helenização” que segue o modelo dos Padres da Igreja.

³⁸ Ao contrário de Florovsky, a sofiologia de Bulgakov fixa-se na radical “ordenabilidade” da criação a Cristo e é, talvez, a mais séria tentativa de explicá-la que encontramos na Teologia ortodoxa moderna.

³⁹ Cfr. CH. MOELLER, *Nouveaux aspects de l'œcuménisme*, em A. BLANE - TH. BIRD (eds.), “The Ecumenical World of Orthodox Civilization”, vol. 3, The Hague-Paris 1974, pp. 214s e nt. 1.

Igreja⁴⁰, de entender as implicações da imagem do Corpo de Cristo quando se relaciona com a dimensão visível da Igreja, a relação entre o corpo e a alma da Igreja no contexto do debate sobre a necessidade de pertencer à Igreja como condição de salvação, etc.

Mas nem tudo são dúvidas, porque os teólogos de então apresentaram novos pontos de vista e mostraram a riqueza contida na tradição católica. Antes da segunda guerra mundial, Tyskiewicz e Congar lutaram contra a “classificação” das posições oriental e ocidental sob as etiquetas de mística e jurídica ou, se quisermos, divina e humana⁴¹. Era a resposta ao modo de ver do eslavofilismo, que considerava como ocidental a ideia da catolicidade quantitativa. Além disso, de Lubac e Congar ajudaram a entender melhor essa propriedade da Igreja⁴².

Em 1938, de Lubac publica o seu *Catholicisme*, colhendo do tesouro patrístico do ocidente e do oriente uma ideia da catolicidade que é qualitativa e que tem uma densidade divina (como já vimos em teólogos ortodoxos). Além disso, apresenta-se no seu aspecto salvífico e recapitulador (cósmico), que não permite uma leitura individualizante do cristianismo e da Igreja, nem rebaixa a novidade cristã a uma preocupação social. A Igreja aparece sob uma nova luz, na linha do mistério da comunhão que encontraremos mais tarde no

⁴⁰ Cfr. S. TYSKIEWICZ, *Où en est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Église?*, em *OrChrP* 7 370-405.

⁴¹ Soloviev era um dos que olhava para o lado humano no ocidente e para o lado divino no oriente, pensando que ambos eram incompletos e se necessitavam mutuamente, para realizar a união teândrica (o que, notemo-lo, difere da posição eslavófila). Infelizmente, a identificação do humano com o ocidente não fez mais do que crescer num terreno já semeado pelo eslavofilismo que o tinha precedido; cfr. H. DE VISSCHER, *V. Soloviev et l'Église universelle*, em “*Russie et Chrétienté*” 1/1-2 (1949) 28; para a reacção católica a esta oposição entre o ocidental-visível e o oriental-espiritual em Soloviev, v. S. TYSKIEWICZ, *La théologie mochlérienne de l'unité et les théologiens pravoslaves*, em P. CHAILLET (publié par), “*L'Église est une*”, Paris 1939, p. 290.

⁴² «Il concetto di cattolicità si è diffuso nell'apologetica postridentina, accentuando però spesso unilateralmente il significato di universalità geografica. Una prima importante riscoperta della visione patristica si deve a J.A. Möhler. Nella prima metà del ventesimo secolo, i due principali teologi che svilupparono tale visione sono H. de Lubac e Y. Congar. [...] Si è così recuperata una dimensione qualitativa della cattolicità che valorizza meglio le diversità». A. CATTANEO, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologicali e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano 2003, p. 171.

Concílio Vaticano II e que será fundamental para aprofundar na “catolicidade da Igreja” como propriedade sua.

Em *Chrétiens désunis* (1937) Congar indicou os caminhos a seguir no movimento ecuménico. No debate ecuménico, o desafio era reconhecer a “positividade eclesial” dos irmãos separados e, ao mesmo tempo, afirmar a catolicidade da Igreja Católica Romana⁴³. Já se vê que o abandono do modo apologético de ver a Igreja era um passo obrigatório nesse sentido. A solução que Congar propôs então aproximava-se da de alguns autores ortodoxos⁴⁴.

O seu modo de ver era dogmático ao tratar da catolicidade da Igreja (entendida como a capacidade dos princípios de unidade da Igreja para estender a comunicação da vida divina a tudo o que é humano, isto é: como a expressão da relação entre a unidade de

⁴³ O ecumenismo supõe que há algo que impede a Igreja de actuar (de algum modo) a plenitude da catolicidade. Esta ideia congariana, manifestada pela primeira vez em 1937 e gradualmente precisada, só muitos anos mais tarde recebe uma expressão magisterial solene: «Attamen divisiones Christianorum impedimento Ecclesiae sunt, quominus ipsa ad effectum deducat plenitudinem catholicitatis sibi propriam in iis filiis, qui sibi quidem baptismate apposit, sed a sua plena communione seiuncti sunt. Immo et pro ipsa Ecclesia difficilius fit plenitudinem catholicitatis sub omni respectu in ipsa vitae realitate exprimer», *Decr. Unitatis Redintegratio*, n° 4.

⁴⁴ «One can ask if Fr. Congar’s original notion of *ecumenicity* was not inspired by what he saw as the way in which some Orthodox theologians articulated ecumenism and ecclesiology. They distinguished an *ecumenical Church* — that would have the fullness of the truth — from the Orthodox Church as a denomination, bearing necessarily the marks of human limitation. From this perspective, the Orthodox Church is truer than the others, but its truth will remain incomplete until the fullness of the ecumenical Church is accomplished in and beyond it-beyond its present narrow denominational limits. It is exactly the reasoning that the French theologian applies to the Roman Catholic Church: this is the very Church, it is catholic, but it is not yet fully or perfectly catholic. The Roman Catholic Church, fully catholic from the point of view of the dynamic capacities of its living substance, realizes this catholicity *explicitly*, but only *imperfectly*. Until the authentic spiritual experiences of the other Christian denominations have been integrated to the visible (Roman Catholic) Church, something is evidently missing in this catholicity, from the point of view of its actual and effective realization». J. FAMERÉE, *Orthodox influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar O. P.: a sketch*, em “Saint Vladimir’s Theological Quarterly” 39 (1995) 412s. Famerée está a falar, especificamente, de N. Berdiaev e de Bulgakov como defensores desta posição entre os ortodoxos. O enquadramento de Florovsky —em *Catholicity* (1934)— é algo diverso, porque o aperfeiçoamento da catolicidade (que mantém uma certa semelhança com a posição congariana) se manifesta numa óptica pessoal e como expansão do dom de Deus.

Deus e a multiplicidade da criação, a qual se estabelece em Cristo, cfr. *Chrétien désunis*, p. 117) e ao falar dela como algo dinâmico, ainda não plenamente manifestado⁴⁵. Para Congar, o ecumenismo é uma tarefa essencial da Igreja, porque ela leva em si mesma essa tensão interior dirigida à realização plena da graça da catolicidade que já recebeu. E, de certo modo, falta-lhe o que —de cristão— existe nos nossos irmãos separados. Admitia, por tanto, uma certa “imperfeição” na catolicidade da Igreja. Isto supunha, da parte de Congar, um reconhecimento do dom da catolicidade e da tarefa de a realizar: uma compreensão do estado imperfeito da Igreja in terris juntamente com a força que contem de reunir em si mesma todos os valores das comunidades separadas e não só a reunião mais genérica de todos os homens em Cristo. A sua visão introduzia uma dimensão diferente (nova) dentro da dinâmica do dom e tarefa da catolicidade⁴⁶.

Nesse livro, Congar distinguiu a catolicidade quantitativa da qualitativa, afirmando que na patrística e na Teologia medieval mais solvente sempre se tiveram em conta as duas dimensões (pelo menos no ocidente). Poder-se-ia resumir a posição de Congar num reconhecimento da importância da catolicidade quantitativa, em demonstrar que, ao longo da história do ocidente (concretamente, na Teologia patrística e na melhor Teologia medieval) esta dimensão sempre se afirmou ao lado da catolicidade qualitativa, em constatar que a partir das polémicas com a Reforma se insistiu principalmente na catolicidade quantitativa e —em fim— recomendar que se voltasse a dar importância à dimensão qualitativa, já que é dela que mana a catolicidade quantitativa⁴⁷.

⁴⁵ Note-se, de passagem, que a visão da catolicidade da Igreja em Congar é dinâmica em duplo sentido: no que se refere à humanidade e no que se refere à criação no seu conjunto; isto é: Congar inclui na sua visão de catolicidade da Igreja a união de toda a humanidade em Cristo e a recapitulação de toda a criação em Cristo (Ef 1,10). Neste sentido, a base da sua visão de catolicidade é a Igreja considerada como “pleroma” de Cristo, e como cumprimento do plano salvífico (Ef 1, 22s).

⁴⁶ Cfr. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven 1992, pp. 54 e 58s.

⁴⁷ «Si l'on y réfléchit, d'ailleurs, on est vite amené à penser qu'il ne peut pas y avoir de catholicité quantitative sans catholicité qualitative, celle-ci étant nécessairement le prin-

A ideia da imperfeição da Ortodoxia que Bulgakov tinha defendido em 1931, apresenta uma certa semelhança com a ideia de catolicidade imperfeita que Congar defendeu seis anos mais tarde em *Chrétien désunis* (1937). Porém, a imperfeição da Ortodoxia defendida por Bulgakov provinha, em parte, do seu modo de ver — que era sofiológico — e a ideia defendida por Congar nascia de uma compreensão sacramental da Igreja⁴⁸.

Na Teologia católica, via-se a catolicidade da Igreja na linha da integração de tudo o que é humano, em direcção à recapitulação em Cristo (Ef 1, 10). Este aspecto, sublinhado por Congar já em 1937, cresceu muito — especialmente com a atenção dada à escatologia e à actividade missionária da Igreja — depois da segunda guerra mundial. Recebe a sua inspiração de Möhler e da tradição católica⁴⁹ e está à margem da sofiologia bulgakoviana e do prisma helénico (de Florovsky e da neopatrística ortodoxa).

Embora Congar e Florovsky estejam de acordo no que diz respeito ao carácter interior da catolicidade, apresentam ópticas diferentes. A diferença está na acentuação unificadora que se encontra em *Chrétien désunis*, muito na linha da missão recapituladora de Cristo, através da qual a catolicidade chega a todas as realidades com um aspecto cristológico, parenético e declarativo⁵⁰. Em Florovsky, a

cipe de celle-là». Y.-M. CONGAR, *Chrétien désunis*, Paris 1937, pp. 116s. Florovsky, em *Catholicity* (p. 40), exprime uma ideia semelhante, com outras palavras e num contexto mais polémico: «The universality of the Church is the consequence or the manifestation, but not the cause or the foundation of its catholicity». Em *Corps* (pp. 25s) Florovsky manifesta o mesmo pensamento numa perspectiva mais serena (desaparece, por exemplo, a ideia de que a catolicidade quantitativa não é necessária).

⁴⁸ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Chrétien désunis*, Paris 1937, especialmente o capítulo VIII (v. por exemplo, as pp. 316ss). A diferença entre os dois está assinalada por Congar na p. 263.

⁴⁹ Acerca da influência de Möhler em Congar v., por exemplo, *Jean Puyo interroge le Père Congar*, Paris 1975, p. 82. Pellitero considera que Möhler foi um dos principais inspiradores de Congar no seu trabalho teológico, v. R. PELLITERO, *La teologia del laicado en la obra de Yves Congar*, Pamplona 1996, pp. 62-67.

⁵⁰ Y.-M. CONGAR, *Chrétien désunis*, Paris 1937, pp. 146ss (entre outros lugares). Em 1961, Congar explicou que a ideia de catolicidade que tinha apresentado em *Chrétien désunis* não devia ser entendida como simples expansão quantitativa de uma forma idêntica de unidade, porque a catolicidade supõe e inclui o princípio pessoal (não é algo abstracto, porque se “encarna” em pessoas e comunidades) e a recepção histórica dos princípios objectivos de unidade, cfr. Y.-M. CONGAR, *Sainte Église*, Paris 1963, pp. 115s. A catolici-

catolicidade de toda a Igreja não é vista em paralelo com a unidade, como em Congar, porque a sua primeira intenção não é a diversidade da criação, e sim o desenvolvimento da vida em Cristo (que é rica, total, imensa, plena, integral,...:católica). Por isso, afirma que em todos os seus aspectos e vida a Igreja é católica⁵¹.

V. A resposta de Florovsky

Entre 1934, altura em que escreveu *sobornost'*: the Catholicity of the Church, e 1948, quando escreveu *Le Corps du Christ vivant*, Florovsky tinha lido *Catholicisme* (1938) e *Chrétiens désunis* (1937), como se pode comprovar pelas citações de *Corps*. Nesta última obra, podemos verificar que se mantem na sua convicção de 1934: a de que a catolicidade não é fruto de um somatório de partes⁵², como seria a ideia de “universalidade” (catolicidade exterior),

dade é, então, como que o reflexo da riqueza salvífica, motivado pelo encontro do divino com o humano, que é histórico e impulsiona no sentido da realização escatológica. Embora Congar já apresentasse uma explicação disto em 1949, o esclarecimento de 1961 sobre aquilo que escrevera em *Chrétiens désunis* ilumina o seu pensamento. Segundo Cattaneo, Congar «fa notare che l'unità della Chiesa implica che la Chiesa sia un *tutto* rispetto al quale le Chiese locali e i singoli cristiani siano delle *parti* e agiscano quali parti (p. 398). Egli ha precisato che intende “un tutto che non sia la mera giustapposizione di parti simili (perché allora sarebbe una *somma* e non un *tutto*), ma un'unità originale fatta dal rapporto delle parti fra di loro e per un bene più ampio, il bene del tutto, che le supera” (p. 240)». A. CATTANEO, *Teologia della Chiesa locale, Pro manuscripto*, Pamplona 2001, cap. IV, 1, a.

⁵¹ «L'Église n'est pas seulement catholique en tant qu'ensemble de toutes les communautés locales. Elle est catholique dans tous ses éléments, dans tous ses actes et tous les moments de sa vie. La structure entière, le tissu vivant de son corps est catholique. Et chaque membre de l'Église, lui aussi, est et doit être “catholique”. Toute l'existence chrétienne doit être organiquement “catholicisée”, c'est-à-dire réintégrée, concentrée, intérieurement centralisée. Le but et le critère de cette unité catholique, c'est “que la multitude des croyants n'ait qu'un cœur et qu'une âme” (Actes 4, 32)». Cfr. G. FLOROVSKY, *Corps*, (1948) p. 27; «The Church is catholic not only because it is an embracing entity, not only because it unites all its members, all local Churches, but because it is catholic all through, in its very smallest part, in every act and event of its life. The *nature* of the Church is catholic; the very web of the Church's body is catholic. The [...] gauge of catholic union is that “the multitude of them that believed be of one heart and of one soul” (Acts 4, 32)». ID., *Catholicity*, (1934) pp. 41s. Note-se a inserção, em *Corps*, do elemento parenético que não aparece em *Catholicity*.

⁵² Florovsky cita a de Lubac sem complexos: *Catholicisme*, 2 ed. Paris 1946, (a citação corresponde à pág. 24 da 1ª edição), dizendo que a catolicidade não é questão de números.

mas também mostra com maior clareza que não a despreza. A sua insistência a favor da catolicidade interior (constante ao longo da sua vida) deve-se ao facto de não querer que se considere a catolicidade quantitativa como a catolicidade tout court, e sim como consequência da catolicidade qualitativa.

Além da breve menção da catolicidade quantitativa, são apreciáveis algumas mudanças de terminologia relacionadas com o crescimento da catolicidade. Em *Catholicity* (1934) falava da catolicidade objectiva e subjectiva, vendo-as como dom e tarefa: o objectivo é o dom e o subjectivo é a tarefa. No entanto, quase não usa os termos “dom e tarefa”. Em *Corps* (1948), porém, vêmo-lo usar os dois termos de forma explícita com mais frequência.

Nessa mesma linha, ao falar da catolicidade como característica interior da Igreja, Florovsky introduz em *Corps* uma ideia que não tinha incluído em *Catholicity*: a de que a Igreja é católica a partir da própria manhã do Pentecostes, proveniente de de Lubac⁵³. O texto do jesuíta francês não depende de Florovsky, visto que as suas citações são todas de teólogos católicos anteriores a 1934⁵⁴ que já tinham começado a defender a ideia de catolicidade interior ou quali-

⁵³ Em *Catholicity*, (1934) p. 40, lemos: «The Church was catholic even when Christian communities were but solitary rare islands in the sea of unbelief and paganism. And the Church will remain catholic even unto the end of time when the mystery of the “falling away” will be revealed, when the Church once more will dwindle to a “small flock”». Enquanto que, em *Corps*, (1948) p. 26 se lê: «L'Église du Christ n'était pas moins catholique au jour même de la Pentecôte, quand elle était enfermée, tout entière, dans une petite chambre à Jérusalem, ou plus tard aussi quand les communautés chrétiennes n'étaient encore que des îles dispersées et presque perdues dans un océan d'incroyance et de superstition païennes. Et d'autre part, l'Église restera souverainement catholique jusqu'à la fin des siècles, quand le mystère de l'iniquité sera dévoilé, et l'Église elle-même sera probablement réduite, une fois de plus, à un “petit troupeau”, à un nouveau “reste fidèle”». Além do acrescento, que vem da sua leitura de de Lubac em *Catholicisme*, as outras expressões são praticamente iguais. De Lubac tinha escrito: «L'Église n'est pas catholique pour être actuellement répandue sur toute la surface de la terre et compter un grand nombre d'adhérents. Elle était déjà catholique au matin de la Pentecôte, alors que tous ses membres tenaient dans une petite salle, elle l'était au temps où les vagues ariennes paraissaient la submerger, elle le serait encore demain si des apostasies massives lui faisaient perdre presque tous ses fidèles. Essentiellement, la catholicité n'est pas affaire de géographie ni de chiffres», *Catholicisme*, Paris 1938, pp. 23s.

⁵⁴ Billot, Poulpiquet, Labrunie e Sertillanges.

tativa. Além disso, de Lubac desenvolve o seu discurso, seguindo o percurso das heresias que se tinham verificado na história da Igreja. Enfim, Florovsky cita a de Lubac na página seguinte de *Corps*, precisamente a propósito da última frase do texto citado. De qualquer modo, este acrescento não mostra uma mudança de posição no teólogo russo, sendo só uma explicitação do seu raciocínio.

Outro aspecto é a crítica de Congar a Florovsky em *Chrétien désunis*. Congar tinha lido *Catholicity* de Florovsky e pareceu-lhe excessivo basear-se no facto de que os Padres do ocidente (especialmente Sto. Agostinho) utilizassem mais a ideia quantitativa de catolicidade, para afirmar a polarização da catolicidade sob dois pontos de vista. O do Ocidente como quantitativo, mecânico e jurídico; o do Oriente como qualitativo, vital e orgânico. Para Congar, as duas acepções da catolicidade são património comum dos Padres do Oriente e do Ocidente⁵⁵. Por isso, segundo o dominicano, afirmar uma bipartição de visões tão clara é deixar-se levar por um espírito de sistema e criar uma oposição inútil que, de facto, não existiu. Segundo ele, muitos dos problemas ecuménicos se resolveriam se uns e outros não se deixassem levar por esse erro⁵⁶.

Poderia parecer que Florovsky não mudou a sua posição sobre a questão indicada por Congar. A explicação estaria numa adenda que Florovsky inclui em *Corps* e que está ausente de *Catholicity*: que há muitos ortodoxos que têm uma visão quantitativa da catolicidade e é isso, precisamente, que o teólogo russo quer combater⁵⁷. Mas também acrescenta alguns dados que mostram ter aproveitado a observação de Congar.

⁵⁵ Congar afirma que, além de Sto. Agostinho, que utiliza isoladamente a noção quantitativa, os outros trataram-na juntamente com outros elementos. Congar cita S. Cirilo de Jerusalém como um dos Padres orientais que a conhece (citação que Florovsky apresenta para ilustrar as várias noções de catolicidade). Cfr. Y.-M. CONGAR, *Chrétien désunis*, Paris 1937, p. 116, nt. 1.

⁵⁶ Cfr. Y.-M. CONGAR, *1054-1954. L'Église et les Églises*, vol. 1, Chevetogne 1954, pp. 41s. O dominicano reconheceu que os teólogos ortodoxos ajudaram os católicos a penetrar melhor na catolicidade qualitativa, ao mesmo tempo que desejava não separar as duas concepções da catolicidade, cfr. Y.-M. CONGAR, *Le proprietà essenziali della Chiesa*, em J. FEINER - M. LÖHRER (a cura di), "Mysterium Salutis", vol. VII, Brescia 1972, pp. 491s.

⁵⁷ Florovsky cita N. N. Gloubokovsky, professor de Teologia, como um dos defensores da visão quantitativa (cfr. *Corps*, p. 26, nt 1).

Em *Corps* (p. 25) Florovsky retoma a citação de S. Cirilo de Jerusalém (Catequeses, 18, 23, PG 33, 1044), que já tinha citado em *Catholicity* (p. 41). A diferença entre as duas citações não está na materialidade do texto (que é o mesmo), e sim no seu comentário: na sua primeira glosa, Florovsky só tinha falado da dimensão qualitativa⁵⁸, enquanto que, na segunda, já reconhece que este Padre fala da dimensão quantitativa, embora sublinhe que esta é uma manifestação exterior daquela⁵⁹. Além disso, reconhece que Sto. Agostinho (e outros autores ocidentais) conheciam o sentido qualitativo da catolicidade⁶⁰.

Em resumo, Florovsky teve em conta a crítica de Congar, que ligou com a necessidade de reafirmar principalmente o sentido qualitativo no âmbito ortodoxo e do movimento ecuménico no qual se encontrava. Além disso, enquanto que *Catholicity* mostra as duas dimensões da catolicidade da Igreja quase no mesmo plano, em

⁵⁸ «Here again catholicity is understood as an inner quality. Only in the West, during the struggle against the Donatists was the word “catholica” used in the sense of “universality”, in opposition to the geographical provincialism of the Donatists».

⁵⁹ «L’accent primitif sur l’intégrité de la foi et de la vie spirituelle est ici bien évident. L’extension géographique universelle n’est qu’une manifestation ou explicitation de cette intégrité intérieure, de la plénitude spirituelle de l’Église. C’est seulement en Occident, en lutte acharnée contre le Donatisme, que ce terme a reçu, surtout par Saint Augustin, une interprétation exclusivement quantitative, pour s’opposer au provincialisme géographique des Donatistes».

⁶⁰ Florovsky cita, como em *Catholicity*, a obra de Mons. P. Batiffol, de onde recolheu a ideia de que Sto. Agostinho se fixou na catolicidade quantitativa, mas em *Corps* completa a ideia nos seguintes termos: «Saint Augustin, lui-même, entraîné par la polémique, allait jusqu’à condamner absolument une dérivation du nom: catholique *ex observatione praeceptorum omnium divinorum atque sacramentorum*, et à imposer celle *ex totius orbis communionem*; *Epist. 93, ad Vincentium*, 7.23, PL 33, 333. Nous avons vu que saint Cyrille tâchait de les unir. Saint Augustin, pourtant, savait bien que “Catholica” provenait de *Καθ’ ὅλου, secundum totum, “quia per totum est”*: *De unitate Ecclesiae*, II, 2 PL 43, 391s., où il parle précisément de l’unité du corps mystique et du lien organique entre le corps et la tête. En Occident, un peu avant saint Augustin, Pacien était encore pour l’interprétation primitive, *Epistula I, 4*». *Corps*, pp. 25s y nt. 5. Esta citação está de acordo com o facto de Sto. Agostinho ter sido o primeiro a usar isoladamente o sentido quantitativo da catolicidade, que depois se espalhou. Os termos usados por Florovsky mostram que reconhece a existência da catolicidade qualitativa no ocidente, impedindo afirmar uma separação nos modos de entender a catolicidade directamente atribuível a cada lado do Império.

Corps o tom já não é tão polémico e mostra-se com clareza que a catolicidade quantitativa é fruto da qualitativa.

Bulgakov e Florovsky supunham que os católicos tinham dado mais importância à catolicidade quantitativa, o que é verdade, se nos cingirmos apenas à Teologia postridentina que os ortodoxos russos receberam na sua pátria, mas não reflecte uma visão global da Teologia católica. Florovsky apercebeu-se de que a visão católica romana não se podia resumir na catolicidade quantitativa. Por isso, suavizou e precisou um pouco a sua leitura das duas ideias de catolicidade enquanto características de cada Igreja (católica e ortodoxa).

VI. Reflexão católica anterior ao Concílio Vaticano II

1. *Visão sintética da reflexão católica sobre o tema que tratamos*

Como se sabe, a reflexão sobre a catolicidade da Igreja tem, no período posterior a 1945, vários âmbitos de crescimento. Recordemos a pesquisa de uma base bíblica para a ideia de catolicidade, a eclesiologia eucarística de Afanassieff que contribuí com novas luzes para a reflexão sobre a Igreja local (esta contribuição incide sobre a ideia de catolicidade na medida em que permite ver a presença de toda a Igreja na comunidade que celebra a Eucaristia) e o significado do termo “católico” no âmbito ecuménico (onde católicos e ortodoxos procuraram usar este termo para se referirem às comunidades anteriores à reforma, não tendo —no entanto— conseguido um acordo suficiente com os protestantes sobre esta matéria e sobre muito do que ela supõe⁶¹). Entre os teólogos católicos, o debate sobre o significado da *sobornost'* não se detém principalmente na catolicidade, e sim nas implicações que esta tem na estrutura da Igreja: uma tónica muito marcada na comunhão enquanto aspecto espiritual e um esquecimento de outros aspectos que pertencem à

⁶¹ Cfr. G. THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique*, Louvain 1955, pp. 90s.

sua estrutura sacramental⁶². Até vários teólogos ortodoxos manifestaram reticências perante o influxo eslavófilo que apresenta a Igreja como uma comunhão dos santos puramente espiritual (VI. Lossky, D. Staniloaë, J. Romanides, entre outros). Mais do que uma disputa em torno da catolicidade, as críticas à *sobornost'* situaram o debate na questão de como ver a dupla dimensão da Igreja. Nesse sentido, pode dizer-se que a sorte da “catolicidade da Igreja” não dependia tanto de como se entende a “catolicidade”, mas sim de como se entende a “Igreja”.

O debate católico sobre a catolicidade também se punha no enquadramento missionário. Esta perspectiva já tinha dado à Teologia católica uma ideia da catolicidade da Igreja que era ampla, universal, aberta e transcendente. A catolicidade realizava-se historicamente através da missão e devia-se à missão encomendada pelo Senhor à sua Igreja (Mt 28, 18ss). A catolicidade queria dizer acolhimento de tudo e de todos na Igreja e o debate centrava-se na escolha dos elementos que assegurariam a unidade, tendo em conta a diversidade de povos, ritos, culturas e condições humanas que a Igreja acolhia. Tratava-se de um conceito de catolicidade na linha da universalidade, mas não tipicamente quantitativo porque supunha que toda a riqueza humana enriquecia também a Igreja. A Teologia católica não estava disposta a sacrificar esta tradição de abertura universal (ritos, costumes, etc.) ao localismo particularista⁶³. Podemos afirmar que se pensava na catolicidade no horizonte da uni-

⁶² Cfr. M.-J. LE GUILLOU, *Église et “Communion”*. *Essai d'ecclésiologie comparée*, em *Ist 6* (1959) 49-54 ; *Id.*, *Misión y unidad*, Barcelona 1963, pp. 432-443. A sua principal crítica ao eslavofilismo está na ênfase que põe no aspecto místico da comunhão e no esquecimento quase completo de outros aspectos do mistério da Igreja, chegando a separar, e até a opôr, o carisma da infalibilidade doutrinal (que é possuído por toda a Igreja na sua comunhão) ao poder sacramental (que pertence à hierarquia). Por isso reconhece na eclesiologia eslavófila uma certa influência protestante.

⁶³ No magistério de Pio XII é frequente que encontremos uma apresentação da catolicidade na linha da missão universal da Igreja que está unida a uma consciência da transcendência da Igreja em relação a todas as nações. Na reflexão teológica o tratamento da catolicidade toca com frequência o tema dos nacionalismos e a ideia de uma Igreja nacional como anticatólica. Para uma visão da catolicidade no magistério deste Papa, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, Madrid 1987, pp. 603ss.

dade, mas a unidade que se tinha em vista estava em íntima relação com o paradigma de Igreja. Uma vez que este evoluía numa direcção mais misteriosa, a catolicidade passou a ser a propriedade que manifesta a unidade na diversidade (tanto no mundo actual, onde podem ter lugar acções concretas em seu favor por parte de cada homem e da hierarquia, como na recapitulação final⁶⁴) e a propriedade que exprime a riqueza —plenitude— de dons que a Igreja possui em virtude das duas missões divinas (este aspecto conheceu um grande desenvolvimento na Teologia católica depois do contacto com os ortodoxos⁶⁵).

Uma ideia abstracta da catolicidade que se manifestasse no contexto apologético não permitiria falar de imperfeição da catolicidade e, em muitos casos, nem sequer do seu aperfeiçoamento. No entanto, a Teologia católica da segunda metade do século XX foi percebendo e situando a catolicidade da Igreja num horizonte histórico-salvífico. Isto permitiu entender melhor o significado da “catolicidade imperfeita” proposto por Congar que não põe em causa a indefectibilidade da Igreja e respeita melhor a sua natureza íntima⁶⁶. A imperfeição da catolicidade também se pode entender dentro da condição actual, que espera o seu aperfeiçoamento na Parusia. Trata-se de uma leitura compartilhada por teólogos ortodoxos e

⁶⁴ Cfr. G. THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Madrid 1965, pp. 263ss. Ratzinger diz que o concílio pôs a catolicidade da Igreja ao serviço da nota escatológica do reino de Deus, cfr. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, p. 409.

⁶⁵ Devido à influência da eclesiologia eucarística de N. Afanassieff este sentido de plenitude que se encontra em cada comunidade que celebra a Eucaristia chegará à redacção de LG, 26a.

⁶⁶ «Los teólogos católicos admiten asimismo que, en caso de reunión de todos los cristianos, la Iglesia católica gozaría de un complemento de unidad y catolicidad, complemento por cierto auténticamente cristiano, pero que rehúsan llamar “esencial” cualquiera que sea la importancia visible y externa. La razón de esta negativa no debe buscarse en algún sentimiento de suficiencia o de sectarismo —incluso si estos defectos se dieran en las personas— sino en la misma eclesiología y, en particular, en la doctrina de la indefectibilidad de la Iglesia. Cuando se admite que la Iglesia de Cristo, en su condición terrenal, es una comunidad histórica determinada a la que Cristo ha prometido la indefectibilidad —es decir, ha prometido que no perecerá—, es imposible aceptar que esta Iglesia haya sido privada durante cierta época de un elemento “esencial” o “necesario”», G. THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Madrid 1965, pp. 167s (pp. 174 e 193s da edição belga de 1955).

católicos dos anos cinquenta que se continuou a desenvolver até ao Concílio através do aprofundamento do significado teológico do binómio dom-missão⁶⁷.

Em 1949, Congar apresentou uma breve história da catolicidade da Igreja, para a qual se serviu do trabalho de Thils de 1936 e dos estudos patrísticos aparecidos até então. A catolicidade aparece com dois sentidos claramente diferenciados: por um lado, como catolicidade quantitativa e, por outro, como sinal da verdadeira Igreja⁶⁸ e da fidelidade à verdade. A reunião desses dois sentidos recorda muito os temas tratados pelos dois teólogos ortodoxos aos quais temos prestado atenção. A catolicidade é objecto de uma reflexão propriamente doutrinal (e não apologética) e apresenta-se como propriedade da Igreja, graças à qual se harmoniza, na Igreja, aquilo que é uno e aquilo que é diverso e variado. O dominicano francês apresenta duas abordagens à catolicidade: a partir do “uno” e a partir do “múltiple”. Por tanto, a catolicidade apoia-se na riqueza da criação que possui em si uma certa aptidão para receber o dom sobrenatural que a faz unir-se segundo o “todo” e também se apoia na plenitude da graça de Cristo, em Quem tudo será recapitulado. Congar propõe uma Teologia da catolicidade na que se vê uma dimensão cósmica, a dupla visão da catolicidade (a partir da natureza humana e a partir da plenitude de Cristo) e uma apresentação da catolicidade como actual (capacidade de unir) e virtual (na medida em que tudo foi dado em herança a Cristo que se complementa no humano, cfr. Ef 1,23)⁶⁹. Ao contrário de 1937, não fala de ecumenismo neste trabalho. Por fim, Congar considera que o agente da catolicidade é o Espírito Santo.

De Lubac fala da catolicidade na sua *Méditation sur l'Église*, vendo-a à luz do mistério de Deus que convoca todos os homens de todas as nações e de todos os tempos. Detem-se, especialmente, na diversidade temporal e na unidade e identidade do amor a

⁶⁷ Nesta linha de compreensão das propriedades da Igreja falavam Dom Clément Liéline e Florovsky, cfr. G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Louvain 1955, p. 175.

⁶⁸ Cfr. STO. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Epist. Ad Smyrneos*, 8, 2.

⁶⁹ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Sainte Église*, Paris 1963, pp. 155-161.

Cristo por parte de todos. Em certo sentido, parte de exemplos históricos para chegar à união de todos em Cristo. Por tanto, a catolicidade tem como características a capacidade de integrar todos os homens e de permanecer a mesma em todos os tempos e lugares. A origem desta ideia de catolicidade está na iniciativa divina que se manifestou em Cristo. Não é um simples somatório de partes temporais ou espaciais que são contíguas⁷⁰. O jesuíta francês realiza uma descrição da vida “católica” à luz da união com Cristo, muito na linha —diríamos— desse despertar da Igreja nas almas que Guardini já sentia, nos anos vinte. Parece-nos que essa consciência do lugar da Igreja na vida do cristão é o lugar natural da reflexão sobre a “catolicidade subjectiva” que encontramos em de Lubac e em Florovsky e nos leva naturalmente a uma reflexão sobre o viverem in Ecclesia⁷¹.

2. As nuances da influência ortodoxa

Os católicos recebem dos teólogos ortodoxos, principalmente através de Congar, uma nova ideia da Igreja que sublinha a sua dimensão cósmica e o seu sentido pascal, o seu carácter de comunhão e o sentido da diversidade na unidade⁷². Além disso, os eslavófilos tinham realizado uma eclesiologia baseada fundamentalmente na

⁷⁰ Cfr. Cap. II da obra tratada.

⁷¹ Cfr. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 2 ed., Madrid 1988, pp. 189-219. O autor mostra, através de citações bíblicas, dos Padres e de vários teólogos católicos de diversas épocas a presença da “catolicidade subjectiva” na tradição ocidental. Além disso, tem o mérito de tematizar o *sentire cum Ecclesia*, unificando nessa ideia todo um conjunto de atitudes e comportamentos que vai descrevendo ao longo dessa meditação. Em Florovsky não encontramos tal tematização. De Lubac desenvolve muito a virtude da obediência na Igreja (à Tradição e à hierarquia), coisa que, em Florovsky, se trata principalmente em relação à Tradição. Congar desenvolveu as implicações morais da lei da comunhão que surge da catolicidade qualitativa em *Sainte Église*, Paris 1963, pp. 126ss (original de 1961, que recolhe, em parte, material de *Chrétiens désunis*).

⁷² Cfr. Y.-M. CONGAR, *Eclesiologia. Desde S. Agustin hasta nuestros dias*, col. “Historia de los Dogmas, 3”, Madrid 1976, p. 292. Relativamente à influência dos ortodoxos na compreensão mistérica da Igreja, v. O. ROUSSEAU, *La Constitución en el quadro de los movimientos renovadores de técnica y pastoral de las últimas décadas*, em A. BARAÚNA (ed.), “La Iglesia del Vaticano II”, Barcelona 1968, p. 129.

vida espiritual que abria perspectivas interessantes à renovação da eclesiologia católica.

Congar tinha descoberto os eslavófilos e Khomiakov através de Gratieux, em 1932. Durante aqueles anos, Congar manteve contactos regulares com os pensadores ortodoxos e pôde perceber a grandeza e os limites do termo *sobornost'*. Entre os seus aspectos positivos, Congar repara na sua raiz patrística, a unidade da humanidade a partir de Adão (que se realiza em Cristo e se manifestará plenamente no final) e a ideia da Igreja como que orientada a um ideal de comunhão no qual todos sejam um⁷³. Entre os seus limites, assinalou uma série de acrescentos que provêm da polémica antiocidental (uma generalização da atitude antirromana), de uma gno-seologia e antropologia religiosa peculiar, em virtude das quais a *sobornost'* compromete a autoridade doutrinal da hierarquia e se desvia da tradição, fazendo uma passagem em falso da visão da comunhão eclesial (como realidade de vida e de regime concreto da existência cristã) para o domínio da constituição da Igreja e dos enunciados sobre a sua estrutura⁷⁴. Esta passagem não tem em conta todas as implicações da dimensão sacramental da Igreja. Para Congar e para muitos católicos, o que acontece em perfeita união no Céu, na terra ainda não alcançou o seu fim, pelo que, na consideração da Igreja in via deve-se ter presente que o meio não coincide com o fim, o conhecimento com a verdade, a nossa páscoa com a páscoa de Cristo. Por isso, é necessário que haja uma ordem de meios exteriores ao fim⁷⁵.

⁷³ «Il nous semble qu'il y a, dans la *Sobornost'*, un grand fond de vérité ecclésiologique [...]: celui de l'unité de l'humanité depuis Adam d'abord, dans le Christ et par lui ensuite; celui de l'Église comme finalisée par un idéal de communion où plusieurs soient un, tout en restant des personnes libres...», Y.-M. CONGAR, *La fonction prophétique de l'Église*, em Irén 24 (1951) 306s.

⁷⁴ Le Guillou e Dejaifve assinalam, sobre este aspecto, uma distinção importante entre o eslavofilismo e Florovsky, o primeiro; e entre Bulgakov e Florovsky, o segundo; cfr. M.-J. LE GUILLOU, *Misión y unidad*, Barcelona 1963, p. 436; G. DEJAIFVE, "*Sobornost'*" ou papauté?, em NRTh 74 (1952) 363-366.

⁷⁵ Uma análise minuciosa da posição congariana em R. PELLITERO, o. cit., pp. 62ss e 204s.

Congar faz um pequeno esclarecimento que nos parece de interesse porque ilumina trinitariamente o termo russo e mostra uma das suas intuições mais importantes: a *sobornost'* não é só uma teoria sobre as relações entre os membros da Igreja, mas também traduz eclesiologicamente uma ideia antropológica (oriental) na qual estão envolvidas a doutrina sobre a natureza humana, sobre a imagem de Deus no homem e sobre a graça. Como Deus é Trino, o homem, enquanto imagem de Deus, realiza-se na sua perfeição na medida em que reflecte em si mesmo a comunhão intratrinitária.

«Réaliser l'image de Dieu, pour l'homme (dont telle est la nature profonde), c'est surmonter l'opposition des personnes et de leurs rapports tout extérieurs, c'est restaurer l'unité foncière de la nature spirituelle, et réaliser cette "unipluralité" qui est le vœu profond de l'humanité et dont Soloviev a fait la lumière centrale de sa philosophie»⁷⁶.

Embora muitos ortodoxos russos pensassem que a *sobornost'* não tinha tradução possível e manifestava a peculiaridade ortodoxa face ao ocidente, Congar traduziu-a pelo termo "colegialidade"⁷⁷, sublinhando a ideia da reunião de vontades em direcção a um fim comum. Em *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953), Congar fala da *sobornost'* como colegialidade, repetindo o que já tinha dito dois anos antes. Esta tradução distingue-se da ideia de "conciliaridade" (outra tradução possível, que não reunia todas as suas preferências) e não pretende ser o equivalente perfeito da ideia oriental. Na sua tradução, Congar tenta não dar um significado demasiado preciso —jurídico— ao termo e toda a sua glosa em torno da ideia de "colegialidade" desenha-se em torno da comunhão⁷⁸. Vê-se claramente a

⁷⁶ *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, 2e éd., Paris 1954, pp. 381s, nt. 36, (original de 1953). Para uma avaliação da *sobornost'* nos vários autores, v. Y.-M. CONGAR, *ibid.*, pp. 380-387.

⁷⁷ Cfr. Y.-M. CONGAR, *La fonction prophétique de l'Église*, em *Irén* 24 (1951) 446.

⁷⁸ «De toute évidence, sous les mots "collégialité" et "principe collégial" ou communautaire, il faudrait mettre le contenu propre, aussi intégral que possible, de leur application à l'ecclésiologie: communion, unanimité, existence chrétienne dans la communion et

sua relação com a vida na verdade e na plenitude, muito na linha de vários autores ortodoxos de então⁷⁹. A ideia de Congar, ao propor esta tradução e ao glosá-la à volta da ideia de comunhão, é utilizar toda a experiência ocidental sobre o sentido comunitário para equilibrar o sentido jurídico ou social que o termo “colegialidade” poderia ter. Procura dar-lhe um sentido orgânico e vital face a um auditório católico que está habituado a uma visão da Igreja como sociedade perfeita e a receber as suas contribuições dentro desse contexto. Mais tarde, como se sabe, esta ideia entrou na teologia do episcopado e na forma concreta que recebeu na Const. Dogmática *Lumen Gentium*, completando o que o Concílio Vaticano I tinha deixado por fazer no que se referia à constituição hierárquica da Igreja.

A evolução da *sobornost'*, partindo do eslavofilismo para uma eclesiologia mais cristológica e de acordo com a grande tradição patrística não passou despercebida a Moeller, Congar e alguns outros, já nos anos trinta do século passado. Porém, antes do Concílio, continuava sem ser notada pela comunidade católica, de forma generalizada⁸⁰.

Como já vimos, os teólogos ortodoxos mostravam uma ideia de catolicidade da Igreja que insistia na ideia de plenitude, do pleno acordo da Igreja com a verdade em virtude da vida em Cristo. Estas características da *sobornost'* manifestam-se no con-

l'unanimité, bref tout ce que nous essayons de saisir et de mettre au point...», Y.-M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcât*, 2^a ed., Paris 1954, p. 392.

⁷⁹ Para mais pormenores sobre esta influência, v. J. FAMERÉE, *Orthodox Influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar O.P.: a sketch*, em SVTQ 39 (1995) 409-416; v. Y.-M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcât*, 2^a ed., Paris 1954, pp. 381s e 391.

⁸⁰ Normalmente, isto deve-se a um estudo que pretende detectar a influência eslavófila (especialmente a de Khomiakov) nos autores de então. Um estudo que procura mostrar a raiz comum em vários autores, não se detem nas diferenças e no significado das evoluções que se apresentam em tais autores, embora constate que existem. Pode notar-se isto em S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, pp. 107s; e em B. SCHULTZE, *Teologia latina e teologia orientale*, em PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI MILANO (a cura di), “Problemi e orientamenti di teologia dommatica”, vol. I, Milano 1957, p. 568; ID., *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, em OrChrP 7 (1941) 149-205, especialmente pp. 186ss.

texto de uma eclesiologia concreta e local que se acentuou depois da segunda guerra mundial com o desenvolvimento da eclesiologia eucarística. Por isso, era natural a insistência na presença da catolicidade em cada parte da Igreja, como já se viu. Em Congar, isto reflectiu-se, principalmente, na encarnação (em pessoas e grupos) dos princípios divinos de unidade, no contexto da recapitulação de tudo em Cristo. Só mais tarde encontramos a catolicidade como característica de cada parte e de cada um na Igreja, como a presença do todo em cada parte⁸¹, mas sem o horizonte local que se observa na Teologia ortodoxa. Por tanto, trata-se de uma mesma ideia de catolicidade enquanto plenitude e presença do todo em cada parte que é vista em contextos diferentes: da Igreja local ou da Igreja universal.

VII. Balanço duma ideia de catolicidade

A influência ortodoxa contribuiu para uma compreensão da catolicidade que mostrava, claramente, o seu carácter dogmático e a sua relação com o mistério da Igreja. Na Teologia católica passámos, de facto, de uma compreensão da catolicidade como realidade prevalentemente quantitativa e externa, a um conceito que reflecte a bipolaridade da Igreja numa óptica prevalentemente qualitativa e misteriosa. Abandonou-se o enquadramento apologético e assumiu-se uma perspectiva dogmática; da catolicidade como categoria abstracta, que significava principalmente “universalidade”, passámos para uma ideia de “plenitude” (pleroma). Neste percurso, a *sobornost'* recebeu dois conceitos distintos, sendo traduzida como “colegialidade” (através deste termo chegou à Teologia do episcopado e

⁸¹ «Mais la catholicité n'est pas, dans l'Église, quelque chose d'extérieur, le résultat d'une entreprise réussie, une simple somme quantitative. C'est une qualité intime, possédée par chaque partie et même par chaque fidèle, autant que par le tout. C'est la qualité en vertu de laquelle le tout est présent à chacune des parties, que, elles-mêmes, ont rapport au tout et rapport les unes aux autres. Ce n'est pas seulement la grande Église qui est catholique parce qu'universelle en extension, c'est moi, c'est chacun d'entre nous», Y.-M. CONGAR, *Sainte Église*, Paris 1963, p. 126 (de uma conferência de 1961); note-se a semelhança com *Corps* (p. 27) e *Catholicity* (pp. 41s), de Florovsky.

ao Concílio Vaticano II⁸²) e também como “catolicidade” (no sentido de comunhão, que se manifestou em vários aspectos, já indicados na introdução deste trabalho).

Khomiakov, e os eslavófilos que o seguiram de perto, consideravam que a *sobornost'* era a síntese superadora da Igreja Ortodoxa, onde se dava a unidade na liberdade e no amor, em oposição ao protestantismo, no qual havia liberdade sem unidade, e ao catolicismo, no qual havia unidade sem liberdade. O papel da hierarquia esfumava-se face à *sobornost'* eclesial.

A *sobornost'* que chegou ao ocidente através dos teólogos russos exilados, conservou o seu cunho eslavófilo e a sua dimensão cultural russa. A vida comunitária dos povos eslavos era proposta como a realização natural da *sobornost'* e, portanto, um contributo da cultura russa à Teologia. No caso de Bulgakov, a *sobornost'* situa-se dentro do sistema sofianico, adquirindo uma base mais cristológica e suavizando os tons antiocidentais do eslavofilismo. Em Florovsky, e em toda a corrente neopatristica que se lhe seguiu, pôde-se apreciar uma recepção de tudo aquilo que, em Khomiakov, se aproximava dos Padres. Por isso, a *sobornost'* foi traduzida por catolicidade segundo os Padres, não sendo necessário nomear com uma palavra russa o que era de sempre e de todos. Além de mudar o termo utilizado, purificou-o de elementos alheios à tradição, integrando na catolicidade da Igreja a função da hierarquia sem o desequilíbrio que observamos nos seguidores do eslavofilismo. Por essa razão, a ideia de catolicidade apresentada por Florovsky foi bem recebida pelos autores católicos⁸³.

De um modo geral, há defensores da catolicidade qualitativa ou da quantitativa entre os ortodoxos de entre-guerras, mas a renovação teológica e a influência do eslavofilismo levaram a uma insistência cada vez maior na dimensão interior da catolicidade. Em certos casos, a insistência é fruto do medo a tomar a catolicidade exterior

⁸² Cfr. O. ROUSSEAU, o. cit., pp.133s.

⁸³ Comentando *Catholicity*, Gordillo dizia «qui non sine arte proponit conceptum sobornosti a khomiakovianis traditum, illum simul mitigans et concilians cum visibili et hierarchica Ecclesiae constitutione», em *OrChrP/OCP* 1 (1935) 521. No entanto, seria precipitado ler este comentário inserido-o dentro do paradigma eclesiológico comunitário.

como tudo o que há a dizer acerca da catolicidade da Igreja, como é o caso de Florovsky.

Portanto, também se aprecia uma evolução no pensamento ortodoxo, visto que a ideia de catolicidade perdeu —pelo menos em alguns dos seus representantes— a sua aura antiocidental e anti-hierárquica, passando a uma visão mais serena e patrística. Florovsky foi um dos que contribuiu para a mudança deste panorama⁸⁴. Podemos afirmar, com Le Guillou, que a doutrina de Florovsky é uma espécie de introdução ao espírito do Concílio Vaticano II⁸⁵.

A catolicidade, como capacidade que a Igreja tem de integrar em si mesma a diversidade humana (cultural, etc.) e como recapitulação de tudo em Cristo, foi um dos aspectos aos quais a teologia católica prestou mais atenção. Neste seu aspecto particular, descobrimos que os ortodoxos acentuam aspectos diferentes, que servirão de corolário final deste estudo. Bulgakov, através da sua doutrina sofiânica, encontra a base dogmática para exprimir a realização da “unimultiplicidade” da criação, devido à “raiz divina” que está em todas as coisas e as faz tender —no tempo da Igreja peregrina— para essa unidade de tudo em Deus. A *sobornost'* seria, então, a realização da Igreja enquanto unidade da humanidade, e um aspecto central do projecto sapiencial divino. É a expressão eclesial da unimultiplicidade que já se deu em Cristo e cresce até à sua perfeita realização na recapitulação final. Em Florovsky, a catolicidade refere-se principalmente, à união de toda a humanidade em Cristo. A integração das realidades humanas na Igreja faz-se através de uma transfiguração, da qual se sublinha o carácter de “novidade” relativamente à criação.

Na Teologia católica, até ao Concílio Vaticano II, era frequente considerar a Teologia ortodoxa como um todo unitário. Alguns viram que não era possível incluir num mesmo grupo todos os eslavófilos e o movimento neopatrístico. Este segundo passo deu-se na década anterior ao Concílio e era um facto pacífico já nos anos

⁸⁴ Y.-N. LELOUVIER, *Perspectives russes sur l'Église. Un théologien contemporain: Georges Florovsky*, Paris 1968, p. 45.

⁸⁵ M.-J. LE GUILLOU, *Préface*, em Y.-N. LELOUVIER, cit., pp. 10s.

setenta. Só há pouco se descobriu que não entram dentro desta classificação os sofíólogos: Florensky (†1937), Bulgakov (†1944), e Zander (†1964). Estes são alguns dos passos que a Teologia católica deu, ao longo do século XX, para aprofundar no conhecimento da Teologia ortodoxa russa.

Conclusão

Vimos que Florovsky responde a Congar mantendo o acento na dimensão qualitativa da catolicidade porque queria responder a vários teólogos ortodoxos que seguiam uma visão nitidamente quantitativa. Também pudemos apreciar o esforço de Congar para traduzir a *sobornost'*, procurando que os católicos não a lessem dentro do paradigma da *societas inaequalis*. Há que concluir que —nos encontros ecuménicos— os frutos não se apreciam só pelas influências directas de uns nos outros. O público ao qual se dirige cada teólogo que beneficiou destas experiências tem de ser considerado, para avaliar melhor o que cada teólogo recebeu e a arte com que o comunicou entre os seus. Além disso, cada um (católicos e ortodoxos) tem diante de si uma problemática e uma história diferente.

É, portanto, difícil explicar o percurso teológico da “catolicidade da Igreja” até ao Concílio Vaticano II como uma influência linear da corrente eslavófila na Teologia católica. O contrário também não se verifica (principalmente por causa do carácter mais disperso da Teologia ortodoxa quando comparada com a Teologia católica, anterior ao Concílio Vaticano II). Seria mais correcto dizer que a Teologia católica e a ortodoxa seguiram percursos paralelos e que os seus encontros supuseram revisões e novos desafios para seguir em diante e mais próximas. O caso da catolicidade da Igreja é um exemplo disso.

Abstract

While comparing the ways in which "the catholicity of the Church" was presented in catholic theology during the last 150 years, we notice that some changes took place. This article studies the role of Russia's *sobornost'* in the movement towards a more *mysterical* vision of the Church's catholicity. In order to measure the influence of the Russian idea of *sobornost'* in catholic thought, some features were considered; not least among them, the way catholic thought provided nuance to the orthodox understanding of the Western theology of catholicity. Until Vatican II, we can speak of mutual influences and reception. This reception, however, is to be understood as importing the other's ideas into one's own context and history in accord with one's own challenges. We conclude that ecumenical dialogue has produced deeper theological understanding of the Church's catholicity for both catholics and orthodox.

Quando comparamos os modos em que a teologia católica viu a "catholicidade da Igreja" durante os últimos 150 anos, apercebemo-nos de algumas mudanças. Este artigo estuda o papel da *sobornost'* russa no movimento que levou a uma ideia mais mística da catholicidade da Igreja. Para nos apercebermos melhor do eco dessa ideia russa no pensamento católico, consideram-se várias características, entre as quais não se pode esquecer o modo em que o pensamento católico influenciou o modo em que alguns teólogos ortodoxos viam o pensamento ocidental sobre a catholicidade. Até ao Vaticano II podemos falar de influências mútuas e recepção. No entanto, esta última deve ser entendida como a importação das ideias do outro no contexto e na história próprios, e conjugada na linha dos desafios próprios. Concluimos que o diálogo ecuménico produziu uma compreensão mais profunda da catholicidade da Igreja tanto no pensamento teológico católico como no ortodoxo.

LA CLONAZIONE UMANA: LIMITI ETICI

Ignacio CARRASCO DE PAULA

Sommario: I. Introduzione - II. Veri e falsi argomenti - III. La questione etica delle conseguenze - IV. Gli scopi perseguiti - V. Il disordine intrinseco della clonazione - VI. Il clone: un figlio che non lo è.

I. Introduzione

Il termine clonazione si usa per definire due procedimenti biotecnologici ben diversi. Da una parte esso indica quella che si chiama anche *fissione gemellare* o divisione di una morula in due o più unità¹; dall'altra indica il *trasferimento del nucleo* di una cellula somatica ad un ovocito. Le presenti riflessioni riguarderanno quasi esclusivamente questo secondo procedimento. Il primo ha una caratterizzazione etica inequivocabile poiché equivale a ciò che potremmo considerare, con una precisione non priva di una certa crudeltà, una sorta di vivisezione embrionale realizzata con premeditazione. Uno dei primi esiti del dibattito sulla realizzazione di cloni o duplicati umani è stata la distinzione tra clonazione con finalità di procreazione e clonazione terapeutica. Non si tratta di una distinzione scientifica, ma morale. In effetti il procedimento tecnico seguito è esattamente lo stesso in entrambi i casi. Ciò che cambia è l'obiettivo perseguito — o, per meglio dire, la finalità dell'azione. In

¹ Le si dà anche il nome di dissociazione embrionale.

un caso si deciderebbe di ricorrere alla clonazione per cercare di ottenere duplicati genetici. Nell'altro, la produzione del clone rappresenterebbe soltanto una tappa intermedia, finalizzata all'ottenimento di materiale biologico — cellule, tessuti, ecc. — adatto allo studio e/o alla cura di alcune malattie. Prescindendo dalle sottigliezze linguistiche, appare ovvio che questo secondo procedimento, qualora fosse messo in pratica, meriterebbe lo stesso giudizio negativo della produzione di embrioni a fini sperimentali. Non esiste fine che possa giustificare la “cosificazione” di un essere umano. La clonazione terapeutica — intesa nei termini suindicati — aggiunge inoltre una circostanza infausta, il congetturare la creazione di creature subumane, o addirittura di veri e propri mostri, senza altro destino che quello di costituire una riserva di materiale trapiantabile². Penso che quanto abbiamo detto su questo tema sia sufficiente dal punto di vista etico. Da questo momento in poi mi limiterò quindi al problema della *clonazione con finalità procreativa*³. Ciò che ho appena precisato, in queste due osservazioni preliminari, non esclude che la clonazione meriti in se stessa — cioè come tecnica di ingegneria genetica — un giudizio etico positivo. Questo concetto deve essere sempre molto chiaro. Siamo di fronte a un'innegabile conquista scientifica che ha innanzi tutto aperto la strada alla ricerca in un campo delicatissimo, ma fondamentale. Si sta ad esempio dando una risposta — anche se parziale — alla legittima domanda sulla possibilità di ricostruire o riprogrammare il DNA delle cellule differenziate. La tecnica della clonazione ci offre uno strumento avanzato⁴, eticamente accettabile, sebbene possa prestarsi ad un uso improprio. Vale qui il principio *abusum non tollit usum*. Questo non vuol dire che l'applicazione al mondo vegetale o animale sia priva di

² Il tema è divenuto attuale a proposito dell'ottenimento di cellule madre di origine embrionale. Tuttavia i dati più recenti (si vedano C. SIMERLY ET AL., *Molecular Correlates of Primate Nuclear Transfer Failures*, *Science* 3000, 297 [2003], e K. CAMPBELL, *Epigenetics and nuclear transfer*, *The Lancet* 361, 1239 [2003]) dimostrano che il trasferimento di un nucleo non consente di ottenere cellule madre.

³ È quella che predomina nell'immaginario dei letterati.

⁴ Si può ipotizzare la creazione di animali produttori di proteine umane (insulina, fattore di accrescimento, di coagulazione, ecc.).

regole morali. Sarà sempre necessario rispettare alcuni principi di base, come la considerazione dovuta agli animali ed il rispetto della biodiversità⁵. Naturalmente la precedente valutazione preliminare positiva non si può estendere *tout court* alla clonazione degli esseri umani. La vita si trasmette attraverso un processo biologico, e come tale tecnologicamente manipolabile. Ma la vita umana è anche l'esito di un comportamento morale, libero e responsabile, e, in quanto tale, caratteristico dell'*homo sapiens*. Ne deriva che l'uso di mezzi o metodi che escludano il gesto procreativo specificamente umano non può essere trasferito all'uomo, anche quando questi metodi siano leciti e siano raccomandabili per trasmettere la vita delle piante e degli animali. D'altro canto, una prospettiva autenticamente antropologica non può dimenticare che la vita dell'uomo significa esistenza personale. Non si può considerare dunque tra le cose di cui si può disporre. Non può essere assoggettata a decisioni arbitrarie. È, in sostanza, una realtà protetta (sacra) sempre meritevole di un rispetto incondizionato. La teologia cristiana ricorda inoltre che, nella sua stessa origine, ogni vita umana implica direttamente l'azione creatrice di Dio. L'uomo, dicevano i Padri greci, è *plasmatos* divino.

È certo che la percezione della preziosità della vita umana, soprattutto nella sua dimensione singolare e non solo collettiva — l'umanità —, sembra entrata in crisi nella cultura postmoderna. Per questo, forse, la Chiesa, soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II, non smette di ripetere che l'uomo è l'unico essere che Dio ha amato per se stesso⁶. Neanche il suo Creatore si permette di strumentalizzarlo. Questo punto è decisivo. Perché se l'uomo non fosse altro che un animale straordinariamente evoluto, un magnifico campione del regno degli esseri viventi, allora sì che la valutazione etica potrebbe ridursi a misure di garanzie e benefici. Fortunatamente, l'uomo è una persona, è di gran lunga più di quanto il suo *curriculum* prometta.

⁵ Su questo punto, si veda l'eccellente articolo di A. SERRA, *La clonazione umana in prospettiva "sapienziale"*, «La Civiltà Cattolica», I (1998), 329-339.

⁶ Si veda la Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 24.

Queste riflessioni, naturalmente, dipendono e rimandano alla lettura giudeocristiana del primo capitolo della Genesi: l'uomo è creato a immagine e somiglianza divina, costituito signore responsabile di un cosmo senza frontiere, dove Dio in persona ha fissato i limiti — l'idea delle riserve naturali è riconducibile allo stesso Eden — alla intraprendenza e alla fantasia della Sua creatura preferita.

II. Veri e falsi argomenti

Sgombrato il campo da queste quattro questioni preliminari, e concentrandoci adesso sul tema della clonazione procreativa, resta da stabilire il metodo. Intendo seguire un percorso a tappe o a cerchi concentrici: dalla periferia al centro del problema morale, dal meno al più, dalle ragioni che mi sembrano contingenti, a quelle che ritengo eticamente essenziali e decisive. Anche se in questo modo lascerò da parte una serie di argomenti ben recepiti in altre sedi, e senza dubbio allettanti, ma che ritengo inadeguati. La morale si misura con beni e mali reali, esistenti, direi quasi palpabili. La morale mal si accorda con le fantasie: la lasciano indifferente. È questo, ad esempio, il caso delle obiezioni che si basano:

- a) sul panorama letterario di un universo pieno di *robot*, umanoidi o schiavi subumani. Si diffonde il panico di fronte alla creazione di una casta indefinibile di creature sottomesse e manipolabili;
- b) sul non meno fantasioso mondo di duplicati, controfigure, sostituti genetici ecc., nel quale nessuno saprebbe più "chi è chi", e nel quale espressioni come "essere se stesso" non avrebbero significato;
- c) sulla possibilità che si istituiscano fattorie di corpi umani, di androidi fabbricati in serie e trasformati in merce valutabile in base ad interessi di basso profilo economico.

Forse queste obiezioni non sono del tutto prive di fondamento. Ma sicuramente non sono decisive. In realtà non riguardano propriamente la clonazione, ma un uso illecito e perverso di essa. Inoltre una critica polarizzata sui possibili eccessi, può nascondere una certa povertà o fragilità argomentativa.

Un problema più serio, sebbene non specifico della genetica, è quello dei limiti della ricerca scientifica. O, come alcuni sostengono, la necessità di fermare l'arroganza irresponsabile di alcuni scienziati. Nel campo della clonazione, tuttavia, sarebbe più giusto riconoscere che la comunità scientifica si sta muovendo con cautela e sotto costanti inviti alla prudenza. Resta sempre aperta la possibilità dell'"apprendista mago" che "faccia del suo mantello un saio". Ma questa sarebbe un'altra storia. Ricordiamo il noto detto sulla differenza che c'è tra Dio e un medico: Dio sa di non essere medico.

III. La questione etica delle conseguenze

Alla "periferia" etica della clonazione troviamo una serie di conseguenze negative o di effetti collaterali indesiderati. Ad esempio:

- 1) *il rischio elevatissimo* che gli esemplari generati attraverso la clonazione siano portatori *di serie anomalie genetiche*. È una conseguenza ampiamente dimostrata dalla sperimentazione sugli animali;
- 2) *la clonazione esige per definizione una prassi selettiva*. Il trasferimento di un nucleo persegue alcuni obiettivi precisi: produrre un duplicato del signor Rossi e soltanto del signor Rossi. È pertanto obbligatorio selezionare quel nucleo che si suppone più efficace, quello, cioè, che si spera produca la copia migliore di Rossi. La copia più fedele di questo individuo adulto, e non di un altro. Questo si chiama "eugenismo";
- 3) infine, l'eventualità di *effetti dannosi che solo in futuro appariranno evidenti*. Ne è un esempio la vecchia polemica sul possibile invecchiamento precoce dei cloni, come conseguenza dell'accorciamento dei telomeri. Sembra che tale effetto non sia sicuro, ma giustifica il timore che la clonazione possa riservare spiacevoli sorprese per il futuro.

Le obiezioni che ho appena esposto hanno sufficientemente peso per far riconoscere che, oggi come oggi, la clonazione umana è decisamente inaccettabile. In realtà le dichiarazioni ufficiali degli

organismi internazionali e nazionali — a livello politico, giuridico, scientifico, ecc. — rivelano, su questo punto, un consenso unanime⁷. Oggi come oggi... Il predominante giudizio di condanna è “condizionato”. Che diremo se la scienza riuscirà ad eliminare, o almeno a ridurre entro limiti ragionevoli tutti questi inconvenienti? Bisogna quindi esaminare il significato stesso della clonazione procreativa — ciò che io definisco “l’argomento antropologico” — indipendentemente dagli effetti collaterali attualmente inevitabili.

IV. Gli scopi perseguiti

A questo punto, nella tappa intermedia del nostro percorso metodologico, ci accostiamo all’analisi degli scopi. Perché o a che scopo clonare un essere umano? Gli obiettivi perseguiti dai procedimenti della procreazione assistita non possono essere trasferiti alla clonazione. La produzione di un clone non ha niente a che vedere con la cura della sterilità, non si presta ad essere presa come *ultima ratio* per soddisfare un legittimo desiderio di paternità/maternità, o ancor meno come un mezzo per concepire ad ogni costo. Per questi scopi la medicina propone tecniche più accessibili ed efficaci. I casi in cui il ricorso alla clonazione non avrebbe alternative sono rarissimi e tali da fare di per sé comprendere la stravaganza e la deviazione morale di questa “soluzione”. Ad esempio, attraverso la clonazione, una coppia di donne omosessuali potrebbe ottenere immagini genetiche duplicate di se stessa. Si possono anche ipotizzare situazioni meno aberranti. Si possono ricondurre a queste due:

1. la pretesa di soddisfare un desiderio forte, irrefrenabile (una voglia, un capriccio) di dar vita a un duplicato di se stesso;

⁷ Si vedano la *risoluzione* del Parlamento Europeo del 12.III.1997; la *Réponse au Président de la République au sujet du clonage reproductif*, emendata il 22.IV.1997 dal Comité Consultatif national d’éthique pour les sciences de la Vie et de la Santé (Francia); le *raccomandazioni* del luglio 1997 della President’s Commission Issues Cloning (USA); il documento *La clonazione*, pubblicato nel 1998 dal Comitato Nazionale per la Bioetica (Italia). Già il 22.II.1987 la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò una istruzione (*Donum Vitae*) in cui si rifiuta esplicitamente il ricorso alla clonazione umana come strumento di procreazione.

2. il progetto di creare un successore di una persona venuta a mancare, ad esempio, un padre, una madre, un figlio, un *leader* politico, un genio, uno sportivo, ecc.

La storia recente, nel campo dell'investigazione biotecnologica, permette di supporre che non sarebbe impossibile trovare mandanti o esecutori per una di queste due eventualità, una volta che si fosse perfezionata una tecnica che in questo momento appare impraticabile. Baldassarre Castiglione sosteneva che «quando uno può tutto quello che vuole, si corre il gran rischio che voglia ciò che non deve volere». Una persona deve essere amata per ciò che è in se stessa, non per quello che significa per un altro. Le copie, i duplicati, i ritratti valgono per quello che rappresentano. Il clone è l'antitesi della dignità, del valore unico dell'essere personale. La clonazione deve essere denunciata come un sofisticato strumento dell'egoismo umano: un innamoramento di se stesso e dei propri sentimenti frustrati, che giunge all'estremo di porre nell'interdetto la personalità stessa del nuovo essere chiamato all'esistenza⁸.

V. Il disordine intrinseco della clonazione

Abbiamo appena formulato una sentenza dura e con ogni probabilità inappellabile. Ciò nonostante, una comprensione completa del problema morale della clonazione umana richiede di andare al di là delle circostanze negative e dei fini disonesti. Bisogna esaminare — lo ricordavamo poco fa — il significato stesso o la natura di una azione che si servisse di questa tecnica di ingegneria genetica. Si deve risalire il fenomeno biologico, fino ad afferrare il contenuto antropologico. La morale non si occupa né del bene fisico, né del bene metafisico: il suo è il bene umano, il bene che consente all'uomo di essere pienamente uomo, sebbene l'uomo non sia materialmente obbligato ad agire contro la sua volontà. Bisogna porsi pertanto in una prospettiva antropologica nel senso più pieno del termine.

⁸ Si potrebbe parlare anche di accanimento procreativo.

Alla clonazione umana potremmo riconoscere — come alle altre tecniche di riproduzione assistita — la possibilità di produrre autentici esseri umani, o, almeno, organismi biologicamente perfetti⁹. Quello che mettiamo in discussione è l'“umanità” di un procedimento di ingegneria genetica che creerebbe individui mutilati o privati di alcune dimensioni proprie dell'essere umano. Individui privati, già dal momento in cui fossero concepiti, di una parte inalienabile del loro valore e della loro preziosità. Esseri umani spogliati della pienezza della loro dignità di persone. Dignità non significa altro che il valore, la preziosità propria ed esclusiva della persona. Se riusciremo a dimostrare questa tesi, avremo contemporaneamente provato che la clonazione procreativa applicata all'essere umano è intrinsecamente disordinata, pertanto illecita *semper et pro semper*, per quanto si possa affinare la tecnica, si possano correggere gli effetti indesiderati, o si possano “purificare” le intenzioni.

L'effetto “disumanizzante” della produzione di duplicati umani si manifesta in almeno tre aspetti costitutivi del modo di essere *homo sapiens*:

1. In primo luogo, la clonazione violerebbe il principio assiologico secondo cui la persona non può mai essere trattata come un mezzo, ma soltanto come un fine. Un duplicato ha per definizione un carattere strumentale e servile. Non è accettato per se stesso, per quello che è in sé, ma per le proprietà che ha o per i risultati che garantisce. D'altro canto, queste proprietà e questa efficienza sarebbero state programmate arbitrariamente da altri. Perciò, per un clone, “essere se stesso” non potrebbe avere che un significato parziale e limitato. Ricordiamo inoltre che la principale caratteristica del modo di essere personale è il non essere manipolato dagli altri e il decidere da sé per se stessi. È questo che san Tommaso intendeva quando parlava dell'uomo come *dominus sui*. Il clone che nascesse come frutto della manipolazione tecnologica sarebbe offeso *ab initio* in un aspetto essenziale della sua struttura ontologica.

⁹ Ricordiamo che stiamo parlando di cose futuribili, ancora da dimostrare.

2. In secondo luogo, la clonazione ignorerebbe il diritto ad una propria ed esclusiva identità, tipica dell'*homo sapiens*. Il clone sarebbe senza dubbio un individuo distinto dal clonato, ma la sua identità sarebbe misurata dall'adulto di cui è copia¹⁰. Possiamo immaginare la psicologia di un clonato che, scoprendo di essere la "fotocopia biologica" di un altro, giunge a percepire che l'autenticità del suo essere è stata soffocata, che è stata annullata la libertà di rivelarsi a se stesso e di sorprendersi o ammirarsi come esistenza unica e irripetibile. Il clonato sarebbe, al tempo stesso, originale e copia. Una sorta di *déjà vu* personificato. In questo contesto si collocherebbe la privazione di un diritto fondamentale, quello che Jonas chiama *il diritto a non sapere* (di se stesso). Si può parlare di diritto perché si tratta di una condizione indispensabile per un essere la cui esistenza si fonda sulla libertà. La clonazione violerebbe in anticipo il diritto di tutta persona di trovare la propria strada e di essere una "sorpresa" — una novità — per se stessa e per gli altri.
3. In terzo luogo, la clonazione procreativa non rispetterebbe il diritto di essere generato con dignità, in un modo, cioè, umanamente valido, come accade nell'incontro interpersonale basato sulla donazione esclusiva e incondizionata di sé, che trasforma i coniugi in genitori. La generazione naturale possiede in se stessa una nobiltà e una bellezza che sono fuori della portata di qualsiasi procedimento tecnologico. Questi sono strumenti, tecniche, suscettibili di un uso morale. Ma non sono comportamenti in se stessi morali. La clonazione, dunque, erediterebbe e acutizzerebbe i limiti di quelle tecniche di procreazione assistita che di per sé soppiantano l'amore coniugale, e riconoscono ad esso soltanto un ruolo accessorio¹¹. Quando diciamo che l'amore coniugale è l'unico contesto moralmente accettabile per il concepimento di un essere umano, affermiamo che ogni figlio ha il diritto

¹⁰ Questo argomento è stato trattato soprattutto dal filosofo H. Jonas.

¹¹ Sin da Pio XII il Magistero pontificio rifiuta qualunque intervento medico che si proponga come sostitutivo dell'atto coniugale (inteso, questo, come atto morale e non semplicemente fisico). Conferma invece la liceità dei procedimenti che aiutano l'atto coniugale ad essere fecondo.

di sentirsi vincolato ai suoi genitori perché è stato un atto personale di entrambi ciò che gli ha dato la vita¹².

VI. Il clone: un figlio che non lo è

Gli argomenti che abbiamo esposto confermano ciò che già l'istinto morale permette a chiunque di percepire, senza bisogno che sia uno specialista della materia. La riflessione morale è importante non soltanto per tracciare il confine tra il lecito e l'illecito, ma anche e soprattutto per spiegare il perché. Nel caso della clonazione procreativa, nel rivelare le ragioni contrarie, ci si offre un riferimento affidabile del suo disordine intrinseco. *Tre diritti sono violati in modo inappellabile: il diritto di essere rispettato per se stesso* (e non per un altro); *il diritto di vivere "se stesso"* (e non ciò che è o è stato un altro); *il diritto di essere concepito dai propri genitori* (e non prodotto o manipolato da terzi). Ciò nonostante, possiamo ancora aggiungere una ulteriore considerazione. Malgrado tutto ciò che abbiamo detto, è possibile che un giorno dovremo lamentare la produzione di esseri umani per clonazione. Ciò che è certo è che, attraverso questo mezzo, non potranno mai essere creati né figli, né genitori, a meno che non parliamo in senso analogico, come accade ad esempio con l'adozione. Filiazione e paternità presuppongono qualcosa di più che condividere un patrimonio genetico. Nell'era prebiotecnologica un'affermazione del genere non avrebbe senso. Ora sappiamo che domani, forse, due o più individui condivideranno un identico genoma, senza che fra loro vi sia una relazione personale. Figureranno — è da supporre — in documenti amministrativi. Saranno in relazione con uno stesso dottore, con uno stesso laboratorio, forse, con una stessa provetta... Ma niente di più. Tra loro non saranno genitori, né figli, né fratelli. Ci sarà qualcuno che offre un nucleo, qualcuno che realizzerà con abilità il trasferimento, qualcuno dotato di denaro che pagherà le spese... Tutti intelligenti. Tutti con sentimenti onesti. Forse ciechi di fronte alla frode che il gesto

¹² L'insegnamento della Chiesa e la teologia cattolica riconoscono nel matrimonio e nel suo legame indissolubile il solo ambito degno per la trasmissione della vita umana.

tecnologico consente di mascherare. Ciò che non ci sarà è una reale paternità, né filiazione, né fraternità.

Trattando gli aspetti morali della trasmissione della vita umana, non è giusto limitarsi esclusivamente ai mezzi e ai risultati, dimenticando ciò che potremmo definire *la qualità o la categoria antropologica* dei protagonisti del dramma. Nell'ultimo atto, la parte principale della vittima, come abbiamo visto, sarebbe quella del nuovo essere clonato. Ma nel primo atto riguarderebbe — probabilmente anche come vittime incoscienti — coloro che pretendessero di assumere il ruolo di genitori, per aver fornito il nucleo di una cellula. La paternità non si acquista ad un prezzo così basso. Il solo intento di concludere un simile affare denuncia una totale ignoranza della differenza che c'è tra un vero padre e un succedaneo.

La paternità è una vocazione e una missione ordinata ad amare (più in là di se stesso) e ad essere corrisposto (più in là di se stesso). La paternità esclude dal principio il ricorso alla clonazione procreativa, nella misura in cui essa farebbe ripiegare l'amore su se stesso e rifiuterebbe la corrispondenza — l'eco — di qualcuno che non fosse se stesso. Questo punto è importante perché la categoria *relazione* tra esseri personali presuppone sempre questa polarità dinamica ben espressa dal termine corrispondenza o, in latino, *ad invicem*. Al contrario, la clonazione di per sé implica l'esclusione di una reale comunicazione interpersonale. La scelta premeditata di un duplicato esclude sia la donazione di me ad un altro distinto da me stesso, sia la ricezione in me di un altro che sia diverso da me stesso¹³.

I limiti di spazio imposti a questa breve nota mi hanno costretto ad esporre le mie riflessioni in modo spesso troppo conciso. Mi sia consentito di concludere con un'ultima osservazione, che vuol essere un semplice suggerimento. Giovanni Paolo II è solito collocare il futuro dei problemi fondamentali riguardanti la vita umana nel contesto di quella che egli chiama *la civiltà dell'amore*. Con questa impostazione non pretende di aprire una facile breccia nei sentimenti umanitari di tutti. Piuttosto, essa nasce dalla

¹³ È ovvio che si potrebbe parlare di una struttura vitale o psicologica di tipo narcisista. Ma, soffermandoci su questo aspetto, ci porteremmo troppo lontano.

consapevolezza che, dove la vita si fa problema vi è un vuoto d'amore. E, ancora più grave, dalla consapevolezza che talvolta il non amare manifesta il rifiuto di essere amato. Forse per questo è così difficile comprendere perché soltanto la relazione tra le persone può fondarsi su un amore che sia dono corrisposto di sé. Vorrei che le mie riflessioni sulla clonazione procreativa servissero anche a comprendere l'importanza di costruire una civiltà di e per persone che amano. In caso contrario dovremmo dare ragione a quanti temono che il nostro mondo finisce col trasformarsi in uno squalido museo di cose e di oggetti. Io non lo credo: l'immagine di Dio giunge ad elevare l'uomo oltre se stesso.

Abstract

Questo contributo si propone di analizzare la clonazione a scopi procreativi da un punto di vista etico. Si segue una metodologia circolare nell'intento di mostrare il diverso spessore etico che avrebbero le varie argomentazioni solitamente presentate contro la cosiddetta clonazione riproduttiva. L'analisi antropologica della questione porta alla conclusione che il tentativo della clonazione umana sarà sempre un atto moralmente disordinato, perché attenta ai diritti dell'individuo di essere rispettato per se stesso, di vivere "se stesso", e di essere concepito dai propri genitori. Siccome questi attentati sono intrinseci alla clonazione, il giudizio negativo continuerà ad essere valido anche nel caso che si riuscissero a limitare i problemi tecnici che attualmente presenta la ricerca sugli animali.

This contribution has the aim of analyzing the procreative-purposes clonation by an ethic point of view. We follow a circular methodology in order to show the ethic relevance in each of the various arguments, usually presented against the so-called reproductive clonation. The anthropological analysis of this question arrives to the conclusion that human cloning will always be a morally disorderly act, because it violates the rights of the individual: to be respected in himself, to live "himself", to be conceived by his own parents. As these attempts are inherent to cloning, the negative judgement will continue to be valid also in case that the technical problems, which research on animals presents, will be bounded.

DIMENSIONI UNIVERSALE E PARTICOLARE DEL PRESBITERATO (PROSPETTIVA TEOLOGICA, SPIRITUALE E PASTORALE)

Philip GOYRET

Sommario: I. *Introduzione* - II. *“Relazionalità” del sacerdozio ministeriale* - III. *La bidimensionalità della Chiesa*: 1. La Chiesa universale. 2. La Chiesa particolare. 3. Interrelazione - IV. *Carattere di servizio, carattere personale e carattere collegiale dell'ordine* - V. *Dimensione universale del sacerdozio*: 1. Fondamenti dottrinali. 2. Conseguenze in ambito ministeriale, disciplinare e personale - VI. *Dimensione particolare del sacerdozio ministeriale*: 1. Rapporto con il vescovo. 2. Rapporto con il presbiterio. 3. Rapporto con i fedeli.

I. Introduzione

Una conseguenza dell'odierna frammentazione della scienza — che dall'ambito profano si è riversata su quello sacro — è l'isolamento che talvolta si verifica nella teologia dogmatica rispetto alla spiritualità e alla pastorale. Ciò diventa particolarmente riduttivo nel caso dello studio del sacerdozio ministeriale, dato il suo carattere intrinsecamente esistenziale. Proprio per evitare questo rischio si parla (nel sottotitolo) di “prospettiva” (al singolare), perché non si tratta semplicemente di aggiungere un'appendice finale con considerazioni spirituali e pastorali, a modo di “consigli ascetici”, ma di ancorare saldamente questi aspetti sulla base dogmatica o, meglio ancora, di evidenziare i risvolti spirituali e pastorali della stessa verità dogmatica.

In queste pagine si intende seguire un'impostazione unitaria anche nello studio delle due nozioni menzionate nel titolo, considerando l'universalità e la particolarità del presbiterato come mere *dimensioni* di una stessa realtà, ed evidenziando la loro presenza contemporanea nell'intero agire presbiterale; ciò esclude, di conseguenza, l'esistenza di azioni "esclusivamente universali" o "esclusivamente particolari".

L'argomento trova un suo primo inquadramento all'interno della dinamica salvifica intercorrente fra Cristo e la sua Chiesa, che mette in rilievo il carattere intrinsecamente "relazionale" del presbiterato. È poi opportuno ricordare alcuni tratti generali di ecclesiologia, perché se il presbiterato esiste *in Ecclesia e per Ecclesiam*, tanti aspetti di questa si riverseranno sulla identità e sulla missione del sacerdozio. Da questo contesto emergono alcune caratteristiche fondamentali del presbiterato, che ci avviano finalmente al nostro argomento centrale.

II. "Relazionalità" del sacerdozio ministeriale

Giovanni Paolo II parla della «connotazione essenzialmente "relazionale" dell'identità del presbitero» in un contesto segnato dalla nozione di comunione: il sacerdozio scaturisce dalla comunione trinitaria ("dall'amore del Padre, dalla grazia di Gesù Cristo e dal dono dell'unità dello Spirito Santo"), agisce «inserito sacramentalmente nella comunione con il Vescovo e con gli altri presbiteri», in vista dell'edificazione della comunione ecclesiale («per servire il Popolo di Dio che è la Chiesa e attrarre tutti a Cristo»: PDV 12/3). Possiamo dire che la realtà comunione *a quo* del sacerdozio — la Trinità — e la realtà comunione *ad quem* — la Chiesa — chiedono che lo stesso sacerdozio sia anche configurato come realtà comunione: sia nel senso di agire all'interno di una comunione ministeriale, sia perché la relazionalità si trova in esso come componente essenziale della sua identità. Il sacerdozio, cioè, non si ripiega su se stesso; non si spiega se non in rapporto alla comunità.

Più in concreto, occorre ricordare che la funzione sacerdotale presuppone la comunità cristiana come comunità viva, animata dallo

Spirito Santo: una vita e uno Spirito che non nascono dalla Chiesa ma che le sono donati. Il cristiano non si auto-dona la comunione con Dio ma la riceve da Cristo. Questo implica che Cristo è presente *nel cristiano* come vita comunicata e, allo stesso tempo, si trova *di fronte al cristiano* come fonte o capo da cui scaturisce quella vita. Il sacerdozio ministeriale è inserito in questa dinamica di comunicazione dello Spirito come strumento del quale si serve il Signore della Chiesa per farsi presente in essa e comunicarle la sua vita. E perciò, a somiglianza di Cristo, il ministro si trova allo stesso tempo *nella Chiesa*, della quale forma parte, e *di fronte alla Chiesa* come rappresentante di Cristo, da cui la Chiesa riceve la vita¹.

Non si può quindi capire in maniera adeguata il sacerdozio ministeriale senza far riferimento sia a Cristo Capo e Signore, da cui procede la vita della Chiesa, sia alla Chiesa stessa che riceve quella vita divina; e questo non in modo complementare o, ancor meno, alternativo, ma in virtù di un unico movimento, giacché il sacerdote è appunto riferito a Cristo e alla Chiesa nel mutuo riferirsi di entrambi².

Da un punto di vista teologico-sacramentale, il riferimento del presbitero a Cristo consiste nel suo essere una «ripresentazione sacramentale di Cristo Capo e Pastore» (PDV 15), e nel rendere così visibile la sua presenza salvifica fra gli uomini. Questo fondamento cristologico segna in modo costitutivo la configurazione del sacerdozio cristiano. In queste pagine, però, ci interessa approfondire il fondamento ecclesiologico, anche esso costitutivo dell'identità presbiterale, sebbene non in modo prioritario. Più in concreto, le dimensioni particolare e universale del presbiterato derivano dal suo essere al servizio di una realtà — la Chiesa — che è contemporaneamente universale e particolare. Occorre dunque ricordare, anche se sinteticamente, che cosa intendiamo dire quando parliamo delle dimensioni particolare e universale della Chiesa.

¹ Cfr. A. ARANDA, *Sulla comunionalità sacerdotale*, in AnTh 13/2 (1999) 493.

² Cfr. *ibidem*, 494.

III. La bidimensionalità della Chiesa

La Chiesa considerata nella sua dimensione misterica — ossia, secondo la prospettiva essenziale dell'autocomunicazione di Dio agli uomini — è, rifacendoci alle parole di San Cipriano citate in LG 4, «un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»: è il mistero della comunione degli uomini con Dio e fra loro. Bisogna però aggiungere subito che la Chiesa esiste contemporaneamente come la *communio omnium fidelium* e come la *communio Ecclesiarum*. Fra queste due dimensioni (universale e particolare) intercorre un rapporto non paragonabile né a quello delle provincie rispetto allo stato (come distretti amministrativi), né a quello di una confederazione di unità indipendenti; fra le Chiese particolari, costituite «a immagine della Chiesa universale» (LG 23), e la medesima Chiesa universale esiste «un peculiare rapporto di “mutua interiorità”, perché in ogni Chiesa particolare è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (CN 9). Si tratta di un aspetto chiave dell'ecclesiologia, con conseguenze di non poco conto sul nostro argomento; occorre perciò un esame più attento di ciascuno dei due termini.

1. La Chiesa universale

La Chiesa nella sua universalità non va concepita come una “diocesi universale”, avente il Papa come suo capo; se le cose fossero così, le singole diocesi diventerebbero semplici “distretti amministrativi” e i loro vescovi vicari del Papa; ciò urta con la dottrina sulla Chiesa (cfr. LG 27/2). Meno ancora va identificata con la Chiesa di Roma, anche se il suo vescovo gode dell'universale *potestas iurisdictionis* su tutta la Chiesa.

Essa è invece «la Chiesa di Cristo, che nel Simbolo confessiamo una, santa, cattolica ed apostolica [...], vale a dire l'universale comunità dei discepoli del Signore» (CN 7). Non però una comunità amorfa, bensì una “comunità sacerdotale” a “struttura organica” (LG 11/1), che perciò non può prescindere dell'elemento ministeriale: la capitalità del collegio episcopale e, più in generale, il mini-

stero ordinato, da cui essa riceve la Parola e i sacramenti che la conformano come Corpo di Cristo. La Chiesa universale va dunque intesa come l'universale *communio fidelium* presieduta dal collegio episcopale.

La Lettera *Communio notio* usa questa nozione anche per parlare della «Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica (che) secondo i Padri precede la creazione» (CN 9/1); e della «Chiesa (che) si manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e ai dodici Apostoli» (CN 9/1). Occorre però tener presente che queste due ultime nozioni non corrispondono alla attuale fase storica della *Ecclesia in via*. Nella prima la Chiesa viene vista da un'angolatura *metastorica* ("precede la creazione"), mentre la seconda corrisponde esclusivamente al punto storico di partenza. La Chiesa di Gerusalemme nel giorno della Pentecoste, anche se presente in un luogo concreto e determinato, possiede tutti i tratti caratteristici della Chiesa universale: parla tutte le lingue, comprende l'intera *congregatio fidelium* e il collegio apostolico, e possiede tutto il "patrimonio genetico" della realtà che poi si estenderà al resto del mondo. La Chiesa era già cattolica nella Pentecoste.

In questa sede, però, ci interessa la prima nozione menzionata, quella valida nell'attuale momento storico, come *Ecclesia in via*. Essa, in vista del conseguimento della sua missione, «si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi» (CN 7). Tale presenza della Chiesa universale nei diversi luoghi non si realizza semplicemente come un insieme di parti disarticolate e incomplete che solo prese insieme costituirebbero la vera Chiesa, ma come la presenza piena del tutto nelle singole parti. Si può così affermare che «la Chiesa universale è perciò (anche) il Corpo delle Chiese, per cui è possibile applicare in modo analogico il concetto di comunione anche all'unione tra le Chiese particolari, ed intendere la Chiesa universale come una Comunione di Chiese» (CN 8). Poiché le singole Chiese realizzano — ciascuna in se stessa — ciò che si realizza nella Chiesa universale, ciascuna di esse possiede tutti gli elementi che costituiscono la Chiesa come tale, e contemporaneamente questi elementi la trascendono. L'idea della piena pre-

senza del tutto nelle singole parti è la cornice adeguata per una corretta comprensione teologica della Chiesa particolare.

2. *La Chiesa particolare*

Il Concilio parla in CD 11/1 della Chiesa particolare quando definisce la diocesi, che è il suo paradigma. Anche se a prima vista tale definizione potrebbe sembrare alquanto "circolare" (perché, presa alla lettera, la definizione contiene il definito), si tratta in realtà di uno dei testi conciliari di maggior portata ecclesiologica: «la diocesi è una porzione del popolo di Dio, che è affidata alle cure pastorali del vescovo coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da lui unita per mezzo del vangelo e della Eucaristia nello Spirito Santo, costituisca una chiesa particolare, nella quale è veramente presente e agisce la chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica».

Troviamo qui, in effetti, tutti gli elementi che conferiscono la piena ecclesialità ad una determinata realtà: una comunità di fedeli presieduta dall'elemento ministeriale, che, nell'informarla con il vangelo e l'eucaristia, la costituisce e la manifesta come "comunità sacerdotale" a "struttura organica". Nel contesto del nostro discorso interessa sottolineare l'espressione "in modo che..." del brano citato: al ministero si affida la cura del gregge affinché nella loro Chiesa sia veramente presente la Chiesa universale. Emerge già una prima conseguenza importante per il nostro argomento: è compito del ministero ordinato agire in seno alla Chiesa particolare con lo sguardo alzato verso la Chiesa universale, che funge da traguardo; un ministero esercitato in un modo "chiuso" fallisce proprio in uno dei suoi compiti fondamentali.

L'elemento ministeriale include sia il vescovo che il presbiterio. Anche se l'elemento sostanziale è il vescovo, l'"aiuto del presbiterio" è anche imprescindibile come elemento essenziale della Chiesa particolare e «per il retto assolvimento della missione apostolica affidata da Cristo» (PO 2): non sarebbe cioè pensabile una ipotetica Chiesa "esclusivamente episcopale", né in senso letterale, né come autoritarismo talmente esacerbato da prescindere di fatto dall'aiuto del pre-

sbiterio. D'altra parte, però, l'operatività del presbiterio è configurata come "aiuto", mentre solo quella del vescovo si conforma come capitalità. Perciò, neanche una ipotetica forma di governo puramente collegiale, in cui il vescovo conterebbe soltanto come una voce in più, sarebbe accettabile come configurazione dell'autorità della Chiesa particolare.

3. *Interrelazione*

Non interessa qui entrare nel dibattito sulla priorità dell'una sull'altra; occorre invece sottolineare il carattere unitario della Chiesa: parliamo di due *dimensioni* di un'unica realtà. Un atto esercitato nell'ambito di una di queste è anche esercitato sull'altra; edificare la Chiesa particolare è anche edificare la Chiesa universale. Vale anche per i presbiteri ciò che il Concilio afferma sui vescovi: «è una verità che, reggendo bene la propria Chiesa come porzione della Chiesa universale, contribuiscono essi stessi efficacemente al bene di tutto il corpo mistico» (LG 23/2). Riprendendo parole della *Communiois notio*, possiamo affermare che «ogni fedele, mediante la fede e il Battesimo, è inserito nella Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica. Non si appartiene alla Chiesa universale in modo mediato, attraverso l'appartenenza ad una Chiesa particolare, ma in modo immediato, anche se l'ingresso e la vita nella Chiesa universale si realizzano necessariamente in una particolare Chiesa. Nella prospettiva della Chiesa intesa come comunione, l'universale comunione dei fedeli e la comunione delle Chiese non sono dunque l'una conseguenza dell'altra, ma costituiscono la stessa realtà vista da prospettive diverse» (CN 10/1).

Non è difficile intravedere le ripercussioni di questa dottrina ecclesiologicala in ambito ministeriale, perché la predicazione e la celebrazione liturgica svolte dai presbiteri sono eventi sempre locali, ma riguardano beni (il Vangelo, i sacramenti) che sono comuni all'intera Chiesa universale³. Ci troviamo davanti ad una verità che

³ Cfr. A. MIRALLES, "Pascete il gregge di Dio". *Studi sul ministero ordinato*, Edusc, Roma 2002, 245.

sul piano esistenziale, nell'agire ministeriale, diventa anche un compito, come vedremo nelle pagine seguenti. Prima, però, conviene accennare alla coerenza dei tratti di ecclesiologia appena ricordati con alcuni aspetti basilari del sacerdozio.

IV. Carattere di servizio, carattere personale e carattere collegiale dell'ordine

Si tratta di tre aspetti derivanti dalla natura sacramentale dell'ordine (cfr. CCC 876-878), fra loro profondamente intrecciati. In vista del tema di cui ci stiamo occupando, in queste pagine affronteremo la collegialità alla fine (diversamente dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*), per rendere più agevole il collegamento con il discorso successivo.

«I ministri, infatti, in quanto dipendono interamente da Cristo, il quale conferisce missione e autorità, sono veramente “servi di Cristo”, ad immagine di lui che ha assunto liberamente per noi “la condizione di servo” (*Fil 2,7*). Poiché la parola e la grazia di cui sono i ministri non sono le loro, ma quelle di Cristo che le ha loro affidate per gli altri, essi si faranno liberamente servi di tutti» (CCC 876). È opportuno ricordare che, in questa prospettiva, il servizio come caratteristica del ministero supera non solo il livello ascetico, ma anche quello funzionale. Il ministro, cioè, non solo *deve* servire, non solo *esiste in vista* del servizio, ma *consiste* in un servizio: è una relazione strumentale con Cristo — l'essere “servi di Cristo” — che si riversa sui fedeli. Così, la “relazionalità” del presbiterato, di cui ci siamo già occupati sottolineando la sua essenzialità, è adesso ulteriormente specificata come servizio; la sua eventuale mancanza durante lo svolgimento del ministero diventerebbe, perciò, un tradimento alla sua stessa identità.

Se l'ordine sacro è conferito in vista del servizio agli altri, la personale santificazione del ministro non è il suo traguardo immediato. Esso va tuttavia esercitato in modo personale, poiché come ogni sacramento, l'ordine non è conferito ad una comunità, ma *ad personam*, e il suo esercizio non può non rispettare questa caratteristica essenziale del suo essere. Perciò la Chiesa non tralascia di ricordare

che «se i ministri di Cristo agiscono in comunione, agiscono però sempre anche in maniera personale. Ognuno è chiamato personalmente: “Tu seguimi” (Gv 21,22) per essere, nella missione comune, *testimone personale*, personalmente responsabile davanti a colui che conferisce la missione, agendo “in Sua persona” e per delle persone» (CCC 878). La questione ha la sua importanza anche a livello esistenziale, perché tutti gli aspetti comunionali del ministero implicano comunque delle decisioni personali del ministro, dalle quali egli non può sottrarsi. Lo si spinge inoltre a far sempre *proprie* le posizioni e le decisioni prese in comune con gli altri presbiteri, senza eludere la personale responsabilità.

Occorre ora soffermarci sull’aspetto comunionale del ministero, anche esso derivato dal sacramento ricevuto: «è proprio della natura sacramentale del ministero ecclesiale avere un *carattere collegiale*» (CCC 877). Si ricordi la presenza contemporanea delle dimensioni personale e collegiale nel ministero: della prima abbiamo appena parlato; la seconda deriva dal fatto che il ministero ricevuto non è solo la ripresentazione sacramentale di Cristo Capo e Pastore, ma anche «il sacramento del ministero apostolico» (CCC 1536), che è una realtà in se stessa collegiale.

Il ministero ordinato è dunque collegiale perché la realtà cui partecipa sacramentalmente è a sua volta collegiale. Occorre però calibrare bene la terminologia, perché a livello dell’intero ministero ordinato è più esatto parlare di dimensione *comunionale*, e così affermare la “radicale forma comunitaria” di cui parla la *Pastores dabo vobis*, sia a livello ontologico, sia come funzione che può essere svolta “solo come un’opera collettiva” (PDV 17/1). Si deve quindi parlare di un ministero di comunione non solo perché va esercitato a favore della comunione, ma anche perché è strutturato internamente come una comunione ministeriale. Tuttavia, la peculiare fisionomia di ciascuno dei gradi comporta una diversa modalità di comunione. Nel caso dei vescovi, la loro ordinazione in comunione gerarchica li costituisce contemporaneamente in membri del Collegio episcopale; perciò, l’ordine dei vescovi coincide con il collegio dei vescovi, e nel suo seno i vescovi agiscono collegialmente. Nel caso dei presbiteri, per la loro ordinazione sacramentale essi appar-

tengono all'*ordo presbyterorum* e sono «tra loro uniti da intima fraternità sacramentale» (PO 8/1), ma non costituiscono universalmente un unico collegio; come «saggi collaboratori dell'ordine episcopale» diventano, invece, «col loro vescovo un unico presbiterio» (LG 28/2), che non ha una struttura collegiale, come più avanti avremo occasione di mostrare. Infine, dal punto di vista teologico non esiste una realtà analoga al collegio o al presbiterio nel caso dei diaconi. L'*ordo diaconorum* sussiste nella Chiesa come prestazione ministeriale *singolare* di ciascuno dei diaconi al suo vescovo, ai presbiteri e ai fedeli, sempre comunque all'interno di una specifica "fraternità sacramentale" dei diaconi stessi e di un loro agire in comunione reciproca?

VI. Dimensione universale del sacerdozio

Parlare di dimensione universale del sacerdozio significa affermare che la sua missione è indirizzata a tutti gli uomini di tutti i tempi, senza nessuna discriminazione. Ci muoviamo così verso il rapporto del presbitero con la Chiesa universale, intesa questa come *Ecclesia in via*, in conformità con quanto è stato spiegato in precedenza.

1. *Fondamenti dottrinali*

Il fondamento teologico di questa verità si trova nella portata universale del sacerdozio di Cristo — di cui i presbiteri sono resi partecipi —, che «si dirige necessariamente a tutti i popoli e a tutti i tempi, né può subire limite alcuno di stirpe, nazione o età, come già veniva prefigurato in modo arcano con Melchisedek» (PO 10/1). Di Melchisedek, infatti, la Scrittura dice che era «senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita, fatto simile al Figlio di Dio, rimane sacerdote in eterno» (Eb 7,3). Queste parole prefigurano il sacerdozio di Cristo — diverso dal sacerdozio di Aronne (cfr. Eb 7,11) — come una realtà universale nel tempo — non tramonta mai — e nello spazio: non viene limitato

ad un popolo, ma si rivolge a tutte le nazioni «fino agli ultimi confini della terra» (At 1,8).

Sul piano del sacerdozio ministeriale la dimensione universale deriva proprio dall'essere una partecipazione di una realtà — il sacerdozio di Cristo — che, a sua volta, è universale. L'argomento trova un'ulteriore dimostrazione per via negativa, considerando che il sacerdozio del presbitero non è una partecipazione a quello del proprio vescovo: se fosse così, sarebbe più difficile prospettare l'universalità della missione presbiterale, perché essa resterebbe racchiusa all'interno della Chiesa particolare affidata al vescovo.

Su questo tema torneremo più avanti. Occorre ora soffermarsi sul secondo fondamento teologico dell'universalità della missione presbiterale: il mandato missionario rivolto dal Signore agli apostoli, di cui sono resi partecipi anche i presbiteri (PO 2/4). La sua dimensione universale balza subito agli occhi ed è attestata abbondantemente dalla rivelazione («Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura...»: Mc 16,15). Resi partecipi della missione apostolica in tutta la sua ampiezza, i vescovi ed i presbiteri esistono quale dono dello Spirito per tutta la Chiesa e divengono patrimonio della Chiesa universale. In altre parole, l'ordinazione fa degli ordinati i ministri della Chiesa prima ancora che di questa o di quella comunità particolare. Si è sacerdoti per tutti.

Più in concreto, per mezzo della consacrazione episcopale ricevuta nella comunione gerarchica con il Papa e i vescovi, i vescovi s'incorporano *ipso facto* all'*ordo episcoporum* (LG 22/1) e divengono così corresponsabili della missione della Chiesa in tutta la sua ampiezza. La capitalità su una Chiesa particolare avviene in un secondo momento, e potrebbe addirittura mancare⁴.

D'altra parte, anche se i presbiteri non appartengono al Collegio episcopale, che succede al Collegio apostolico, «tutti i sacerdoti, sia diocesani che religiosi, *sono associati al corpo episcopale* e, secondo la loro vocazione e la loro grazia, sono al servizio del bene

⁴ Ciò corrisponde al fatto che il Collegio episcopale «in quanto elemento essenziale della Chiesa universale, è una realtà previa all'ufficio di capitalità sulla Chiesa particolare» (AS 12/2).

di tutta la Chiesa» (LG 28/2). Ciò non proviene da un eventuale incarico sopradiocesano, ma direttamente dall'ordinazione presbiterale ricevuta; perciò, tutti i presbiteri devono partecipare alla *solleci-tudine omnium Ecclesiarum*. E al contrario, la *missio canonica* ricevuta da un presbitero riguardante una realtà pastorale sopradiocesana non inferisce la configurazione nativa del suo compito missionario.

2. Conseguenze in ambito ministeriale, disciplinare e personale

«Essi (i presbiteri), sotto l'autorità del vescovo, santificano e governano la porzione del gregge del Signore loro affidata, nella loro sede rendono visibile la Chiesa universale e lavorano efficacemente all'edificazione di tutto il Corpo di Cristo» (LG 28/2). Ecco una conseguenza dell'universalità del sacerdozio ministeriale, conseguenza che presenta una doppia valenza: da una parte, il sacerdote rende necessariamente visibile la Chiesa universale presso la comunità che presiede, perché i fedeli trovano in lui un patrimonio di quella; dall'altra, è compito del sacerdote mettere davanti ai fedeli il patrimonio della Chiesa tutto intero, senza limitazioni di nessun genere.

Il sacerdote deve quindi portare l'universale al particolare, e allo stesso tempo deve realizzare il particolare in modo aperto all'universale, annunciando il Vangelo coniugando armonicamente la fedeltà ad un patrimonio universale — il Vangelo predicato è lo stesso ovunque — con il dovuto adeguamento alla cultura, al linguaggio, alla sensibilità e alle necessità locali. Parimenti, la celebrazione dei sacramenti svolta presso una comunità locale è anche una realtà universale, perché i sacramenti non hanno in essa la loro origine, né sono sua proprietà: «le azioni liturgiche [...] appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano» (SC 26)⁵.

Ciò appare particolarmente importante per l'Eucaristia, come rilevato dal Santo Padre: «il sacerdote come ministro, come cele-

⁵ Cfr. A. MIRALLES, «*Pascete il gregge di Dio*», cit., 170.

brante, come colui che presiede all'assemblea eucaristica dei fedeli, deve avere un particolare senso del bene comune della Chiesa, che egli rappresenta mediante il suo ministero, ma al quale deve essere anche subordinato, secondo una retta disciplina della fede. Egli non può considerarsi come "proprietario", che liberamente disponga del testo liturgico e del sacro rito come di un suo bene peculiare, così da dargli uno stile personale e arbitrario»⁶. Un'altra conseguenza di questo discorso è ben espressa dal cardinale Ratzinger: «l'Eucaristia della comunità deve avere sempre un carattere pubblico e unitario, pubblico non solo rispetto a questa comunità, ma anche per la Chiesa universale; fino al punto che in ogni celebrazione eucaristica qualunque cristiano, in qualsiasi parte del mondo, si deve trovare come a casa propria»⁷.

L'universalità del sacerdozio ha inoltre diverse conseguenze nell'ordine disciplinare. Essendo il ministero sacerdotale una realtà esercitata da molti soggetti su diversi gruppi di persone, ed esistendo una gerarchia all'interno dei ministeri ecclesiastici, si rende necessaria una certa organizzazione giuridica. A questo fine nasce l'istituto dell'incardinazione, in base al quale è assegnata ad ogni chierico una funzione all'interno dell'unica missione della Chiesa, che lo rende soggetto di una struttura giurisdizionale con a capo — almeno nelle Chiese particolari — un vescovo. Si rende concreto così, giuridicamente, il collegamento fra l'ordinazione di un chierico e la sua destinazione al servizio di una determinata comunità; contemporaneamente si viene incontro al suo sostentamento economico, responsabilità della comunità che egli serve, e si determina la sua soggezione ad un superiore che esercita la sua potestà sul chierico, vigila sulla sua vita e dirige il suo ministero⁸.

L'incardinazione va intesa secondo i suddetti termini e non come se la missione del presbitero fosse limitata all'ambito della

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Domenicae Cena*, 24.2.80, n. 12, in EV 7, 220.

⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, Ercht Wewel, München 1982, 266 (traduzione nostra).

⁸ Cfr. L. NAVARRO, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona*, Apollinare Studi, Roma 2000, 68.

struttura giurisdizionale alla quale egli appartiene. Proprio per questo il Concilio Vaticano II ammonisce i presbiteri affinché «ricordino [...] che a loro incombe la sollecitudine di tutte le chiese. Pertanto, i presbiteri di quelle diocesi che hanno maggior abbondanza di vocazioni, si mostrino disposti ad esercitare volentieri il proprio ministero, previo il consenso o l'invito del proprio ordinario, in quelle regioni, missioni o opere che soffrano di scarsità di clero» (PO 10/1). L'attuale legislazione canonica (cfr. CIC 267-272) si caratterizza per la sua flessibilità, cosa, questa, che permette di avviare, all'interno di un quadro giuridico, lo spostamento del clero da una regione all'altra⁹.

L'universalità della missione sacerdotale ha conseguenze anche nell'ambito personale. È evidente che se il sacerdote si deve prodigare per tutti, ha bisogno di riunire in sé alcune condizioni personali per potersi rivolgere a loro: la disponibilità interiore, così come la cura degli aspetti che facilitano l'apertura verso tutti gli uomini (socievolezza, l'averne una certa cultura, regole di cortesia, l'igiene, ecc.). Per altri versi, deve respingere dalla sua persona tutto ciò che si opponga a questa apertura: prendere partito in materie che sono lasciate alla legittima libertà che spetta a tutti nella città terrestre (PO 9/2), difetti di carattere, ecc.

Un'altra conseguenza si riscontra nella vita spirituale del sacerdote, la quale deve essere profondamente segnata dall'anelito e dal dinamismo missionari (PDV 32/2): «tutti i sacerdoti debbono avere cuore e mentalità missionaria, essere aperti ai bisogni della Chiesa e del mondo, attenti ai più lontani e, soprattutto, ai gruppi non cristiani del proprio ambiente» (RM 315). La *sollicitudo totius Ecclesiae* deve riflettersi non solo nella disponibilità verso la missione *ad gentes*, ma anche nell'impegno «affinché nel popolo di Dio qui sulla terra non manchino mai gli operai» (PO 11/1). Appartiene alla stessa missione presbiterale — e non solo ai vescovi — la pastorale delle vocazioni al sacerdozio (PDV 41/4): altrimenti non si potrebbe capire la sua universalità, sia nello spazio sia nel tempo.

⁹ Cfr. *ibidem*, 68.

VI. Dimensione particolare del sacerdozio ministeriale

I presbiteri di una Chiesa particolare costituiscono il suo *presbyterium* attorno al relativo vescovo. E proprio questa loro appartenenza al presbiterio porta a non racchiudere il loro ministero nei confini ristretti del compito specifico assegnato in diocesi; è sempre l'intera Chiesa locale ad essere l'oggetto della loro missione. Inoltre, la Chiesa universale resta per loro una realtà anche intrinseca (perché è presente nella loro Chiesa particolare, mentre al contempo funge da traguardo), e un richiamo missionario, ma le altre Chiese particolari non sono — dal punto di vista dell'organizzazione dell'attività pastorale — oggetto abituale del loro ministero.

1. Rapporto con il vescovo

L'argomento trova la sua adeguata cornice teologica all'interno della distinzione episcopato-presbiterato. Non è questa la sede opportuna per parlare del travagliato percorso storico di questa distinzione; basta ora partire direttamente dalla dottrina conciliare su questo tema, così come si trova in PO 2: «Cristo, per mezzo degli stessi apostoli, rese partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi, la cui funzione ministeriale fu trasmessa in grado subordinato ai presbiteri, affinché questi, costituiti nell'ordine del presbiterato, fossero cooperatori dell'ordine episcopale, per il retto assolvimento della missione apostolica affidata da Cristo».

Occorre però sottolineare che con le parole «la cui funzione ministeriale fu trasmessa in grado subordinato ai presbiteri» non si vuole indicare, come già anticipato, che il presbiterato sia una partecipazione al sacerdozio del vescovo, ma che è *esercitato in dipendenza dal vescovo*. Ciò emerge più chiaramente in LG 28: «I presbiteri, pur non possedendo il vertice del sacerdozio e dipendendo dai vescovi nell'esercizio della loro potestà sono tuttavia a loro uniti nell'onore sacerdotale e in virtù del sacramento dell'ordine, a immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote (cfr. Eb. 5, 1-10; 7, 24; 9, 11-28), sono consacrati per predicare il vangelo, pascere i fedeli e cele-

brare il culto divino, quali veri sacerdoti del nuovo testamento. Partecipando, secondo il grado proprio del loro ministero, alla funzione dell'unico mediatore Cristo...»¹⁰.

Il nucleo specificativo della distinzione si trova, dunque, nel fatto che la missione apostolica è ricevuta in modo pieno solo dai vescovi; i presbiteri, invece, ricevono quella stessa missione *subordinato gradu* riguardo al ministero episcopale. Pur essendo tanto l'episcopato quanto il presbiterato delle partecipazioni al Sacerdozio di Cristo, essi sono ben distinti tra loro: il primo è il sommo sacerdozio —non esiste una partecipazione maggiore¹¹—, mentre il secondo è una partecipazione non piena e da esercitarsi in dipendenza dai vescovi. Analogamente, benché pure i presbiteri partecipino alla missione apostolica, *essi non sono successori degli apostoli*: questo è proprio ed esclusivo dei vescovi. Caratteristico del ministero dei presbiteri è che essi lo esercitano come “cooperatori dell'ordine episcopale”, mentre spetta ai vescovi la capitalità sulle Chiese particolari (LG 27, CD 11) o su altre strutture pastorali di natura gerarchica. In questo contesto trova la sua piena luce la dottrina della *Pastores dabo vobis*, quando afferma che «il ministero dei presbiteri è innanzi tutto comunione e collaborazione responsabile e necessaria al ministero del Vescovo, nella sollecitudine per la Chiesa universale e per le singole Chiese particolari, a servizio delle quali essi costituiscono con il Vescovo un unico presbiterio» (PDV 17/2).

La dipendenza dei presbiteri dai vescovi non è pertanto una sola necessità organizzativa, ma proviene dalla dottrina dogmatica sul ministero ordinato. Infatti, «tutti i presbiteri, insieme ai vescovi, partecipano in tal grado dello stesso e unico sacerdozio e ministero

¹⁰ Bisogna tener presente l'esplicita intenzione dei padri conciliari di sottolineare la dipendenza diretta del sacerdozio dei presbiteri *da Cristo* (e non dal vescovo, nelle cui mani resta esclusivamente la dipendenza *dell'esercizio* del sacerdozio dei presbiteri). Ciò si rende evidente dalla lettura degli atti del Concilio, come rilevato in A. MIRALLES, “*Pascete il gregge di Dio*”, cit., 164-167.

¹¹ A questo proposito è significativo che nella liturgia di ordinazione l'unzione del capo dell'ordinando, per cui “viene significata la particolare partecipazione del vescovo al sacerdozio di Cristo” (*De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Editio typica altera, 1990, n. 26), non è presente nella liturgia di ordinazione presbiterale.

di Cristo, che la stessa unità di consacrazione e di missione esige la comunione gerarchica dei presbiteri con l'ordine dei vescovi» (PO 7). Neppure l'identificazione del presbitero con Cristo in ambito sacramentale, quando agisce *in persona Christi* nel senso più forte di quest'espressione, lo rende indipendente dal vescovo: «nel conferire tutti i sacramenti, i presbiteri [...] sono gerarchicamente collegati sotto diversi aspetti al vescovo, e così lo rendono in un certo modo presente in ciascuna adunanza dei fedeli» (PO 5/1).

Il collegamento gerarchico con il vescovo, caratteristico dei presbiteri, li riguarda non solo singolarmente, ma anche presi nell'insieme, come presbiterio. Per un'adeguata comprensione del tema, occorre impostare la questione da un punto di vista ecclesiologico, in paragone con l'episcopato. Dalle precedenti riflessioni dovrebbe essere chiaro che non esiste un parallelismo di proporzione fra il rapporto della Chiesa universale con le Chiese particolari, da una parte, e il rapporto della Chiesa particolare con le parrocchie, dall'altra. Il primo binomio appartiene al nucleo essenziale della struttura della Chiesa; non invece il secondo, come ha dimostrato la storia: l'organizzazione della diocesi in parrocchie, infatti, è una realtà mutevole che non è esistita da sempre. Inoltre, mentre le Chiese particolari non vanno concepite come "province" della Chiesa universale, le parrocchie invece, anche se poggiano su elementi teologici di non poco peso, dal punto ecclesiologico non si trovano all'interno della Chiesa particolare come la presenza del tutto nelle parti, ma esistono come comunità di fedeli a struttura sacerdotale ma che non realizzano, in se stesse e in modo completo, l'intera realtà ecclesiale. Parallelamente, mentre il rapporto fra il Papa e i vescovi non è quello esistente fra un principe e i suoi vicari, la relazione canonica fra i parroci e il vescovo della loro diocesi è configurata come una "cooperazione subordinata". Pur essendo dei veri pastori del gregge loro affidato, la funzione pastorale dei presbiteri è, a rigore dei termini, quella di aiuto alla funzione del vescovo, il solo cui «è *pienamente* affidato l'incarico pastorale ossia l'abituale e quotidiana cura del loro gregge» (LG 27/2). Lo stesso discorso vale anche per gli altri membri del presbiterio che non sono parroci. Da tutto ciò segue che la configurazione dell'autorità all'interno del collegio episcopale

non è trasferibile a quella del presbiterio; anche se in ambedue i casi esiste la struttura capo-membra, solo nella prima troviamo un'uguaglianza sacramentale fra il capo e le membra (sono tutti vescovi). Inoltre, da un punto di vista teologico solo i vescovi sono i legittimi rappresentanti delle comunità dei fedeli loro affidate. Perciò, mentre risulta coerente il voto deliberativo delle membra in seno al Collegio episcopale, la funzione del Consiglio presbiterale, rappresentazione del presbiterio della diocesi, è quella di "coadiuvare il vescovo nel governo della diocesi" (CIC 495 § 1) e ha una natura sostanzialmente consultiva, essendo necessario il suo consenso solo nei casi espressamente previsti dal diritto (cfr. CIC 500 § 2).

2. *Rapporto con il presbiterio*

«I presbiteri, costituiti nell'ordine del presbiterato mediante l'ordinazione, sono tutti tra loro uniti da intima fraternità sacramentale; ma in modo speciale essi formano un unico presbiterio nella diocesi al cui servizio sono assegnati sotto il proprio vescovo» (PO 8/1). Se il presbitero "è per la Chiesa" — una realtà contemporaneamente universale e particolare —, quale membro dell'*ordo presbyterorum* è destinato ad una missione universale, ma trova quale membro di un determinato presbiterio una ulteriore specificazione del suo ministero a livello di Chiesa particolare¹², in comunione gerarchica con il vescovo (PO 15/3). Poiché il presbiterio diocesano trova il suo senso in una prospettiva missionaria, esso include fra i suoi membri tutti i presbiteri che esercitano un ufficio pastorale in diocesi, anche se non sono in essa incardinati, dove «hanno voce sia attiva che passiva per costituire il consiglio presbiterale» (CIC 498 § 1, 2°).

Oltre alla Chiesa particolare, l'appartenenza ad un presbiterio può avvenire anche nell'ambito di un'ordinariato militare¹³, di una

¹² Cfr. A. CATTANEO, *Il presbiterio della Chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesiologiche nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare*, Coll. Monografie giuridiche, 8, Giuffrè Editore, Roma 1993, 111.

¹³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. *Spirituali militum curae*, 21.4.86, VI.

prelatura personale¹⁴ e, più in generale, in ogni struttura ecclesiale la cui dinamica missionaria è originata dall'interrelazione fra il sacerdozio comune e quello ministeriale¹⁵. Quanto ai presbiteri incardinati in una diocesi ma al servizio di qualche movimento ecclesiale approvato dalla competente autorità, la comunione ecclesiale comporta da una parte la loro collaborazione sincera anche con la diocesi, dall'altra il rispetto, da parte del vescovo, dello stile di vita proprio del movimento e la disponibilità a permettere che questi presbiteri prestino il loro servizio in altre Chiese, se questo fa parte del carisma del movimento¹⁶.

L'unità dell'ordine è una realtà dottrinale che deve tradursi, però, anche in comunione morale: l'unione dei diaconi e dei presbiteri attorno al loro vescovo è condizione indispensabile per l'efficacia del ministero pastorale. Sant'Ignazio si rivolgeva così alla comunità degli Efesini: «Conviene procedere d'accordo con la mente del vescovo, come già fate. Il vostro presbiterio ben reputato degno di Dio è molto unito al vescovo come le corde alla cetra. Per questo dalla vostra unità e dal vostro amore concorde si canta a Gesù Cristo. E ciascuno diventi un coro, affinché nell'armonia del vostro accordo prendendo nell'unità il tono di Dio, cantiate ad una sola voce per Gesù Cristo al Padre...»¹⁷.

3. Rapporto con i fedeli

Trattandosi di un argomento molto ampio, in questa sede ci soffermeremo esclusivamente su un tema in particolare, meritevole di una particolare considerazione.

Alla funzione pastorale dei presbiteri — anche essa oggetto del potere spirituale conferito dall'ordine sacro (PO 6/1) — non spetta

¹⁴ Cfr. CONGR. PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, 31.1.1994, n. 25/2.

¹⁵ Cfr. L. NAVARRO, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa*, cit., 70.

¹⁶ Cfr. CONGR. PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, cit., n. 26/3.

¹⁷ *Lettera agli Efesini*, 4, 1-2, in A. QUACQUARELLI (ed.), *I Padri Apostolici*, CNE, Roma 1978, 101.

solo la formazione di una autentica comunità cristiana, ma anche — e come condizione previa — «di curare, per proprio conto o per mezzo di altri, che ciascuno dei fedeli sia condotto nello Spirito Santo a sviluppare la propria vocazione specifica secondo il vangelo, a praticare una carità sincera e operosa, ad esercitare quella libertà con cui Cristo ci ha liberati» (PO 6/1). Come ricordato dal Santo Padre, «la dimensione comunitaria della cura pastorale, però, non può trascurare le necessità dei singoli fedeli [...]. Si può dire che Gesù stesso, buon Pastore che “chiama le sue pecore una per una”, con voce da esse ben conosciuta (cfr. Gv 10,3-4), ha stabilito col suo esempio il primo canone della pastorale individuale: la conoscenza e la relazione di amicizia con le persone»¹⁸. La guida spirituale personale — trattare le anime una ad una —, consiste perciò nel mettere ogni anima singolarmente davanti al Signore, in modo da «educare gli uomini alla maturità cristiana» (PO 6/2).

Per capire in profondità questo tema, occorre ricordare quale fu l'idea dei padri conciliari nel parlare della Chiesa come mistero di comunione. Lontana da un concetto statico — essere o non essere in comunione con qualcuno —, la comunione è un mistero di vita trinitaria; poiché è vita, non può che essere dinamico. Vivere in comunione significa vivere la vita di comunione intratrinitaria, che è una *communio personarum*. Perciò, *il soggetto primario della comunione è la persona*, e la comunione personale risulta sempre *communio sanctorum*. La comunione con Dio è contemporaneamente comunione ecclesiale.

Bisogna cogliere bene questa dottrina, perché per molti il rinnovamento conciliare si troverebbe nel superamento del precedente “individualismo”, a favore del “comunitarismo”. Le categorie individuo-comunità sono intese in un quadro di confronto sociologico, nel quale sarebbe stata la seconda ad avere il sopravvento. Coerentemente con questo approccio, tutto ciò che ha sapore “individualista” andrebbe messo al bando: la preghiera privata, la pratica personale dei sacramenti, la direzione spirituale, ecc. Andrebbe invece

¹⁸ Udienza del 19.5.93, in *L'Osservatore Romano*, 20.5.93, p. 4.

privilegiata la pastorale comunitaria, addirittura più adeguata ad una situazione ecclesiale generale di scarsità numerica di ministri.

E tuttavia il Concilio non ha preso 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, per il quale la *persona in comunione* è il traguardo della perfezione personale; perciò egli 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 significato 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'esortazione del Santo Padre — la prima proposta fra le “priorità pastorali” del nuovo millennio — a «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).

Naturalmente, non si tratta di mettere al bando la “pastorale comunitaria”. Fra la pastorale personale e quella comunitaria esiste una certa relazione di “circularità”; 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 è necessario ribadire che una pastorale che non arriva alla persona è una pastorale fallita, condannata a restare una “pastorale sociologica”; allo stesso modo fallisce una pastorale personale che non fa della persona una persona in comunione.

* * *

Nel corso di queste riflessioni è emersa ripetutamente l'intima correlazione fra l'ecclesiologia e la dottrina sull'ordine sacro. La collocazione della missione presbiterale *in Ecclesia* non può fare a meno della cattolicità come realtà intrinseca sia della Chiesa che del presbiterato. Quando la cattolicità è pensata nel suo più profondo significato teologico, essa assume un risvolto decisamente comunionale, come unità nella diversità. L'*universale* unità e le *particolari* diversità convergono nell'edificazione del Corpo di Cristo, come dimensioni co-essenziali nello svolgimento della missione presbiterale: sono entrambe imprescindibili, e la ricerca della loro armonia è un compito non indifferente per i presbiteri, che dovranno fare leva sulla prudenza pastorale davanti ad eventuali situazioni di apparente conflitto. Sarà comunque sempre decisiva la loro consapevolezza di esercitare un ministero nella Chiesa e per la Chiesa, dove l'unità e la cattolicità si richiamano reciprocamente.

Abstract

La visione unitaria dell'universalità e della particolarità del presbiterato risulta indispensabile per una sua corretta comprensione; nel ministero presbiterale, infatti, non esistono azioni "esclusivamente universali" o "esclusivamente particolari". Questa comprensione unitaria deriva necessariamente dal suo carattere intrinsecamente "relazionale", che dall'ambito trinitario e cristologico si riversa su quello ecclesiologico, ministeriale e missionario. Svolgendosi "nella Chiesa e per la Chiesa", nel ministero presbiterale si rende presente la natura contemporaneamente universale e particolare della Chiesa. Ne deriva così una configurazione specifica della comunione presbiterale e del rapporto del singolo presbitero con il vescovo, con il suo presbiterio e con i fedeli.

The unitary consideration of the universality and the particularity of priesthood turns out indispensable for its proper understanding; in the presbiteral ministry, in fact, we don't find actions which are "exclusively universal" or "exclusively particular". This unitary understanding drifts necessarily from its intrinsic relational nature, that from its trinitarian and cristological origin, flows down to the ecclesiological, ministerial and missionary environments. Existing "in the Church and for the Church", the contemporary universal and particular character of the Church is also present in the nature and mission of priesthood. From these considerations arises a specific configuration of the presbiteral communion and of the relationship of the single priest with his bishop, his fellow priests and the faithful.

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

Pagina bianca

A. M. ERBA - P. L. GUIDUCCI, *La Chiesa nella Storia. Duemila anni di Cristianesimo*, ElleDiCi, Leumann (Torino 2003, pp. 774. Prefazione di Mons. Felipe Bacarreza Rodríguez.

Nell'ampio panorama dei manuali di storia della Chiesa (altri preferiscono parlare di storia del Cristianesimo), la presentazione di un nuovo lavoro non dovrebbe causare troppo stupore. Il fatto però che sia un'opera di due autori italiani, e non sia una traduzione, comincia ad essere un qualcosa di significativo. Nel presente caso, si tratta di un volume che possiede non poche caratteristiche che fanno del manuale un testo molto particolare. A cominciare dagli autori. Un impegno di un vescovo, Andrea Maria Erba, già professore di Storia della Chiesa presso la Pontificia Università Urbaniana, e di un laico, Pier Luigi Guiducci, docente presso l'Università del Sacro Cuore (Roma), conosciuto nell'ambito della divulgazione cattolica. Tra le ultime pubblicazioni scientifiche di mons. Erba si possono ricordare alcune monografie, come l'edizione dell'*Enchiridion militis christiani* di Erasmo (Roma 1994), o la recente biografia di Sant'Antonio Maria Zaccaria (Roma 2001), fondatore dei Barnabiti, alla cui Famiglia religiosa egli appartiene. Per quanto riguarda l'opera storiografica di Guiducci, ricordiamo il suo studio *Aliis non sibi clemens* (Pistoia 2000) sul pontificato di Clemente IX (1667-1669) (cfr. recensione in «Annales Theologici» 15/2 [Roma 2001] 626-627) e molti scritti di tipo divulgativo sulla Madonna, sulla storia degli Anni Santi, ecc. La felice intesa tra Erba e Guiducci, un professore di storia della Chiesa e un divulgatore, produsse già nel 1989 un volume dal titolo *Storia della Chiesa. Una storia di famiglia*, che è l'immediato precedente all'opera che commentiamo, anche se i cambiamenti rispetto all'opera del 1989 sono tanti (basti pensare che nel 1989 le pagine erano 623, mentre nel 2003 sono 774) che gli autori, con buon criterio, hanno considerato opportuno mutare anche il titolo.

Se vogliamo caratterizzare con una sola parola quest'opera si può scegliere quella di "ecclesialità"; sin dall'inizio, e traspare anche fin dalla prefazione di mons. Felipe Bacarreza Rodríguez, vescovo ausiliare di Concepción (Cile), la *Chiesa nella Storia* si presenta come un servizio ai cristiani, desiderosi di conoscere con una certa profondità lo sviluppo storico della Chiesa. Non è, certamente, un manuale per specialisti (non mancano storie della Chiesa o del Cristianesimo in più volumi), ma nemmeno una "piccola" introduzione alla storia della comunità cristiana. Siamo davanti a una robusta opera di alta divulgazione che possiede degnamente le tre caratteristiche che, secondo il domenicano Pietro della Scala (XIII secolo) deve avere il buon predicatore: *claritas* (chiarezza), *stabilitas* (stabilità) e *utilitas* (utilità).

La questione della *claritas*, l'aspetto pedagogico, traspare in tutte le pagine del libro, e si esprime in molti aspetti: un ricco corredo fotografico e di cartine geografiche, indice di nomi finali, una struttura molto chiara, con molteplice divisioni, sottolineature di alcuni aspetti, abbondantissimi riferimenti bibliografici molto aggiornati, ecc.

Per quanto riguarda la *stabilitas*, cioè la partecipazione alla verità, il volume è il frutto della prestigiosa carriera scientifica di mons. Erba. Troviamo nel testo un buon equilibrio tra informazione e interpretazione, questione chiave per ogni manuale: i dati sono numerosi, ma inquadrati nel loro contesto e con opportuni giudizi — pur sempre opinabili —. Gli autori si muovono sempre nell'ambito della fede teologale, che vede la Chiesa innanzi tutto come Corpo Mistico di Cristo che si sviluppa nella storia "fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio" (sant'Agostino, *La città di Dio*, XVIII, 51, 2).

Con riferimento alla *utilitas*, va sottolineato che si tratta di una manuale molto aggiornato; non soltanto perché finisce nel 2001, ma perché raccoglie criticamente le ultime interpretazioni su parecchi argomenti (Innocenzo III, Lutero, Clemente IX, gli Anni Santi, ecc.) che fa dell'opera una nuova sintesi, classica e anche innovativa della storia della Chiesa.

Le 774 pagine si snodano secondo quattro grandi parti. La prima (*Il cammino di uomini "nuovi"*) si occupa della storia antica, dalla nascita di Cristo fino al crollo dell'impero romano. Questi secoli sono descritti attraverso tre sezioni: l'incontro del Cristianesimo con il giudaismo, l'incontro con il romanesimo e l'incontro con l'ellenismo. Le pagine che commentano la "svolta costantiniana" (pp. 81-82) sono un bell'esempio dell'equilibrio storico degli autori, valutando aspetti positivi e negativi nell'opera del grande imperatore Costantino. Oltre alle abbondanti note in calce, nelle pp. 165-166 si offrono riferimenti bibliografici di manuali e monografie, alcune recentissime. Lo stesso accade alla fine delle altre parti, ove il lettore troverà molte indicazioni bibliografiche sul periodo specifico.

La parte seconda (*La fede dei cuori, dei monasteri, delle cattedrali*) è dedicata al lungo periodo medievale, e finisce con l'umanesimo rinascimentale. È interes-

sante considerare come, secondo gli autori, la problematica dei concili lateranensi è un preludio della Riforma protestante (cfr. pp. 219-220). Le pagine dedicate alla questione lauretana spiccano per l'offerta delle ultime scoperte scientifiche sulla Santa Casa di Loreto (cfr. pp. 228-231).

La terza parte (*Le ragioni del mutamento e la valorizzazione dell'identità*) si occupa della complessa età moderna, che nel manuale termina non con la Rivoluzione Francese, ma con l'anno 1899. Evidentemente, un problema chiave è la figura di Lutero, che è un argomento affrontato con vocazione ecumenica. Oltre alla chiara esposizione della vicenda luterana (cfr. pp. 378-384) il lettore trova nel paragrafo *Lutero ieri e oggi* (cfr. pp. 390-396) un riassunto della tormentata storiografia su Lutero, e un commento all'importante dichiarazione di Augusta del 1999 sulla dottrina della giustificazione. I capitoli XI a XIV sono un riassunto del movimento missionario dei secoli XVI-XIX. Per quanto riguarda l'America la posizione degli autori si discosta, felicemente, dai tipici luoghi comuni della "legenda nera" contro le iniziative di Spagna e Portogallo, anche se non nasconde gli abusi commessi. Africa e Oceania sono temi più brevemente trattati rispetto all'Asia e all'America, ma presentano i principali eventi dell'esperienza missionaria. Nel caso di questi due continenti, le pagine rispettive (cfr. 451-457; 479-482) arrivano fino al XX secolo. Bisogna anche sottolineare la trattazione degli Anni Santi nel cap. XXV (cfr. pp. 580-585), frutto di recenti studi del prof. Guiducci.

L'ultima parte (*Verso il 2000, oltre il 2000*) è dedicata al ricco secolo XX. Lo schema di questo periodo non segue, come altri manuali, la scia dei pontificati. La struttura è piuttosto originale: il cap. I si occupa dei papi (cfr. pp. 772-613). Il cap. II è intitolato *Avvenimenti politico-religiosi*, e non sfuggono agli autori alcuni temi caldi, come i rapporti di Pio XII con il nazismo e il fascismo (cfr. 624-626) ove si documenta la coraggiosa e prudente azione di papa Pacelli a favore degli ebrei. Il cap. IV, *La Chiesa cattolica verso il XXI secolo* (cfr. pp. 652-694) è un notevole sforzo per indicare le tante novità sorte nella Chiesa nell'ultimo secolo, sia a livello della Curia romana come a livello di nuove realtà: istituti secolari, prelature personali (Opus Dei), movimenti, correnti, gruppi, ecc. Molto ricco il cap. V sul Grande Giubileo del 2000 (cfr. pp. 695-722).

In sintesi, risulta chiaro che *La Chiesa nella Storia* è un importante manuale con vocazione di servizio e di alta divulgazione. Anche se non sono assenti piccoli errori di datazione, l'opera risulta nell'insieme un lavoro di riferimento molto utile per tutti gli interessati a conoscere con una certa profondità la storia di duemila anni di vita cristiana.

L. Martínez Ferrer

M. MARITANO (a cura di), *Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato* («Biblioteca di Scienze Religiose», 180), LAS, Roma 2002, pp. 882.

El presente volumen manifiesta el agradecimiento de un nutrido grupo de estudiosos hacia la labor universitaria del profesor Pasquato, tarea que honra tanto al destinatario del libro como a quienes lo han escrito y es muestra de la unidad de la comunidad científica. La diversidad de los temas abordados en la obra refleja la amplia gama de intereses cultivados por el profesor Pasquato, que ha publicado estudios sobre el mundo de los Padres, con especial atención a san Juan Crisóstomo, y sobre la filosofía de la historia de H.-I. Marrou, con quien estaba unido por una relación de amistad.

La primera parte del libro, titulada "Storia, teología, cristianesimo" incluye artículos que ofrecen una interpretación teológica de la historia religiosa. Puesto que no es posible resumir en este breve comentario todos los artículos, nos limitamos a resaltar aquellos que nos han resultado de mayor interés, método que seguiremos también al pasar revista a las restantes partes del libro.

El cristólogo Bordoní analiza algunos intentos actuales de inculturar la cristología de la Iglesia en diversas mentalidades. Ofrece primero unos principios que deben guiar la labor de evangelización, y que imponen de hecho la necesidad de inculturar la fe. Describe en segundo lugar los logros obtenidos en Sudamérica, en África y en la India, donde han sido desarrolladas diversas cristologías que buscan expresar la fe en Cristo con categorías propias de las culturas a las que se dirigen. Explica que esos intentos adolecen también de algunos errores, que describe de modo sucinto. Y termina por resaltar diversos rasgos que están presentes en toda explicación teológica de la doctrina cristiana y que, por tanto, reivindican para sí una función estructurante también en las nuevas cristologías inculturadas. El pensamiento de Bordoní defiende que en la base de la fe cristiana se encuentran unos hechos históricos, llegados a nosotros por medio del testimonio de quienes los presenciaron, que no pueden ser sometidos a modificaciones en aras de la adaptación a nuevos contextos culturales. Y afirma que, al emplear nociones de la filosofía griega para formular los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, los autores cristianos no helenizaron el cristianismo, ya que ese empleo no fue una aceptación acrítica de nociones preexistentes, sino una reelaboración de las viejas nociones para que expresaran de modo apropiado las nuevas verdades reveladas que Cristo trajo consigo al encarnarse.

El profesor Dal Covolo describe la evolución del pensamiento patrístico. Muestra que, tras una primera fase de aislamiento frente a la cultura pagana, se produjo una maduración que puede ejemplificarse en la figura de Orígenes, quien concebía la teología como exégesis, y no distinguía entre conocimiento de Dios y amor de Dios, y consideraba que no se podía mejorar en el conocimiento de Dios

si no se progresaba en la propia identificación personal con Cristo. Sin embargo, Gregorio Magno, al codificar la tradición cultural, llevado por el deseo de que la posteridad pudiera acogerla y transmitirla con mayor facilidad, originó una distinción entre teología positiva, que entró en el “trivium”, entendida como dialéctica, y teología contemplativa. Esta distinción se prolongará en el Medievo, donde la escolástica desarrollará la teología positiva, mientras que la teología contemplativa, que se perpetúa en los monasterios, sigue siendo practicada por autores como san Bernardo de Claravall.

Estos dos artículos ejemplifican bien el principio de que el conocimiento de la historia no es mera erudición arqueológica, sino sabiduría que permite comprender mejor el presente, y tomar con acierto las decisiones con las que se construye el futuro, principio invocado por Sodi en la presentación del volumen.

Bajo la rúbrica “Storiografía religiosa”, título puesto a la segunda parte del libro, se incluyen dos apartados. En el primero se encuentran estudios sobre diversos hechos históricos. En el segundo, algunos estudios sobre el pensamiento de H.-I. Marrou, cuya propuesta historiográfica fue analizada por Pasquato, siguen a una carta en la que los familiares de Marrou agradecen el interés por el pensamiento de su padre que manifiesta este volumen.

Forlín Patrucco describe la figura del obispo que fue acuñada en el siglo IV, conforme a la cual ese puesto era ocupado por personas que habían llevado anteriormente vida ascética. La autora explica que esta solución permitía resolver las tensiones que en algunas ocasiones se habían producido entre los monjes, caracterizados como personas de vigorosa espiritualidad situadas al margen de la jerarquía eclesiástica, y la jerarquía eclesiástica misma. Sin embargo, Forlín Patrucco añade que esos enfrentamientos siguieron produciéndose, y trata de ofrecer ejemplos de esa pervivencia: la acusación que los enemigos de san Basilio de Cesarea dirigieron contra él de que promovía la vida monástica; la dimisión de Gregorio de Nacianzo de la sede de Constantinopla, causada por la oposición que habría encontrado en personajes presentes en Constantinopla, procedentes de los círculos monásticos egipcios; y la deposición de san Juan Crisóstomo de la sede de Constantinopla, promovida entre otros también por un grupo de ascetas de la capital, que no vio con buenos ojos la llegada del Crisóstomo desde Antioquía y su intento de someter a gobierno esos mismos grupos ascéticos hostiles.

Por nuestra parte, consideramos que el caso de Gregorio de Nacianzo no es el de un obispo aburguesado criticado por ascetas de encendida espiritualidad, sino que más bien ejemplifica las diferencias que existían entre los cristianos de Alejandría y los de Asia menor. Y que conceptualizar con la categoría “choque entre la jerarquía y el carisma” el enfrentamiento de san Juan Crisóstomo con los ascetas constantinopolitanos no refleja bien lo acaecido.

En un artículo sucesivo, Ramos-Lissón data el concilio de Elvira en el año 326, a partir de las indicaciones temporales presentes en los manuscritos, que lo

sitúan en fecha próxima al concilio de Nicea, y de la presencia en él de Osio, que debió estar en los meses anteriores al 325 ocupado en la convocatoria y preparación del concilio de Nicea. Ramos-Lissón explica que el hecho de que Osio aparezca en lugar secundario en la lista de los obispos participantes en el concilio no es algo extraño, ya que el puesto de honor que ocupó en Nicea se debía más bien a su condición de representante del emperador. El estudioso analiza también el problema de la delimitación de los cánones del concilio, llegados hasta nosotros en una colección que parece demasiado amplia, y concluye que esa amplitud se debe a que el concilio se propuso aplicar Nicea a la realidad hispana. Y propone un método de trabajo consistente en la comparación entre los cánones de Elvira y los producidos en concilios de época posterior o de ubicación geográfica diversa, como medio para comprender la mentalidad y el modo de proceder de los obispos hispanos.

Ya en la parte dedicada a Marrou, Chenaux analiza tres escritos en los que el gran historiador expresa opiniones sobre el modernismo, al hilo de sus comentarios a diversos acontecimientos que le llevan a tomar la pluma. El primero es una carta en la que Marrou comenta la encíclica *Humani generis*, en la que pone de relieve los motivos que justificaban la condena de la "nouvelle théologie", y desaprueba las críticas unilaterales dirigidas contra la encíclica. El segundo es un análisis del ambiente intelectual cristiano en la época de León XIII, en el que Marrou asegura que los excesos del modernismo son el reverso negativo del esfuerzo de actualización que estaban llevando a cabo los intelectuales católicos, que habían abandonado el terreno de la historia científica durante todo el siglo XIX. Y el tercero es un pequeño artículo sobre la exégesis del Nuevo Testamento, escrito al alba de su muerte, en el que, criticando el historicismo exacerbado de los estudios decimonónicos, explica que el conocimiento que tenemos de los hechos de la vida de Jesús está mediado por el modo en que los apóstoles los percibieron, ya que son ellos quienes los han transmitido, postura que guarda cierta semejanza con las ideas de Bultmann. Emerge del análisis de Chenaux la figura de Marrou como la de un intelectual cristiano, fiel a la Iglesia y, simultáneamente, abierto al diálogo con las nuevas corrientes de pensamiento, de las que sabía tomar la parte de verdad que poseían.

En uno de los trabajos sucesivos, el profesor Saranyana describe el pensamiento historiográfico de Marrou, siguiendo la guía ofrecida por tres artículos de Pasquato. El primero de esos artículos constituye un comentario a un cuaderno de notas de Marrou no publicado, donde el estudioso francés anotó de 1940 a 1950 las reflexiones que después se cristalizaron en la obra *Théologie de l'histoire*, y que había confiado a Pasquato para su estudio. En esas notas se percibe la evolución del pensamiento de Marrou, quien, después de una primera fase en la que propuso una vuelta a un orden cristiano basado en el modelo ofrecido por la Edad Media, defendió una concepción diversa de lo que debe ser la actuación de la Igle-

sia en el mundo en el que ésta no tiene un protagonismo tan directo en la esfera civil. En un segundo artículo, Pasquato comenta las principales tesis historiográficas expuestas por Marrou en sus obras *De la connaissance historique* y *Théologie de l'histoire*, que resume en tres principios: la historia es una síntesis viviente entre sujeto y objeto; el historiador lleva consigo sus convicciones religiosas; es preciso distinguir entre Historia de la Iglesia, Historia de la salvación y Teología de la historia. En un último artículo, Pasquato sigue describiendo las tesis historiográficas de Marrou, y subraya que el estudioso francés asegura que el historiador no puede dejar de ser cristiano cuando escribe historia, pero, al mismo tiempo, que es preciso evitar que el deseo de demostrar una idea guíe la descripción de los hechos, es decir, toda concepción apologetica de la historia. Indica igualmente como una de las ideas más geniales de Marrou su afirmación de que el concepto de filosofía de la historia nace de la secularización de la teología de la historia. Saranyana termina presentando de modo sucinto la hipótesis de que la concepción histórica de Marrou procede de su agustinismo.

El interés de la primera sección de esta segunda parte, por tanto, se encuentra en el carácter concreto de sus artículos, que tocan temas puntuales con la intención de profundizar en las diversas parcelas del conocimiento histórico de la antigüedad cristiana. Los artículos de la segunda parte, en cambio, permiten conocer a Marrou de un modo cercano, e introducirse en los vastos horizontes de sus reflexiones sobre la naturaleza de la historia.

La tercera parte está dedicada al estudio de la catequesis de la fe, es decir, de la enseñanza de la fe, ya sea la realizada por Jesucristo y descrita por los Evangelios, ya sea la que puede entrecerse en las obras de los Padres.

Laiti estudia el modo en que san Ireneo de Lyon entiende la figura del discípulo espiritual en *Adversus haereses* IV, 33. En primer lugar, Laiti explica que el discípulo espiritual es el que puede juzgar a todos los demás, sin ser el mismo juzgado por nadie, y que valentinianos, marcionitas y montanistas tenían una noción propia del discípulo espiritual, a la luz de la cual interpretaban las Escrituras y concebían la misma Iglesia. Después, tras contextualizar debidamente el pasaje de *Adversus haereses*, Laiti resalta los diversos rasgos que caracterizan a ese discípulo: es guiado por el Espíritu Santo, que lo conduce no sólo a aprender unas doctrinas, sino a vivir una caridad que permite afrontar el don de sí que supone el martirio, y, por tanto, se encuentra en el seno de la Iglesia, ya que el Espíritu Santo opera en ella; posee las enseñanzas de los Apóstoles, que se han transmitido posteriormente de generación en generación. Laiti muestra como todos estos rasgos han sido desarrollados en respuesta a la enseñanza ofrecida por los gnósticos a sus seguidores.

La cuarta parte reúne artículos sobre los Padres de la Iglesia, y se subdivide en una primera sección, de contenido genérico, y una segunda, centrada en la figura de san Juan Crisóstomo, al que Pasquato estudio en dos de sus monografías.

El profesor Dattrino escribe un artículo sobre la ejemplaridad de los Padres como pastores de la Iglesia. En efecto, los Padres consiguieron ser creadores de cultura, pues supieron asumir la tradición cultural de la sociedad en la que vivieron, aunque ésta les era hostil, y ofrecer una visión cristiana del mundo construida sobre esa base. Dattrino explica que uno de los aspectos de esa propuesta fue la concepción del hombre como criatura plasmada a imagen de Dios; esta idea, basada en el libro del *Génesis*, fue desarrollada de modo diverso por las escuelas asiática y alejandrina, ya que la primera ofrecía una valoración positiva del cuerpo alcanzando así una solución más sintética, mientras que la segunda ponía la imagen en el alma intelectual del hombre, dotada de una cierta semejanza con Dios, por ser capaz de conocerlo y tener una naturaleza incorpórea. Ambas escuelas, sin embargo, compartían el respecto de las ideas fundamentales de la fe cristiana sobre el hombre, es decir, la bondad de la creación de Dios, la redención del hombre por Jesucristo y la aceptación de la promesa de la resurrección. Pasando al aspecto comunitario, Dattrino subraya los esfuerzos dedicados por los Padres a la atención de los necesitados, no sólo con las enseñanzas sobre la limosna, sino también con la creación de instrumentos como el hospedaje que san Basilio el Grande hizo construir en las afueras de Cesarea para prestar asistencia a los menesterosos.

Grossi ofrece una preciosa contribución al libro con su artículo sobre la eclesiología agustiniana, artículo en el que sintetiza con clarividencia los diversos modos en los que san Agustín comprendió la Iglesia en los distintos periodos de su existencia. Así, Grossi explica que durante el periodo en el que predominó la discusión con los maniqueos, el Hiponate vio la Iglesia sobre todo como institución dotada de autoridad, y, por tanto, digna de credibilidad; esta noción constituía una respuesta a la crítica de los maniqueos, que echaban en cara a la Iglesia que exigía la fe, mientras que ellos se jactaban de ofrecer una enseñanza basada únicamente en la razón. Durante el periodo del debate con los donatistas, san Agustín vio la Iglesia sobre todo como comunión, como unidad; e insistió en que a ella pertenecen todos los que han recibido los sacramentos, que son válidos no por la santidad del ministro que los confiere, sino porque en ellos obra Cristo. En el *De civitate Dei*, san Agustín estudia la Iglesia en su relación con el mundo pagano, y privilegia en ese estudio la noción de “ciudad de Dios”. Durante el periodo histórico, ésta no coincide perfectamente con los límites de la Iglesia como institución, puesto que en este periodo “ciudad de Dios” y “ciudad de los hombres” se entremezclan de modo inextricable. En algunas obras del final de su vida, el Obispo de Hipona habla de la Iglesia como de los que han obtenido la salvación pasando por el costado abierto del Señor clavado en la Cruz. Grossi engloba este estudio de la eclesiología agustiniana en una propuesta de comprensión de la eclesiología del Concilio Vaticano II, del cual quiere evitar toda lectura que facilite la división interna de la Iglesia.

La profesora Schatkin habla de la promoción de la lectura de la Biblia llevada a cabo por san Juan Crisóstomo. El Obispo de Constantinopla recomienda a los fieles la compra de Biblias, explicándoles que el conocimiento de ésta es arma imprescindible para vencer en la lucha con las tentaciones. El Crisóstomo habla de que en ocasiones las mujeres o los niños llevaban colgado del cuello algún libro de la Escritura, y, sin censurar ese uso, anima más bien a leer la Biblia. Schatkin presenta los pasajes en los que el Crisóstomo indica a los varones que deben estudiar la Biblia en sus casas y no descargar todo el peso de la tarea de formación sobre la persona del predicador, ya que escuchar las homilías no basta, sino que es preciso posteriormente llevar a cabo un estudio personal.

Cierra el volumen un artículo de Zincone, quien estudia diversos pasajes en los que san Juan Crisóstomo sitúa la mujer en un plano de igualdad con el hombre. Así, afirma que los hombres que asisten al teatro para presenciar espectáculos inmorales deberían dejar, al regreso a sus hogares, que sus esposas les dieran lecciones sobre el modo de comportarse. Del mismo modo, san Juan Crisóstomo indica que la mujer tiene la misma capacidad que el hombre para la vida ascética, y que, en ocasiones, llega a niveles de perfección superiores a los alcanzados por los hombres. Por último, al describir el contraste existente entre la primera comunidad de fieles cristianos en Jerusalén y la de Constantinopla que él rige, subraya que en aquella había tanto hombres como mujeres ejemplares, mientras que en ésta unos y otras han caído en la degeneración.

Son numerosos los artículos del libro que no han sido mencionados en este recorrido a través del volumen: una breve nota de Simonetti sobre Flavio Josefo; un interesante artículo de Dassmann sobre la piedad cristológica de Ambrosio de Milán; unas reflexiones de Cimosá sobre las distintas versiones del salterio griego que san Juan Crisóstomo emplea en sus comentarios a los salmos; una nota de Voicu sobre la autenticidad de una homilía pronunciada en Pentecostés, etc. Valgan las presentes páginas, que muestran la riqueza de unos pocos artículos, como invitación para la lectura de estos otros.

M. Mira

E. REINHARDT (ed.), *Historiadores que hablan de la Historia. Veintidós trayectorias intelectuales*, Eunsa, Pamplona 2002, pp. 626.

Esta obra recoge las entrevistas que se han ido publicando a lo largo de los años en el *Anuario de Historia de la Iglesia*, publicado por la Universidad de Navarra, con ocasión del décimo aniversario de dicha Revista. Su lectura es realmente apasionante, ya que nos introduce en las "altas esferas" de la investigación y pro-

ducción histórica del siglo pasado, con auténticos maestros y sabios, que han dejado su impronta en distintas especializaciones y países variados.

El español Melquíades Andrés-Martín, promotor de iniciativas sacerdotales para Hispanoamérica (OCSHA), habla de la "Historia de la Teología" como tema de investigación, de la relación entre la espiritualidad española y la historia de la mística, así como de las Facultades de Teología en España y de la Inquisición española (pp. 23-49). El argentino Cayetano Bruno, que es investigador en Historia eclesiástica de su país e introdujo en el Cono sur la "escuela metódica", emite un interesante juicio sobre el Patronato Regio español, y desarrolla sus ideas respecto al modo de escribir una "Historia general de la Iglesia en América Latina", y sobre la acción cultural de la Iglesia en Río de la Plata (pp. 50-65). Otro argentino, Néstor Tomás Aura, numerario de la Academia Argentina de Historia, estudia el catolicismo social en su país y los problemas demográficos del siglo XX, siendo precursor de la "Historia total" (pp. 66-83). José Orlandis, que fue el impulsador del *Anuario de Historia de la Iglesia*, habla de la "Escuela de Hinojosa" y el magisterio de Fray José López Ortiz, de su relación con Claudio Sánchez Albornoz, de la Edad Media como tema de investigación, de Historia y Teología de la Historia y del oficio intelectual (pp. 84-108). El catalán Joan Bonet i Baltà nos introduce en la teología catalana, hablando de Jacint Verdaguer y Josep Torras i Bages (pp. 108-119). Nos trasladamos a Roma, para escuchar a Victor Saxer, francés de Alsacia, especialista en arqueología cristiana e historia antigua del cristianismo, que nos aproxima a los orígenes de algunos imaginarios hagiográficos y a las intrincadas excavaciones arqueológicas vaticanas (pp. 120-141). Pasamos a Alemania con Ernst Dassmann, especialista de hagiografía antigua, quien describe la recepción de San Pablo en la patristica, los ministerios eclesiásticos en la Iglesia primitiva y los orígenes del cristianismo en Alemania (pp. 142-165). Llegamos al canonista e historiador español Antonio García y García, quien habla de su amistad con Álvaro d'Ors y Stephan Kuttner, de la Universidad Pontificia de Salamanca, del "Synodicon hispanum", de sus estudios sobre el Concilio Lateranense IV, del interés de estudiar ahora las fuentes medievales y la metodología del quehacer historiográfico (pp. 166-191). Pasamos al *Alma Mater*, la Universidad de Pamplona con quien fue su primer Rector, Ismael Sánchez Bella. Aparte de los inicios de la Universidad, se detiene en las investigaciones sobre Derecho Indiano, Iglesia y Estado en la Historia de América, el hallazgo de la "Recopilación de las Leyes de Indias" de León Pinelo (pp. 192-207).

El francés Yves-Marie Hilaire nos hace revivir los comienzos de una nueva disciplina, la Historia religiosa, destacando sus tareas preferentes como disciplina académica, y los equipos franceses de investigación en la misma. Habla también del futuro del cristianismo en Europa Central y del Este, y de la historia del pontificado romano (pp. 208-234). El mexicano Ernesto de la Torre Villar fue director de la Biblioteca Nacional de México. Habla de la primera Guerra Cristera, de

los años de formación en la Universidad Nacional Autónoma de México, de su trabajo en el Colegio de México, en el Archivo General de la Nación, en París, y de su tarea al frente de la Biblioteca Nacional de México, de sus estudios guadalupanistas, de los ilustrados mexicanos, de Puebla de los ángeles y Palafox, y por último de la fundación de la Revista "Novohispania" (pp. 234-269). El belga Roger Aubert, editor del "Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques" y director durante muchos años de la "Revue d'histoire ecclésiastique", describe el ambiente teológico antes del Vaticano II, el caso "Pío IX" suscitado por su libro sobre el tema, el Concilio y otros trabajos en Roma, la "Nouvelle Histoire de l'Église", las perspectivas teológicas posconciliares, la "Storia del Concilio Vaticano II" de G. Alberigo, sus recuerdos de Pablo VI y de los cardenales Mercier y Cardijn (pp. 270-307).

El español Paulino Castañeda, profesor emérito de la Universidad de Sevilla, fue impulsador incansable de empresas culturales, y trasmite sus conocimientos acerca del polémico universo lascasiano y del Perú colonial, dando interesantes datos sobre la Inquisición americana; habla también del Quinto centenario del Descubrimiento de América y del debate metodológico sobre Historia de la Iglesia (pp. 308-333). Luis Suárez Fernández es otro español, un "hereje" de la especialización histórica, que ha pasado de los archivos medievales a los archivos de Franco, se ha dedicado al rectorado y al cine en Valladolid, se ha ocupado de la causa de beatificación de Isabel la Católica, y ha estudiado la incorporación de Navarra a la Corona castellana (pp. 334-353). Con Walter Brandmüller pasamos a Baviera. Actual presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, es cofundador de "Annuario Historiae Conciliorum" y promotor de otras muchas iniciativas culturales, no ubicadas en la historia de los concilios. Su tesis de habilitación fue sobre la crisis conciliarista (pp. 354-369). El español Miguel Cruz Hernández nos acerca al mundo de la filosofía medieval musulmana y a la política cultural española de la Transición postfranquista, que él protagonizó directamente. Relaciona la Historia con la Revelación y con la filosofía y la sociedad; habla del filósofo y de la Filosofía y de la docencia de esta asignatura (pp. 370-395).

Álvaro Huerga es otro español, dominico, especialista de la historia de la espiritualidad, investigador del alumbradismo y editor de fuentes seiscentistas, y conocedor como pocos del episcopologio caribeño. Habla, entre otros temas, de la encíclica "Humani generis", de la Teología espiritual y el magisterio de Garrigou-Lagrange, de Garrigou y Karol Wojtyła, de la liberación en teología, de Santa Teresa y la mujer en la Iglesia (pp. 396-435). El peruano José Agustín de la Puente Candamo presenta el panorama cultural del Perú contemporáneo, no sin aludir a la Guerra Civil española y a la segunda Guerra Mundial, y a la crisis universitaria de 1968 (pp. 436-461). El francés Bruno Neveu, recién elegido en la Academia de Ciencias Morales y Políticas del Institut de France, traza el panorama de la histo-

riografía francesa, al tiempo que da a conocer su particular campo de investigación, que es la aplicación a la historia del criterio de la fe y los modos históricos de salvaguardarla. Habla de la *École des Chartes*, del que es diplomado, de la *École pratique des Hautes Études* y de Gabriel Le Bras, de Victor Duruy y el “método práctico”, Jean Orcibal y el jansenismo, l'*École française de Rome*, fidelidad y error en la Iglesia (pp.462-503).

El mejicano Alfonso Alcalá Alvarado nos sitúa sobre el escenario de la historiografía mexicana del siglo XX. Habla de los misioneros del Espíritu Santo, de la Pontificia Comisión de Ciencias Históricas, de la fundación de la Pontificia Universidad de México, de los estudios guadalupanos, de su colaboración en la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina (pp. 504-541). El alemán Albert Zimmermann es experto en filosofía de la naturaleza y gran conocedor de la escolástica, por más veinte años director del Thomas-Institut en Colonia, y describe la situación presente de la filosofía (pp. 542-575). Finalmente, el español Rafael Termes nos introduce en el mundo de la economía y de las finanzas y, más concretamente, de la historia de las doctrinas económicas. Habla de la banca y la ética de los negocios, la austeridad de la vida, tiempo, valor del trabajo, competitividad, riesgo de las inversiones, la formación de las directivos empresariales, antropología del capitalismo, política económica y desarrollo económico, la economía mundial y las desigualdades Norte-Sur (pp. 576-605).

Sigue la lista (y dirección) de los entrevistadores: Ana Azanza Elío, Juan Belda Plans, Marcelino R. Cuesta Alonso, Enrique de la Lama, José Escudero Imbert, Elisa Luque Alcaide, Miguel Lluch Baixauli, Claudia Márquez Pemartín, Luis Martínez Ferrer, Javier Otaduy, Elisabeth Reinhardt, Federico M. Requena, José Antonio Riestra, Blanca Sánchez-Robles, Josep Ignasi Saranyana, Albert Viciano i Vives, Ana Zabalza Seguí. A continuación aparece, en letra pequeña, un amplió índice analítico (pp. 609-622), y otro, también en letra pequeña, de materias (pp. 623-626).

D. Le Tourneau

Ph. ROLLAND, *La mode «pseudo» en exégèse. Le triomphe du modernisme depuis vingt ans*, Éditions de Paris, Paris 2002, pp. 239.

L'auteur, professeur d'Écriture Sainte depuis 1971, est connu pour ses nombreuses publications visant à permettre une lecture «croyante de la Bible». Citons *À l'écoute de l'épître aux Romains* (1991), *L'origine et la date des Évangiles* (1994), *La succession apostolique dans le Nouveau Testament* (1997), *Jésus et les historiens* (1998), *La naissance du Nouveau Testament* (1999).

Dans ce nouvel ouvrage, l'abbé Rolland souligne que la plupart des exégètes catholiques ou protestants, suivis depuis peu par quelques orthodoxes, admettent le principe de la «pseudonymie apostolique», développé par R.-E. Brown dans *An Introduction to the New Testament* (1997). S'ils écartent l'idée de falsification, ces exégètes admettent une «pseudonymie autorisée» par les apôtres eux-mêmes.

Dans le premier chapitre l'auteur présente «ce qu'est véritablement la pseudonymie» (p. 19-29), à partir des différentes formes d'anonymat (complet, comme pour l'épître aux Hébreux, ou relatif, comme pour l'Évangile de Jean), de l'intervention de collaborateurs, et de la pseudonymie caractérisée, que ce soit par l'usage du nom de Paul de son vivant (2 Thessaloniens), l'exhumation tardive d'écrits secrets (les apocryphes) et l'hypothèse d'une période intermédiaire, celle des «héritiers légitimes» des apôtres, ayant le droit de publier des lettres que ceux-ci n'avaient pas écrites, afin de prolonger et d'actualiser leur enseignement en fonction des problèmes nouveaux.

Quels sont les «arguments invoqués en faveur de la pseudonymie»? (p. 30-38). Fondamentalement, la question de la langue grecque utilisée (Jacques et Pierre), les différences de vocabulaire (chez Tite et Timothée) et de style, les expressions identiques dans 1 et 2 Thessaloniens, les anachronismes, les différences de pensée et l'insistance sur l'identité de l'auteur. À cela, le professeur Rolland oppose des objections (p. 39-44): la condamnation générale des faux dans la littérature païenne, la procédure synodale dans l'Église primitive, l'absence de fondement des soi-disantes «école paulienne» et «école pétrinienne», le problème des estimatoires, la fidélité à la Tradition apostolique et le caractère particulier de la Révélation chrétienne.

«Toutefois, pour qu'on ne pense pas que la foi entre en conflit avec la science, il est important de vérifier pour les écrits en cause que leur inauthenticité ne s'impose pas comme une évidence rationnelle.» C'est ce que l'auteur fait d'abord à propos de 2 Thessaloniens (p. 45-58). Deux raisons militent pour son authenticité: le témoignage de la tradition antique et les signes internes d'antiquité. Quant aux objections (parallélisme des deux lettres, vocabulaire, style, allusion à plusieurs lettres, enseignement sur la parousie), l'auteur répond en examinant de manière complète le vocabulaire de 2 Thessaloniens: mots exclusivement pauliniens, mots préférentiellement pauliniens, mots simplement pauliniens, mots deutéro-pauliniens, mots absents des autres lettres.

Dans le chapitre V, l'auteur présente «une méthode nouvelle. Comment dater la lettre de Jacques» (p. 59-68), suivi d'un excursus sur «la chronologie des voyages missionnaires de Paul et la date de la lettre de Jacques» (p. 69-73). Il montre, par les textes, les rapports privilégiés entre Jacques et Romains, pour conclure à l'antériorité de Jacques, cherchant à établir ensuite les rapports entre Jacques et la première épître aux Corinthiens, et concluant, grâce à la précision chronologique, à l'absence de désaccord entre Jacques et Paul. Il aboutit à la chronologie

suivante, qui lui semble «la plus conforme aux textes»: 1 Corinthiens (printemps 56), Jacques (été 56), 2 Corinthiens 1-9 (printemps 57), Romains (hiver 57-58), arrestation de Paul (printemps 58):

Il passe ensuite à «la première lettre de Pierre et l'épître aux Hébreux» (p. 74-85), constatant que le contenu de 1 Pierre concorde parfaitement avec la personnalité de Pierre, que les objections soulevées contre l'authenticité sont fragiles et peuvent facilement être surmontées, qu'il est extrêmement probable qu'1 Pierre était connue de l'auteur de l'épître aux Hébreux, qui écrivit certainement son texte avant 70, peut-être en 63-64.

L'auteur situe «la première lettre de Pierre au milieu d'autres écrits» (p. 86-99), à savoir Jacques, Romains, Tite, Éphésiens et Colossiens, étant de l'avis que Éphésiens et Colossiens ont été dictées simultanément, après que leur auteur (Paul) ait reçu une copie de la lettre envoyée par Pierre aux chrétiens de la diaspora. Le professeur Rolland propose alors la datation suivante: 1 Corinthiens (printemps 56), Jacques (été 56), 2 Corinthiens (printemps 57), Romains (hiver 57-58), Tite (printemps 58), 1 Pierre (printemps 59 à hiver 59-60), Colossiens (printemps 60).

Il en vient alors aux «lettres pastorales à Tite et à Timothée» (p. 100-134). Après avoir répondu aux objections à l'authenticité des pastorales, il date Tite et 1 Timothée de Philippes, avant la Pâque de 58 et 2 Timothée de Césarée, à l'été ou l'automne 58. Il met en rapport les pastorales et 1 Pierre, montrant que Colossiens date du début 60 et que 1 Pierre se situe entre 2 Timothée et Colossiens. Il étudie ensuite des détails concrets des pastorales, qui seraient autant de «mensonges», si ces lettres n'étaient pas authentiques. Il fait appel enfin aux témoignages de Clément de Rome, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne.

«Les lettres jumelles aux Colossiens et aux Éphésiens» font l'objet du chapitre IX (p. 135-150). Colossiens a été écrite par Paul, avec la collaboration de Timothée. Le plus probable est que Colossiens et Éphésiens ont été dictées ensemble, les deux lettres étant complémentaires et s'adressant toutes deux aux mêmes destinataires, les fidèles de Colosses et de Laodicée (Éphésiens est la lettre aux Laodicéens dont il est question dans Col 4, 15-16). En outre, Éphésiens a très probablement influencé l'épître aux Hébreux, et lui est donc antérieure. Enfin, l'auteur d'Éphésiens connaît parfaitement non seulement Colossiens, non seulement Romains, mais aussi tous les écrits de Paul incontestablement authentiques.

Un long chapitre est consacré aux rapports entre «les deux épîtres de Pierre et l'épître de Jude» (p. 151-199). Établissant tout d'abord l'antiquité de 2 Pierre, l'auteur précise l'ordre de rédaction des trois textes: Ga 2, 4; 2 P 2, 1; Jude 4. Des rapports entre 2 Pierre et Jude, il conclut nettement que 2 Pierre est original, et que Jude ne fait que constater la réalisation de ce que Pierre avait prédit. Il s'attache alors à déterminer la date de rédaction de Jude, qui a certainement connu

Colossiens, Éphésiens et Hébreux. Le professeur Rolland est persuadé qu'il faut la dater de 66 à 69, avant la chute de Jérusalem, car on comprend mal que, si la ruine de Jérusalem a eu lieu, l'auteur omette de le mentionner, alors que ce serait un exemple de l'objet principal de sa lettre: Dieu châtie toujours les incrédules. L'auteur étudie ensuite en détail les rapports avec 1 Pierre, d'abord le vocabulaire commun, puis le vocabulaire différent, montrant que la liste établie par Chaîne et reproduite par les commentateurs méconnaît le sens réel des mots grecs. L'auteur répond à d'autres objections: nom de Syméon-Pierre, annonce d'une mort prochaine, allusion à la Transfiguration, mention d'une première lettre, jugement sur les lettres de Paul, absence de citation chez les Pères latins. Il en vient aux rapports avec Hébreux: à partir du vocabulaire commun et des correspondances épistolaires, la dépendance d'Hébreux par rapport à 2 Pierre se manifeste continuellement. Toute la deuxième épître de Pierre trouve un écho en Hébreux, alors que 2 Pierre ne manifeste aucune connaissance du thème central d'Hébreux, le sacerdoce du Christ.

«Le témoignage des Actes des Apôtres» (p. 200-220) confirme l'attribution de la deuxième lettre à Pierre. L'étude des textes montre que Paul s'est exprimé de la même manière dans ses lettres et dans le discours qu'il prononçait vers la même époque: il a utilisé les mêmes mots au même moment, et Luc a résumé fidèlement ces différents discours. La valeur historique des Actes, dont certain nient qu'ils proviennent de Luc, se tire de la connaissance des lieux, de celle des personnalités, du récit de la tempête, de la concordance avec les lettres de Paul. Enfin l'auteur s'attaque à la date de la rédaction des Actes, apportant un argument important en faveur de la rédaction antérieure à la mort de Paul, à savoir un parallélisme saisissant entre le récit de la Passion chez saint Luc et la fin du livre des Actes, ce dernier comportant aussi une comparaison implicite entre la tempête dont il fut victime en même temps que Paul et celle où Jonas vécut une mort symbolique en restant trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson.

Le professeur Rolland arrive ainsi à l'ordre suivant des différentes lettres (p. 220): 1 et 2 Th, 1 Co, Jc, Ph, Ga, 2 Co, Rm, Tite et 1 Tm, 2 Tm, 1 P, Phm, Col, Ep, 2 P, He, Jude.

Le dernier chapitre aborde la question de «l'Apocalypse et l'apôtre Jean» (p. 221-233). L'auteur expose les raisons pour lesquelles il lui semble préférable de maintenir que l'Apocalypse est écrite par Jean, fils de Zébédée. D'abord, d'après le témoignage des Pères de l'Église: saint Justin, saint Irénée, Clément d'Alexandrie. Ensuite, par comparaison avec l'évangile de Jean: vocabulaire et thèmes théologiques, les ressemblances sont considérables, mais ne manifestent aucune trace d'imitation artificielle tant les contextes où elles se rencontrent sont différents: aucun écrit ne se rapproche plus de l'Apocalypse que l'Évangile de Jean, analogie d'autant plus remarquable que les deux écrits sont de nature extrêmement différente.

En conclusion (p. 234-239), l'auteur souligne que beaucoup d'exégètes diffusent la thèse de la «pseudonymie apostolique» non parce qu'ils ont étudié le problème de première main, mais parce qu'ils se rallient à un consensus. Ce n'est donc qu'une «mode exégétique». Du point de vue œcuménique, la reconnaissance de l'authenticité des lettres à Tite et à Timothée, ainsi que de l'épître de Jacques, revêt une grande importance.

Le travail du professeur Philippe Rolland semble particulièrement intéressant, par le sérieux et la rigueur scientifique avec laquelle il procède dans sa démonstration. Il constitue certainement une invitation à poursuivre les recherches pour, dans la mesure du possible, continuer de définir, avec le plus d'exactitude possible, l'authenticité des lettres du Nouveau Testament et leur datation. Mais il apparaît que le professeur Rolland aide à franchir un pas important dans cette direction.

D. Le Tourneau

S. SANZ SÁNCHEZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, («Dissertationes. Series Theologica», 11), Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, pp. 398.

La collana "Dissertationes. Series Theologica", nata pochi anni or sono all'interno delle Edizioni Università della Santa Croce allo scopo di pubblicare alcune delle tesi di dottorato discusse in quest'Università, giunge ora all'undicesimo titolo con uno studio su un tema complesso ed interessante nell'ambito della teologia contemporanea: il rapporto fra creazione e alleanza.

Come si afferma nell'introduzione, l'opera aspira a colmare una lacuna nella bibliografia teologica degli ultimi decenni; sebbene si tratti di una questione apparentemente conosciuta e nonostante la terminologia sia impiegata molto spesso in opere di diverso tipo, il rapporto fra creazione e alleanza non ha ricevuto finora una trattazione specifica, organica ed ampia.

Lo studio è diviso in due parti principali: la prima, di carattere più espositivo, intende offrire un iniziale *status quaestionis* nella teologia biblica e dogmatica del ventesimo secolo, mentre la seconda, di natura più speculativa, è indirizzata a costruire un'analisi critica delle tematiche teologiche e filosofiche coinvolte, nonché delle principali chiavi di lettura del rapporto fra le due categorie oggetto dello studio. Alla base di questa organizzazione del lavoro sta la convinzione, maturata da una considerazione attenta degli sviluppi della teologia della creazione negli ultimi cinquant'anni, che ci si trovi di fronte ad un tema che, pur avendo la sua ori-

gine più diretta in un dibattito biblico-esegetico, si presenta connesso con questioni teologiche e filosofiche centrali: l'unità del piano divino di creazione e salvezza in Cristo, la conoscenza naturale che l'uomo può avere di Dio, il rapporto fra Dio e il mondo, fra filosofia e teologia, fra metafisica e storia. In ultimo termine, il rapporto fra il naturale e il soprannaturale e il modo di concepire la verità dell'Incarnazione del Verbo.

La parte espositiva è articolata in tre capitoli. Il primo, di carattere introduttorio, descrive l'origine della questione, sorta in ambito biblico (von Rad), ma con immediate risonanze nella dogmatica (Barth), e presenta il contesto storico-teologico della riflessione sulla dottrina della creazione nel ventesimo secolo, le cui vicissitudini sono in stretto rapporto.

Nel secondo capitolo, che costituisce la parte centrale e più estesa della ricerca, si studia la trattazione del tema nella riflessione dogmatica sulla creazione degli ultimi cinquant'anni, analizzando come è affrontata la relazione fra creazione e alleanza in una selezione dei più importanti manuali e dizionari prodotti in questo periodo, senza dimenticare i contributi rilevanti di alcuni autori in opere che si collocano al di fuori di quei due ambiti. L'enumerazione dei manuali e dei dizionari utilizzati come fonti, così come la giustificazione della loro scelta, è presentata all'inizio delle rispettive sezioni del capitolo. La scelta di prendere i manuali e i dizionari come fonti, come modo di delimitare un tema di una certa ampiezza, sembra in accordo con la prospettiva generale adottata, perché è proprio in quel genere di opere che vengono raccolte, di solito, le principali correnti teologiche di un determinato periodo. Il percorso attraverso le diverse opere sottende un metodo che è allo stesso tempo analitico e sintetico, poiché l'analisi di ogni manuale o voce di dizionario è indirizzata ad enucleare alcune idee fondamentali, che poi permettano di evidenziare sia i principali temi teologici e filosofici che appaiono connessi con l'oggetto di questo studio, sia le motivazioni teologiche di fondo che sembrano determinare i diversi modi di concepire il rapporto fra creazione e alleanza.

Anche se l'indole di questa ricerca è teologico-dogmatica, l'analisi portata a termine esige un approfondimento della questione biblica che si trova all'origine del problema. È questo lo scopo del terzo capitolo, nel quale, senza pretesa di esaustività, si offre un'analisi degli argomenti impiegati dagli autori più rilevanti.

La seconda parte del lavoro costituisce una riflessione filosofico-teologica articolata in due fasi, a partire dallo *status quaestionis* presentato in precedenza. In primo luogo, il quarto capitolo propone una visione d'insieme dei principali temi teologici e filosofici che sono coinvolti nel modo di comprendere il rapporto fra creazione e alleanza. In questo senso conviene chiarire che, quando si parla di temi "coinvolti", non si vuole con questo stabilire una relazione causa-effetto, come se l'oggetto di questo studio fosse il punto centrale dal quale derivino tutti gli altri;

anzi, non è da escludere che alcuni di quei temi, rispetto all'oggetto in studio, possano essere considerati come presupposti. Si mostrano piuttosto, in virtù dell'analogia della fede, le connessioni fra alcuni temi fondamentali della teologia, fra i quali si trova certamente quello dello studio in esame, il quale non può per tanto essere considerato soltanto come una questione di esegesi biblica. In ciò si rende più evidente il fatto che le diverse visioni del tema rispondono a motivazioni e presupposti ben precisi.

Perciò, nel quinto e ultimo capitolo, come frutto di questa ricerca, si propone una sintesi delle principali chiavi di lettura (antropologica, cosmologica, cristologica, escatologica e ontologica) che sono rappresentative delle diverse correnti teologiche nel loro modo di comprendere il rapporto creazione-alleanza. L'analisi ha condotto l'autore a pensare che, nell'articolazione di queste chiavi o prospettive, fosse d'aiuto la chiave ontologica, e quindi ad essa viene dedicata una particolare attenzione: si mostra in questo modo la circolarità fra teologia e filosofia (cfr. *Fides et ratio*, n. 73). L'alternativa fondamentale fra una comprensione della creazione completamente dipendente dall'alleanza ed una comprensione indipendente da entrambe le nozioni (alternativa che non è solo un problema esegetico, ma anche teologico) suggerisce un'integrazione degli elementi validi delle diverse prospettive. Una tale integrazione sembra possibile solo se si presta attenzione alla dimensione metafisica della questione, frequentemente sottovalutata o addirittura dimenticata nelle ultime decadi, la quale, se sviluppata in maniera adeguata, in armonia e non in contrasto con la prospettiva storico-salvifica, permette di impostare una circolarità e mutua implicazione fra entrambe le nozioni: creazione come alleanza e alleanza come (nuova) creazione.

Nella lettura dello studio, ben scritto e presentato, si nota che l'autore prima che teologo è filosofo: le sue conclusioni sembrano indicare la necessità di un superamento del falso paradigma moderno di opposizione tra essere e tempo. L'analisi è seria e la bibliografia ampia.

Unico piccolo appunto all'opera è la scelta di suddividere la tavola delle sigle ed abbreviazioni secondo il tipo di pubblicazione citata, opzione che ne rende meno agile la consultazione.

In sintesi, sembra proprio che questo lavoro di ricerca possa essere un tassello importante per la comprensione di un tema complesso, che certamente continuerà ad impegnare gli studiosi sia dal punto di vista biblico che da quello dogmatico.

G. Maspero

J. SYTY, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia di Nicola Afanassieff e John Zizioulas*, («Studia Antoniana», 46), Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2002, pp. 425.

La collana *Studia Antoniana* ha inserito fra i suoi studi questo pregevole lavoro del p. Syty, attualmente docente presso l'Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino di Venezia. Si tratta della sua tesi di dottorato, diretta da mons. Y. Spiteris, attuale arcivescovo di Corfù e già professore nei più rilevanti Istituti a Roma e consultore di diversi dicasteri vaticani.

L'opportunità di questo studio è palese, se consideriamo il desiderio del Santo Padre Giovanni Paolo II di una più profonda comprensione, all'interno della Chiesa, del ruolo del *munus petrinum* e delle forme di svolgerlo auspicabili nell'orizzonte di una intesa ecumenica più solida (cfr. Enc. *Ut unum sint*, n. 95).

Il p. Syty ci offre un duplice contributo: la conoscenza delle idee sul primato di due dei maggiori rappresentanti dell'ecclesiologia eucaristica ortodossa e, in secondo luogo, ci offre delle ipotesi di sviluppo della riflessione teologica interessata ai modi di esercitare il primato. Per questi motivi, il lavoro di analisi ci pare di non poco interesse. Inoltre, lo arricchiscono le abbondanti citazioni degli autori, talvolta insieme con altri teologi ortodossi della stessa sensibilità, nonché la chiarezza e la buona articolazione del suo lavoro. Si apprezzano pure le brevi conclusioni e riassunti che compaiono all'inizio e alla fine di ogni parte.

Lo studio è diviso in quattro parti, ognuna delle quali comprende tre capitoli. Nella prima parte si presentano i due teologi e le caratteristiche principali della loro visione della Chiesa (cioè, l'ecclesiologia eucaristica). Nella seconda parte troviamo il modo d'impostare il primato dei due autori e le basi che lo fondano (sia bibliche che teologiche). Nella terza parte si studia la natura del primato: la sua relazione con la Chiesa locale ed il collegio dei vescovi e le proposte del suo esercizio che possano essere da tutti riconosciute. Qui, infatti, come lo stesso autore ci avverte alla p. 14 compaiono le maggiori differenze tra Afanassieff e Zizioulas. La quarta parte presenta la questione del primato romano universale, così divisa: presentazione della visione dei due teologi (cap. 10); valutazione ortodossa del primato e del dogma cattolico (cap. 11); proposte concrete per l'esercizio del primato romano (cap. 12). Dopo queste quattro parti c'è una "conclusione generale" (pp. 355-392), dove troviamo un dialogo critico con i due autori, una valutazione delle loro impostazioni del primato e delle prospettive che si aprono per il dialogo ulteriore, così come una indicazione dei punti che rimangono da approfondire. Qui troviamo tanti commenti che, forse, avrebbero potuto essere inclusi nella presentazione dei temi studiati. Inoltre, lì si presentano le opinioni dei teologi cattolici sugli stessi argomenti, offrendo un dialogo teologico alquanto

interessante che, indubbiamente, accresce il valore e la portata di questo lavoro. Ci sembra perciò che chiamarla "conclusione generale" ne sminuisca la portata. Per ultimo, chiude quest'opera la bibliografia, molto completa e ben articolata; dispiace invece la mancanza di un indice dei nomi.

L'autore ha avuto sempre presente che l'ecclesiologia eucaristica è *soltanto* uno dei modi d'impostare l'ecclesiologia all'interno della Chiesa Ortodossa. Lo si può dedurre dal titolo del lavoro, e dagli altri teologi ortodossi che compaiono qua e là, nel corso del libro. Ciò manifesta la varietà e la ricchezza della ecclesiologia ortodossa, così come l'evoluzione registrata nel corso degli anni dall'ecclesiologia eucaristica. In questa cornice dobbiamo interpretare le coincidenze e le differenze tra Zizioulas e Afanassieff che si fanno notare lungo tutto il lavoro. L'autore non si schiera mai a favore dell'una o dell'altra alternativa (unirli o, piuttosto, vederli come diversi). Siamo d'accordo con questa impostazione, perché rispecchia bene la situazione reale.

Passando ad un'analisi più particolareggiata di questo libro, va apprezzata l'indicazione della bibliografia sull'influenza di Afanassieff nel Concilio Vaticano II (p. 25). Pur essendo un tema conosciuto dagli studiosi, non molte volte si indica la bibliografia sull'argomento. Nella p. 121 (nota 58) l'autore presenta molti significati (ed impostazioni) della *sobornost'*. Ci sembra che questa pluralità si rispecchia pure in una pluralità d'impostazioni (non deducibili dalle visioni che si possono avere della *sobornost'*) sul primato all'interno della Chiesa Ortodossa. Comunque, questo va oltre l'obiettivo del lavoro intrapreso.

Dalla lettura del capitolo 11 (sulla valutazione ortodossa della dottrina cattolica sul primato romano), confermiamo l'assenza di una comprensione contestualizzata del dogma del Concilio Vaticano I. Siccome sarebbe sbagliato voler comprendere qualsiasi concilio senza contestualizzare le loro definizioni dogmatiche (realtà condivisa da tutti i teologi ortodossi che seguono Florovsky e la sua sintesi neopatristica), non è possibile capire le definizioni di *Pastor Aeternus* se non si capisce la lotta plurisecolare della Chiesa Cattolica contro gli Stati (nella loro forma imperiale o regale, assoluta o liberale), contro il gallicanismo o il conciliarismo. È, dunque, normale che le Chiese ortodosse, che da molto tempo guardavano Roma dal prisma delle prerogative del primato, abbiano capito quella definizione come un'esaltazione del papato al di sopra della Chiesa e delle Chiese. La stessa esagerazione è avvenuta, purtroppo, tra alcuni cattolici, ma per motivi diversi. Cogliamo l'occasione per suggerire un approfondimento nello studio dei rapporti tra Chiesa ed Impero (Chiesa e Stato) o, se vogliamo, dell'esperienza del rapporto tra ordine secolare ed ordine ecclesiale all'interno della Chiesa Ortodossa e della Chiesa Cattolica. Ci sembra che questa mutua comprensione aiuterà molto a capirci a vicenda.

Cambiando tema, è già ormai molto nota e condivisa la prospettiva trinitaria della Chiesa. La Chiesa quale comunione ha il suo paradigma nella vita trinitaria

di Dio (p. 360). Si tratta di un aiuto prezioso per capire meglio la Chiesa ma, come giustamente dice l'autore, "l'analogia trinitaria [...] può essere applicata solamente in modo limitato [...] l'ordine ecclesiale dipende sempre dalla sovrana volontà di Dio. Entra nel piano della divina *economia* e non va valutato secondo le necessità ontologiche" (p. 360) Non possiamo non essere d'accordo con l'autore. Una comprensione del mistero della Chiesa che si fonda sul dogma della Santissima Trinità, si deve basare pure sul mistero dell'Incarnazione, di Cristo Salvatore, per opera dello Spirito, che è la chiave di lettura del piano della divina economia.

Passando ad un altro argomento, troviamo molte volte l'affermazione (proveniente dai due orodossi) del ministero ecclesiale come una realtà che è all'interno della Chiesa e non al di sopra della Chiesa. Siccome il ministero non si capisce senza il referente cristologico, le affermazioni di questo genere sono strettamente relazionate con il modo in cui si vede il rapporto della Chiesa con Cristo. Forse ci possono aiutare queste parole di p. Congar: «Il n'y a pas, entre le Christ et l'Église, *que ce rapport d'immanence et d'identité (relative)*; il y en a un de transcendance: d'opération du Christ, non pas uniquement *dans l'Église, mais sur l'Église*», (*Sainte Église*, Paris 1963, p. 547).

La sfida, ci pare, sta nel capire bene la congiunzione dei due rapporti quando guardiamo il ministero ecclesiale, cioè: cogliere la sua dimensione comunitaria e interiore insieme alla sua dimensione *sacramentale*. Quest'ultima è strettamente connessa con la missione di convocazione e santificazione degli uomini alla quale sono deputati alcuni. Quando la teologia tradizionale cattolica dice che nell'ordinazione sacerdotale i ministri sono configurati con Cristo Capo della Chiesa, non intende estrometterli dalla Chiesa o porli sopra la Chiesa (anche se il Capo, in un certo senso, ha un luogo superiore nel riguardo di tutto il corpo). Si sta affermando, invece, che Cristo vuole agire tramite i suoi ministri in tutta la Chiesa, un'azione che viene caratterizzata dal suo essere Capo della Chiesa che la convoca, la santifica e la invia a continuare la sua missione. C'è ancora spazio per sviluppare una migliore comprensione del ministero ecclesiale che possa integrare il suo carattere comunionale (senza cadere in un paragone democratico) e il suo carattere sacramentale (senza cadere in una gerarcologia).

Molte volte troviamo, nel testo, la preoccupazione di Afanassieff, che non riesce a capire un potere centrale che lo sia veramente e non sminuisca *per se* la cattolicità delle Chiese locali (cfr. pp. 132, 208s, ed altre). Tale potere sarebbe a modo di un potere su Cristo stesso, secondo il teologo russo. Questo sembra la conseguenza dei suoi principi: una classificazione dell'ecclesiologia determinata (tra eucaristica ed universale) e un'identificazione dello giuridicismo con l'ecclesiologia universale (forse proporzionata dalla storia, ma che l'autore — e tanti altri, indipendentemente delle loro confessioni cristiane — non riesce a oltrepassare). Si aprono, quindi, molte possibilità a coloro che non uniscono l'ecclesiologia universale con il giuridicismo.

Comunque, c'è ancora molto da fare dal lato ortodosso per trovare un'ampia intesa sull'ecclesiologia. Pensiamo, per esempio, alla proliferazione di giurisdizioni canoniche nella diaspora, o all'ecclesialità dei cristiani e delle loro comunità al di fuori dei limiti canonici delle Chiese ortodosse: due problemi che hanno fatto che gli ortodossi cominciassero a riflettere sulle questioni riguardanti il rapporto tra mistero, storia e diritto.

Il libro che commentiamo è un buon aiuto per capire i punti più importanti della discussione e sui quali si è già arrivati ad un'intesa. C'è già un ampio percorso fatto insieme che — bisogna dirlo — nessuno aveva previsto alla fine dell'ottocento. Il lavoro del p. Syty ha il merito di averlo mostrato e contribuisce non poco al dialogo ecumenico.

M. De Salis Amaral

J. ALONSO GARCÍA, *Fe y experiencia cristiana. La teología de Jean Mouroux*, («Colección Teológica», 107), Eunsa, Pamplona 2002, pp. 326.

Esta monografía de J. Alonso García es la primera que se publica en España sobre la teología de Jean Mouroux y la primera en absoluto que ofrece una visión integral de la figura y el pensamiento del teólogo francés.

Como es sabido, Jean Mouroux (Dijon, 1901-1973) pertenece al grupo de teólogos que en los decenios anteriores al Concilio Vaticano II asumieron un papel decisivo en la renovación de la teología católica. Profesor y Rector del Seminario de Dijon, perito en el Concilio Vaticano II y atento observador de la teología y la filosofía del tiempo que le tocó vivir, Mouroux ha realizado una importante aportación a la teología, especialmente en el ámbito de la fe y de la experiencia cristiana.

En la *Introducción*, el Autor sintetiza así el objetivo de su trabajo: «La teología de Jean Mouroux se presenta como una reflexión sobre una experiencia: la del encuentro del hombre con Dios en la fe. La llamada personal de Dios en Jesucristo a todo hombre implica una respuesta también personal que compromete a la persona entera, con todas sus potencias y afectos. En este sentido, podemos contemplar el pensamiento de Mouroux como articulándose en tres grandes temas, que coinciden con tres de sus obras principales: *la persona humana* (como un ser de relaciones, y en primer lugar la relación con Dios, que fundamenta y forja su misma vocación), *la fe* (como conjunto orgánico en el que se explicitan de modo único las relaciones personales entre Dios y el hombre), y *la experiencia cristiana*, experiencia de totalidad, en la que el pensamiento de Mouroux muestra toda su riqueza y toda su fuerza. Nuestro objetivo es realizar una presentación general de estos tres grandes temas de la obra del teólogo de Dijon, ofreciendo al mismo

tiempo una visión global de su entera teología, que incluya tanto el contexto en el que nació y se desarrolló su pensamiento como las repercusiones que tuvo en la teología posterior» (p. 22).

Este objetivo determina el esquema del libro, estructurado en cuatro capítulos. En el primero: *Jean Mouroux y su tiempo*, de carácter introductorio, se ofrece el marco en el que el teólogo de Dijon desarrolló su trabajo intelectual. Se trata de un acercamiento a su persona, a su vida y a sus obras, que sitúa el pensamiento de Mouroux en su contexto histórico y teológico. Hay que destacar que en esta tarea el Autor ha contado con una fuente de especial importancia: se trata de los *Fonds Jean Mouroux*, conservados en la Biblioteca Diocesana de Dijon, que contienen un material de gran interés para el investigador: numerosos inéditos, correspondencia con diversos personajes de relieve, testimonios muy valiosos sobre el conjunto de su persona y de su obra, etc. Esto permite al Autor ofrecer una información sumamente interesante y desconocida hasta ahora, sobre la vida y el modo de ver la cosas que tenía Mouroux.

El segundo capítulo: *Sentido cristiano del hombre*, es de carácter antropológico. En él se pone de relieve la comprensión del hombre por parte de Mouroux como un ser sagrado, es decir, como una realidad misteriosa, al mismo tiempo magnífica por su creación, miserable por su caída y admirable por su redención. Sólo desde esta visión completa del hombre es posible comprender con profundidad la perspectiva personalista que caracteriza la teología de la fe y de la experiencia cristiana del teólogo francés.

En el tercer capítulo: *Estructura personal de la fe*, se exponen los rasgos básicos de la teología de Mouroux acerca de la fe, desarrollada desde una perspectiva personalista como un conjunto orgánico de relaciones personales entre Dios y el hombre (cfr. pp. 198-227). Según Alonso, «esta perspectiva de la fe, que hoy se puede dar por adquirida en la teología actual y en el Magisterio contemporáneo, constituye una de las mayores aportaciones de nuestro autor al pensamiento contemporáneo» (pp. 24-25).

En el cuarto y último capítulo: *Teología de la experiencia cristiana*, se presentan y analizan los rasgos esenciales de la reflexión de Mouroux sobre la experiencia cristiana. Aunque éste no haya realizado una teología acabada sobre dicho tema, tiene el mérito de haber descargado la noción de experiencia de sus connotaciones negativas —especialmente de las provenientes de la crisis modernista—, y de haber inspirado la teología posterior. La perspectiva teológica que ofrece Mouroux subraya las líneas esenciales que articulan la experiencia cristiana: Cristo, la Iglesia, la fe. Estas realidades, cada una en su propio plano de valor, estructuran las relaciones presentes en la experiencia cristiana de modo que ésta aparece como una experiencia dependiente de Cristo, desarrollada en la Iglesia, según el ritmo y la forma de la fe.

A continuación, el Autor ofrece una *Síntesis conclusiva*, donde además de sintetizar el pensamiento teológico de Mouroux, realiza una valoración de las principales aportaciones del mismo y de sus posibles desarrollos futuros. Entre las primeras destaca el ámbito de la Teología fundamental como «aquél en el que Mouroux ha aportados sus resultados más valiosos, que hoy, más que nunca, siguen siendo plenamente actuales» (p. 295). Entre los segundos, señala especialmente el tema de la experiencia cristiana como «el más susceptible de ser profundizado y desarrollado. En los decenios que siguieron a su obra pionera, han aparecido numerosos estudios en el ámbito de la teología católica que, de un modo u otro —con mayor o menor acierto y profundidad, y desde distintas orientaciones teológicas—, han intentado ahondar en la noción teológica de experiencia, y en su relación con la revelación y la fe [...]. No es éste el lugar para juzgar estas propuestas. Lo que ellas ponen indirectamente de manifiesto es que el estudio de Mouroux sobre la experiencia, siendo fundamentalmente válido e inspirador, no tenía presente —no lo podía tener— todo el conjunto de cuestiones relacionadas con esa realidad» (p. 300).

Finalmente señalaremos que esta obra ofrece en la *Bibliografía* —por vez primera en España— una relación completa de todos los escritos de Mouroux según un orden cronológico, y presenta además en este apartado bibliográfico una descripción detallada de los materiales recogidos en los *Fonds Jean Mouroux*, antes mencionados (cfr. pp. 309-312).

No nos resta más que recomendar la lectura de esta brillante monografía, que consideramos indispensable para todo aquél que desee conocer y profundizar en el pensamiento de un gran teólogo del siglo XX, como lo ha sido indiscutiblemente Jean Mouroux.

M. Belda

J.J. ALVIAR, *Escatología: balance y perspectivas* («Teología sistemática»), Ediciones Cristiandad, Madrid 2001, pp. 195.

Si tratta di un breve studio sull'escatologia cristiana, intesa però da una prospettiva alquanto inconsueta. L'autore, professore di teologia dogmatica nell'Università di Navarra, non offre uno studio compiuto dell'escatologia, un manuale oppure una storia. Fornisce piuttosto una presentazione dei diversi correnti che caratterizzano lo sforzo compiuto nella manualistica del xx secolo riguardante questo trattato, ciò che egli chiama i «prolegómenos de una reflexión escatológica actualizada» (p. 10).

L'opera è costituita da tre capitoli. Il primo considera le linee di forza dell'escatologia attuanti alla fine del secolo scorso. L'autore fa vedere come l'escato-

logia in qualche modo deve includere e chiarire tutti i misteri cristiani: storia della salvezza, dottrina di Dio, vocazione alla santità, una concezione "olistica" e dinamica dell'uomo (l'autore dà un rilievo particolare a questo aspetto, p. 73). Il secondo capitolo riflette sulle questioni metodologiche, e su alcuni temi che la riflessione escatologica ha perlopiù trascurato lungo gli ultimi decenni: le implicazioni dell'affermazione di un'escatologia intermedia, la presenza dello Spirito Santo nell'ambito escatologico, la "presenza" dell'éschaton nella vita dell'uomo e nella sua spiritualità. Di particolare interesse è l'insistenza dell'autore sulla necessità di fare un discorso escatologico che riflette sulla comunicazione della vita divina (p. 90) e sugli attributi divini (pp. 93-6). L'ultimo capitolo offre una panoramica sull'attuale manualistica cattolica rispetto all'escatologia secondo sette linee di sistematizzazione, linee che si collegano strettamente tra di loro: l'autore considera i progetti escatologici fatti in base alla cristologia, alla creazione, alla pneumatologia, all'ecclesiologia, alla Trinità; infine si presentano le visioni narrative-cronologica ed antropologica dell'escatologia. Alla fine di questo capitolo l'autore propone uno schema proprio per l'escatologia, in due grandi blocchi. Il primo considera il *totum* dell'escatologia, centrata sulla parusia come culminazione della presenza di Dio nella creazione (parla di "un'escatologia emmanuelica", o di presenza). In questa parte si considera il Giudizio, il Regno e la Risurrezione. L'autore dimostra in effetti come nel secolo scorso si è ricuperato la "preminenza dell'escatologia finale" (p. 18). Di particolare interesse riveste il binomio Regno/Famiglia che l'autore sviluppa (pp. 155-9). Il secondo blocco invece si sofferma, in modo classico, sull'individualità umana nelle diverse tappe della consumazione escatologica.

L'opera del prof. Alviar vuole essere chiaramente *teologica* nel senso che intende esprimere in primo luogo il progetto divino, e quindi eterno, di portare la creazione al suo pieno compimento. Caso mai, vengono trattati meno alcune movimenti, strettamente vincolate all'escatologia, che hanno influito parecchio lungo il XX secolo: quelli che riguardano il momento presente della comunità umana (e non solo dell'individuo) come sono la teologia della speranza e quella della liberazione.

Questo volume assai utile ed aggiornato si conclude con una bibliografia scelta.

P. O'Callaghan

G. BORGONOVO, *Karol Wojtyla-Giovanni Paolo II: una passione continua per l'uomo*, Rubbettino 2003, pp. 206.

Describir la postura antropológica del actual Pontífice no es sencillo. El prof. Borgonovo recoge, en este libro, dos válidos intentos de síntesis: el de Rigobello, que la califica de «*personalismo ético a base fenomenológica e ad esito metafísico*», y el de Wonzicki, que la considera un «*personalismo existencial metafísicamente explicado e fenomenológicamente descrito*».

Las doscientas páginas que componen esta documentada y densa obra muestran, con base en los principales escritos antropológicos de Karol Wojtyla-Juan Pablo II, la génesis y el desarrollo científico del pensamiento recogido en esas dos síntesis. El autor comienza, históricamente, mostrando lo que podíamos calificar de “semilla”, el germen de tal pensamiento. Éste lo encontramos en la tesis de licenciatura que, el 19 de junio de 1948, el joven Wojtyla defiende en el Angelicum (Pont. Univ. de Santo Tomás, Roma). Lleva por título: *La fede secondo San Giovanni della Croce*. El estudio de la fenomenología de la experiencia mística de San Juan dejará en el futuro Pontífice la convicción no sólo de que la *fe* es la clave para comprender al hombre, sino también, la idea de que la *mística* es la experiencia de fe llevada al nivel más alto de percepción subjetiva.

Esta primera obra abrirá al futuro Juan Pablo II la puerta de la ciencia ética, reavivando su pasión por el hombre y por su actuar. Hasta tal punto que, a partir de ese momento, sus estudios posteriores tendrán ya un claro y marcado objetivo: el intento de (re)construir una teoría de la experiencia ética integral (una teoría integral de la moralidad). Para ello, Wojtyla beberá de dos diversas fuentes: una kantiana, otra scheleriana. Así, durante 1957-1959, publicará una serie de artículos y ensayos donde demuestra haber captado el núcleo del mensaje ético kantiano. Y, en 1959, publicará en polaco *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*. Tal escrito muestra como Wojtyla no piensa en la *ética de valores* scheleriana como en una posible ética paralela a la cristiana, sino como ayuda a la experiencia moral en el análisis de los valores y de los hechos.

Junto a ambas fuentes destaca, por otro lado, la metafísica aristotélico-tomista. Metafísica que se engendra ya —como apuntábamos— en los escritos de San Juan de la Cruz y, posteriormente, se nutre de los textos del Aquinate. Wojtyla comienza a estudiar metodológicamente a Sto. Tomás a partir de sus textos éticos y antropológicos (tal estudio fructificará, en breve, en la publicación de otros ensayos).

Toda esta labor intelectual, como un primer intento de “síntesis superadora” entre Sto. Tomás y Scheler, desembocará en dos libros claves (quizás sus dos obras filosóficas más conocidas): *Amor y responsabilidad*, y *Persona y acto*. En el primero trata, entre otros aspectos, de establecer la correcta relación entre el impulso

sexual y el amor por la persona (primer principio ético): «*Gustare il piacere sessuale senza tuttavia trattare la persona come un oggetto di godimento: ecco il nocciolo del problema morale sessuale*» (*Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1980, p. 38). Mientras en el segundo evidencia que, si bien cada acto humano influye sobre el mundo exterior, lo más importante —desde el punto de vista ético— es su repercusión en el interior de la persona que lo realiza. En cada elección, el hombre no sólo opta por una cosa, sino por él mismo y, por tanto, cada experiencia —la praxis humana— es también una cierta comprensión de él mismo (sobre la concreta relación de la experiencia con la ética, Wojtyła publica en 1959 dos interesantes escritos).

Todos estos precedentes, a la vez que históricamente nos dejan a las puertas del Concilio Vaticano II muestran que, al referirnos a la fenomenología de Wojtyła, no estamos ante un sistema filosófico perfectamente estructurado y “acabado” sino, más bien, ante un método de conocimiento filosófico al servicio de una comprensión transfenomenológica (cfr. p. 109).

Sobre las intervenciones de Wojtyła en los textos del Concilio, Borgonovo no pretende —así lo dice expresamente— realizar un estudio histórico-crítico de la aportación del futuro Pontífice al Vaticano II. Su “grano de arena” en este breve texto consiste en individualizar los presupuestos filósofo-teológicos de las principales contribuciones de Wojtyła y, sobre todo, en el análisis del n. 22 de la GS en los principales documentos magisteriales. Este número, y más concretamente las palabras con que inicia, «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado», aparecen al menos en todas las Encíclicas de Juan Pablo II relativas a las Personas Divinas de la Santísima Trinidad (*Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* y *Dominum et vivificatem*) y al actuar humano. Borgonovo ofrece una rica y concentrada síntesis de esta doctrina en tales documentos pero, fundamentalmente, en la *Veritatis splendor*, la *Evangelium vitae* y la *Fides et ratio*.

Estamos ante un riguroso y rico estudio que, de seguro, interesará a todos los amantes de la antropología y, en particular, a aquellos que quieran profundizar en este aspecto concreto del saber del Papa. Porque, «*che Giovanni Paolo II sia uno dei più grandi testimoni della fede nel Signore Gesù, Verbo Incarnato, e uno dei più strenui difensori della dignità della persona umana nella storia della Chiesa contemporanea, è un dato sul quale non cade ormai più alcuna ombra di dubbio*» (p. 193).

E. Camino

N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002, pp. 254.

Questo libro, che raccoglie una serie unitaria di saggi — alcuni già pubblicati in anni recenti — mette a fuoco una questione di particolare attualità, ovvero la relazione tra cristologia e Trinità. Come dice l'autore, Decano di Teologia della Pontificia Università Lateranense, di cui è anche ordinario di teologia sistematica, se lungo la maggior parte del XX secolo la cristologia si è misurata principalmente con l'antropologia, oggi sempre di più essa si confronta con i diversi aspetti del mistero della Trinità, in particolare per quanto riguarda la divina reciprocità paterno-filiale rivelata in Gesù il Cristo, oltre alla valenza pneumatologica di ogni cristologia. Anche è vero che lungo lo studio non manca l'argomento strettamente antropologico, ad esempio nei capitoli settimo ed ottavo (*Immagine di Dio e socialità umana e Trinità, antropologia e sfide del presente*), che trattano la relazione tra Trinità e socialità umana nel contesto più ampio della spiritualità cristiana.

Con tutto, si può dire che il libro fa perno principalmente sui tre primi capitoli che trattano rispettivamente la relazione tra pneumatologia ed escatologia, l'esperienza religiosa che Gesù aveva del Padre nello Spirito, e la manifestazione dell'onnipotenza di Dio nell'apparente debolezza dell'attuarsi concreto di Dio nella storia, frutto della *kenosis* dello Spirito. Ciola propone un modello "pericoretico" per descrivere le relazioni tra le divine persone. Non si può dire «del Padre che è "Padre dello Spirito", ma si può affermare che il Padre è *Padre nello Spirito*. E così, pur affermando che il Figlio non può essere "Figlio dello Spirito", si dovrà dire che Egli è *Figlio nello Spirito...*» (p. 50). Per quanto riguarda l'economia della grazia, invece, conclude che l'onnipotenza "umile" di Dio rivelata dallo Spirito (la sua *kenosis*) «è una realtà imprescindibile per comprendere nell'esistenza umana, *quoad nos*, il mistero di un padre che si dona per amore... Dio Padre nella creazione a immagine di Cristo, in un certo senso si auto-svuota del suo splendore e della sua "onnipotenza" per lasciare spazio alla libertà dell'uomo» (p. 71).

Oltre ai capitoli dedicati all'antropologia, Ciola considera la relazione tra Trinità e cristologia in due altri ambiti. *Primo*, in un paio di capitoli (quarto e quinto) si sofferma su argomenti di tipo pastorale (anche se questa prospettiva non manca negli altri capitoli) nel contesto dell'annuncio della paternità di Dio, non sempre facile nel contesto del secolarismo e della crisi della modernità. «Dio Padre non è né rifugio per i pavidì, né invadente oppressione per i figlio», scrive Ciola, «bensì avventura da vivere in una libertà provveduta e responsabile» (p. 102). Infine, il libro dedica due capitoli al tema del dialogo interreligioso. Uno mette a fuoco, principalmente in base all'opera di André Manaranche, *Il monoteismo cristiano*, il fatto che la dottrina cristiana sulla Trinità non è meramente decorativa; il monoteismo cristiano è un monoteismo strettamente trinitario (pp. 109-58). L'altro, nell'ultimo capitolo, si intitola *L'unica mediazione cosmica e universale di Gesù Cristo e l'odierno dibattito intorno al pluralismo religioso* (pp. 211-245). In

questo saggio Ciola spiega i motivi fondamentali della singolarità-unicità di Gesù Cristo da diverse prospettive: escatologica (il Regno definitivo ed universale si è anticipata in Lui), trinitaria (Gesù Cristo è sempre legato a Dio, «Gesù va sempre pensato in relazione al Padre e allo Spirito», p. 242), e pneumatologica (lo Spirito è sempre lo Spirito di Cristo).

P. O'Callaghan

P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Aschendorff Verlag, Münster 2002, pp. 516.

Existe una vasta bibliografía sobre distintos aspectos de la cristología de Santo Tomás, pero tal vez nadie había prestado suficiente atención, hasta el presente estudio, a las pasiones humanas de Cristo.

A lo largo de las seis partes en las que se estructura el libro, y con un lenguaje accesible a aquellos que aún no están familiarizados con el pensamiento del Santo, el autor examina las fuentes de la doctrina tomista sobre las pasiones de Cristo, el contexto histórico-teológico donde se desarrolló el Aquinate, los puntos de convergencia con sus predecesores y su contribución original al debate. Presta particular atención al desarrollo y maduración de la doctrina del Doctor Angélico sobre la afectividad humana de Cristo. Podemos decir que, en cierta medida, este trabajo intenta recuperar y transmitir el espíritu que guió al Santo al realizar su estudio.

En las tres primeras partes del libro el autor da a conocer las fuentes del pensamiento de Santo Tomás sobre las pasiones de Cristo. La primera parte presenta las fuentes cristológicas. El *Magister in Sacra Pagina* toma como fundamento principal lo revelado en la Sagrada Escritura sobre la experiencia humana de la afectividad de Cristo.

Acerca de las fuentes patristicas, el autor afirma que el Aquinate se apoya especialmente en el pensamiento de San Agustín y de San Juan Damasceno.

Es de Pedro Lombardo de quien el Doctor Angélico se sirve principalmente como fuente medieval. En *El Libro de las Sentencias* encuentra un extenso tratado sobre la afectividad humana de Jesús. Al buscar comprender la realidad del sufrimiento y de la pena de Cristo, y siguiendo especialmente a Damasceno y a Lombardo, el Aquinate comienza a desarrollar su teología sobre las pasiones de Cristo. También se ve beneficiada su doctrina, como bien fundamenta el autor, por el pensamiento de Alejandro de Hales, San Alberto Magno y Hugo de San Víctor.

La segunda parte se centra en las fuentes antropológicas de Santo Tomás. Como es de esperar, la inspiración principal para el análisis tomista de las pasiones

de Cristo es la antropología de Aristóteles. Gondreau expone en un extenso capítulo las nociones aristotélicas centrales de las que hace uso el Santo.

Al hablar en la tercera parte de los principales fundamentos cristológicos de Santo Tomás, el autor pone el acento en el misterio del Verbo de Dios hecho Hombre. El Aquinate entiende que el principio fundamental en el estudio de las pasiones de Cristo es la verdad del dogma de la Encarnación. El realismo de la Encarnación asegura, a su vez, que la entera humanidad de Jesús posee todo lo esencial perteneciente a la naturaleza humana, incluido el apetito sensible y sus consiguientes movimientos afectivos o pasiones.

En la cuarta y quinta parte, a nuestro modo de ver, se desarrolla el tema central del estudio: el autor se dedica a analizar la doctrina tomista sobre el alma pasible de Cristo y la moralidad de sus pasiones. Gondreau hace notar cómo, sin renunciar de ningún modo a la divinidad de Cristo, Santo Tomás es el teólogo medieval que pone mayor atención a las exigencias de la Encarnación y el que mejor logra mostrar “el rostro humano de Dios”. Al tratar en la III *Pars* de la *Summa Theologiae* los misterios de la vida de Cristo, y en concreto las distintas cuestiones sobre el alma humana de Cristo y sus pasiones (qq. 9-15) el Aquinate centra su atención en la realidad histórico-humana de Jesús.

Según el autor, Santo Tomás define la pasión como una *aflicción afectiva* que implica la pérdida de una adecuada disposición a cambio de una contraria a ella como consecuencia necesaria de la corrupción natural de la materialidad del cuerpo humano. La pasión humana, afirma el Santo, es una deficiencia ontológica no culpable (no consecuencia del pecado original o deficiencia moral) derivada de la causa material (principio de indeterminación) de la naturaleza humana. Teniendo en cuenta esta concepción, Santo Tomás concluye que Cristo, al poseer una naturaleza humana era sujeto de las consecuencias naturales de un cuerpo corruptible y material, y por consiguiente, poseía tendencias afectivas o pasiones.

La parte quinta del trabajo se centra en la relación entre la afectividad humana de Jesús y su vida moral. El autor afirma que la visión realista de Santo Tomás sobre el papel de las pasiones en la vida moral tiene una base metafísica: la unión sustancial entre sensibilidad y razón. La pasión representa por medio de la virtud moral, la expresión racional del comportamiento humano, ya que es la pasión, según Santo Tomás, la sustancia de la virtud moral. De aquí se deriva que, al hablar de la virtud moral de Cristo no se puede dejar de lado la realidad de sus pasiones humanas.

El autor presenta, con un análisis profundo y exhaustivo, la doctrina del Aquinate sobre la integridad moral de la vida de Cristo caracterizada por la penetración radical y extensiva de la razón en su sensibilidad.

En la sexta y última parte Gondreau se dedica a estudiar algunas pasiones específicas que Santo Tomás trata en la cuestión 15. Según el autor, al analizar las pasiones de Cristo, la intención del Aquinate es ofrecer credibilidad teológica

acerca de la realidad psicosomática del sufrimiento y dolor en la pasión y muerte de Cristo. No pretende un análisis comprensivo de cada pasión, sino ofrecer una réplica contundente a aquellos que niegan la pasibilidad de Cristo, porque negarla implica negar su verdadera naturaleza humana. Cada pasión de Cristo es un elemento indispensable en la obra redentora del género humano, por eso Santo Tomás al analizar alguna de las pasiones de Cristo (el miedo, la tristeza, el dolor sensible, la admiración) no deja de subrayar el valor soteriológico de los movimientos afectivos de Cristo.

Como expresa J.P. Torrell en el prefacio, nos encontramos ante «un trabajo histórico y teológico-crítico de gran interés, que emite nuevas luces sobre diversas cuestiones. Se puede decir que el estudio hecho por Gondreau cubre un gran vacío y ofrece una contribución original a los estudios tomísticos» (p. 15).

G. Aybar

A. IZQUIERDO (a cura di), *Scrittura Inspirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum"*, LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 324.

È noto che negli anni successivi alla costituzione dogmatica *Dei Verbum* si è verificata un'impasso nella riflessione teologica sull'ispirazione biblica, ed è soltanto negli ultimi anni del secolo appena concluso che sono apparsi segnali di ripresa in questo campo. Infatti, la reale crescita nella fondamentazione ermeneutica e linguistica dell'esegesi biblica, verificatasi recentemente, non poteva che avere delle ripercussioni anche a livello di concezione d'insieme della rivelazione biblica. Si può dire subito, perciò, che il presente volume di atti ha il pregio di fornire agli studiosi una sorta di *status quaestionis* sull'ispirazione biblica, in un momento promettente per questo ambito teologico; anche perché fra i relatori del simposio si trovano due degli autori dei non troppo abbondanti manuali d'introduzione generale alla Sacra Scrittura: A.M. Artola (autore insieme a J.M. Sánchez Caro di *Biblia y palabra de Dios*, Estella [Navarra] 1989; trad. italiana Brescia 1994) e M.Á. Tábet (*Introduzione generale alla Bibbia*, Cinisello Balsamo 1998).

Il volume si apre con una presentazione a carico del curatore (pp. 13-38), seguita dalle sei relazioni del simposio. Nella prima di esse (pp. 41-60), R. Fabris fa una panoramica sulla testimonianza biblica dell'ispirazione, mettendo in evidenza che nella Sacra Scrittura c'è una effettiva testimonianza riguardo all'ispirazione biblica, anche se di portata limitata. I riferimenti neotestamentari di 2Tm 3,16 e 2Pt 1,20-21, pur essendo chiari, mancano di sviluppo dottrinale. Soltanto nella seconda Lettera di Pietro si dà un'applicazione analogica dei parametri del-

l'esperienza profetica alla produzione del testo biblico, che può essere ritenuta un precedente di futuri indirizzi della riflessione teologica. Per ciò che riguarda l'Antico Testamento, l'ispirazione viene soltanto sottintesa in quanto si fa riferimento a scritti che hanno un carattere divino e, proprio perciò, una particolare efficacia.

Nella seconda relazione, W. Vogels (pp. 61-79) parte dall'idea che ogni nozione d'ispirazione biblica viene determinata dalla concezione di "libro" (e più concretamente di "libro antico" e "libro biblico") che si adoperi. Questo punto di partenza permette all'autore di distinguere, a modo di progressione storica, fra tre possibili modelli d'ispirazione. Il primo modello è chiamato da Vogels il "modello del singolo autore", e sarebbe collegato a una concezione semplice del rapporto autore-testo. Il secondo sarebbe il "modello della comunità sociale", che nasce dalla consapevolezza della complessità della genesi del testo biblico. In terzo luogo e per finire, l'autore sviluppa ciò che chiama "il modello del testo linguistico", all'interno del quale sottolinea in maniera speciale sia il ruolo del lettore, sia l'entità del testo stesso come ispirato e anche come "ispirante" (*inspiring*).

La relazione di M. Tábet (pp. 80-117) è orientata a fissare una serie di domande sui rapporti canonicità-ispirazione, senza pretendere per forza di arrivare a risposte che richiederebbero ulteriori approfondimenti (cfr. p. 116). La prima domanda interessa l'esistenza di libri ispirati non canonici. L'autore è propenso a pensare che non si possa parlare d'ispirazione al di fuori del canone, se non in senso analogico, perché il «concetto d'ispirazione biblica [...] in quanto tale, nell'uso ecclesiale, sembra far riferimento a un'inclusione del libro ispirato nel canone in quanto costitutivo della rivelazione divina» (p. 84). La seconda domanda riguarda la forma canonica del testo, incentrata sulle questioni dell'ispirazione di *Septuaginta* e del testo canonico-ispirato di Siracide. Sul primo argomento, Tábet si mostra più incline a spiegare la storia dell'accettazione di *Septuaginta* senza far ricorso al concetto di canonicità o "quasi canonicità"; sul secondo, segue le tesi di M. Gilbert (nel suo articolo «L'Écclésiastique: Quel texte? Quelle autorité?», in *Revue Biblique* 94 [1987] 233-250), mettendo l'accento sull'importanza del testo ricevuto all'ora di determinare quale sia il testo canonico o ispirato. Nella terza domanda l'autore si sofferma a esaminare il ruolo dell'ispirazione nel processo di composizione dei libri biblici e nella quarta e ultima tratta dell'ispirazione come criterio di canonicità.

P. Grech (pp. 118-131) riflette sul concetto d'ispirazione in contrasto con quello di rivelazione, con speciale attenzione al carattere progressivo dell'una (rivelazione come «processo di "educazione"» [p. 119]) e dell'altra (ispirazione presente lungo il processo redazionale dei singoli libri).

A.M. Artola (pp. 132-166) cerca di trarre conseguenze per la teologia dell'ispirazione dal documento della Pontificia Commissione Biblica «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa» (1993). Il suo punto di partenza è che le novità nell'esegesi biblica non possono non dare luogo a nuove forme di comprensione

teologica dell'ispirazione biblica (cfr. p. 132), e tenta di dimostrare che è così nel caso di tre prospettive presentate nel suddetto documento: i metodi di analisi letteraria, la storia degli effetti e la lettura fondamentalista.

Un altro documento si trova alla base della relazione di A. Amato (pp. 167-189), vale a dire la dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede «*Dominus Iesus*» (2000). In questo studio si mette in risalto che, sebbene resta molta strada da fare nel dialogo interreligioso, rimane sempre fondamentale chiarire i punti fermi, in modo da allontanare «il sospetto di improvvisazione e d'inesperienza» e permettere un vero «dialogo della verità» (p. 188) nel confronto fra le scritture ritenute sacre dalle diverse religioni.

Alle relazioni seguono le comunicazioni, che anche se non erano previste nel programma del simposio, sono state ammesse in un secondo momento. Gli autori e i titoli delle comunicazioni sono: P. Vassiliadis, «*Inspiration, Canon and Authority of Scripture: An Orthodox Hermeneutical Perspective*»; I. Vempeny, «*Non-Biblical Scriptures*»; G. Biguzzi, «*Il problema della verità biblica nel Nuovo Testamento*»; A. Izquierdo, «*La Escritura inspirada y la Encarnación del Verbo*».

Il volume si chiude con la rassegna delle discussioni nei gruppi di lavoro e un'appendice con l'articolo di P. Grech «*“Quid est veritas?” Rivelazione e Ispirazione: nuove prospettive*».

Insomma, si tratta di un'opera utile per conoscere lo stato odierno della ricerca teologica sull'ispirazione biblica, che dà anche una spinta positiva per addentrarsi in un campo di studio nel quale è possibile aspettarsi un significativo rinnovamento.

C. Jódar-Estrella

P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*. Studio introduttivo di Mario Toso («*Coscienza Studi*», 36), Ed. Studium, Roma 2003, pp. 265.

Viene riproposto questo “classico” del pensiero sociopolitico in ambito cattolico, pubblicato inizialmente quasi mezzo secolo fa (1958), che può essere considerato vertice del pensiero del Cardinale Pietro Pavan in questo ambito. Oltre a tanti meriti interni, ricordati dal prof. Toso, che ne consigliano la ripubblicazione non va dimenticata la ricorrenza del centenario della nascita del Card. Pavan (1903-1994), in coincidenza con il quarantesimo dell'enciclica di Giovanni XXIII *Pacem in terris* (1963), che ebbe il suo redattore principale nel prof. Pavan, come si può notare da un semplice raffronto tra il suddetto libro e l'enciclica.

L'ampio e profondo studio introduttivo del prof. Mario Toso inquadra il testo nell'itinerario intellettuale dell'A. e nel contesto culturale del dopoguerra. La prima parte di questa introduzione viene dedicata ad individuare le peculiarità del pensiero di Pavan; nella seconda si propone una lettura attualizzata di questo saggio: esso, anche dopo gli anni trascorsi, può essere considerato come un valido apporto per la costruzione della democrazia, che può aiutare le società occidentali a superare la loro crisi, anche perché è un'opera sorretta da un impianto teorico-pratico di valore universale. Infatti, come sottolinea Toso e si scorge dalla lettura del libro, la sua argomentazione si fonda sulla metafisica dell'essere e sull'etica della prima persona, che sono quanto mai utili e, forse, anche indispensabili per riordinare i diversi livelli della vita sociale — economia, politica, etica, ecc. —, al loro proprio ruolo. È questo l'unico modo valido e duraturo di consolidare quell'umanesimo eroico e quel mondo spirituale e sociale che si trovano a fondamento di ogni vera democrazia; se infatti mancano questi fondamenti e i loro esiti, le democrazie si riducono a giochi procedurali, a volontarismi populistici o ad etiche civili e sociologiche, e dimenticano i beni specifici delle persone concrete.

La parte prima del saggio di Pavan analizza la democrazia come esistenza unitaria di tre elementi: quello sostanziale, quello strutturale e quello metodologico. Tutti e tre gli elementi sono costitutivi e necessari, ma l'elemento primario è quello sostanziale, in quanto qualifica l'essere della democrazia specificandola. Esso è dato concretamente dal riconoscimento dei diritti dell'uomo, che non sono una concessione dello Stato: sono naturali, inalienabili e inviolabili; perciò uno Stato veramente democratico tutela e promuove tutti i diritti come caratteristica precipua — sostanziale — della sua esistenza. L'elemento formale o strutturale è formato dalle istituzioni che caratterizzano una concreta democrazia, che viene formalizzata secondo i diversi principi che configurano lo Stato: la costituzionalità, la rappresentatività e la divisione di poteri; la funzione propria di questo elemento è quella di facilitare lo spiegamento dell'elemento sostanziale, perciò le istituzioni statali devono essere un ricettacolo idoneo e non refrattario per favorire i diritti umani. L'elemento metodologico si riferisce al metodo democratico di organizzare il potere pubblico: ruolo della maggioranza e della minoranza, alternativa di potere, ecc.

“La democrazia e l'uomo” è il titolo della parte seconda, dove vengono sviluppate le nozioni basilari necessarie per capire e costruire una democrazia degna di tal nome: in primo luogo si realizza, molto opportunamente, un breve riassunto dell'antropologia, giacché la struttura della democrazia è interdipendente con la natura della persona umana, che è “un essere esistente in se stesso, inconfondibile individualità, incessantemente operante, essenzialmente spirituale, immortale, autocosciente, libero, teso verso la Verità, aperto al Bello, impegnato nel Bene, finalizzato a vivere in comunione di verità e di amore con Dio nel Cristo” (p. 120). Poi viene analizzata la natura e finalità della società e il suo rapporto con la per-

sona umana; si mette in rilievo la priorità esistenziale, operativa e finalistica della persona sulla società e la necessità che il bene comune sia realizzato secondo il principio di sussidiarietà. Altri tre capitoli sono dedicati allo Stato (origine, natura e fine), l'autorità politica e le forme dello Stato: occorre qui evidenziare qualcosa adesso molto diffusa, ma che non lo era quando uscì il libro, vale a dire la distinzione tra società civile e Stato. L'ultimo capitolo di questa parte verte sull'ambiente democratico, in cui si evidenzia che il perno delle democrazie si trova negli atteggiamenti personali di coloro che le formano.

La parte terza, "Democrazia ed epoca moderna", analizza l'influsso che la cultura della metà del secolo XX esercitava sulla democrazia: aspetti favorevoli e contrari, sfide, nuove problematiche, ecc. Tra di essi dedica una speciale attenzione alla tendenza a realizzare una comunità mondiale fondata sui principi democratici. L'ultima parte del libro verte sul rapporto tra democrazia e cristianesimo: oltre a qualche accenno storico, Pavan analizza da diversi punti di vista la convergenza tra la democrazia e il cristianesimo, forse particolarmente, nell'epoca attuale. Certamente non nasconde le difficoltà e gli argomenti adottati per rifiutare tale convergenza; ma un ragionamento sereno le fa scrivere: «Fra Democrazia e Cristianesimo non solo non vi è nessuna opposizione, ma sussiste una certa conaturalità: sia nel senso che è implicita nella visione cristiana della vita un'esigenza a meter capo nell'ordine temporale a regimi democratici quando gli ambienti storici siano arrivati a sufficiente maturità e lo suggeriscono; sia, e più ancora, nel senso che la Democrazia ha nel Cristianesimo la sua ispirazione più profonda e più vitale» (p. 219).

Soltanto ci resta congratularci dalla ripubblicazione di questo importante saggio e ringraziare il prof. Toso per il suo bello studio introduttivo. La loro lettura aiuterà a capire adeguatamente le ragioni e le esigenze della democrazia; perciò la raccomandiamo vivamente a quanti abbiano a cuore la costruzione di una società migliore.

E. Colom

J.-I. SARANYANA (dir.), C.-J. ALEJOS GRAU (coord.), *Teología en América Latina. Volumen III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana - Vervuert, Madrid - Frankfurt am Main 2002, pp. 773.

Acaba de publicarse el tercer volumen de uno de los grandes proyectos editoriales del Prof. Josep Ignasi Saranyana (Universidad de Navarra): una historia de la teología en América Latina, que pudiera ofrecerse como una válida alternativa

a la obra realizada por el CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana), que, desde su creación en 1973, ha publicado numerosos volúmenes de historia de la Iglesia y de la Teología desde la perspectiva de la Teología de la Liberación. En 1996 un grupo dirigido por Saranyana publicaba una *Historia de la Teología latinoamericana. Primera parte: siglos XVI y XVII*, Edición preliminar. Ediciones EUNATE, Pamplona. Después vino, en 1999, el volumen *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Vervuert - Iberoamericana, Frankfurt am Main - Madrid. Damos la bienvenida ahora al volumen III, que abarca desde el año 1899, fecha del Concilio Plenario Latinoamericano, hasta el 2001, año en el que la Pontificia Comisión para América Latina se reunió para reflexionar sobre la exhortación de Juan Pablo II *Ecclesia in America*. Queda aún por aparecer el volumen II, que cubrirá la teología latinoamericana en los siglos XVIII y XIX.

El volumen III, que presentamos, abarca una pluralidad de cuestiones verdaderamente impresionante. En el primer capítulo (pp. 39-162), firmado por V. Martínez de Artola, C.-J. Alejos Grau y J.-I. Saranyana, se estudia el magisterio pontificio y las diversas asambleas eclesiales en América, desde el Concilio Plenario de 1899 a las diversas Conferencias Generales del CELAM. A nivel social y cultural, O. Álvarez Gila y C.-J. Alejos Grau tratan en el capítulo tercero, pp. 199-254, de la acción de los católicos hasta el Vaticano II, donde presentan una introducción a los principales pensadores latinoamericanos del siglo XX. El mundo protestante está dignamente estudiado en dos capítulos: el segundo, (pp. 163-198), donde el profesor protestante H.-J. Prien se ocupa de la vida institucional de las iglesias reformadas y evangélicas en Latinoamérica desde mediados del siglo XIX a nuestros días, y el séptimo (pp. 443-504), donde la profesora argentina católica C. A. Lértora Mendoza trata de las teologías protestantes. El volumen pasa revista en sendos capítulos a las teologías de la liberación (capítulo cuarto, pp. 255-365, firmado por J.-I. Saranyana, J. de Navascués, C.-J. Alejos Grau y M. Galí B.), teología de los hispanos estadounidenses y teología india (capítulo quinto, pp. 367-392, a cargo de R. Pellitero y C. A. Lértora Mendoza), y la teología de la mujer (capítulo octavo, pp. 505-568, de J.-I. Saranyana). De la religiosidad popular se ocupa el capítulo sexto, pp. 393-441, de F. Labarga García. El capítulo noveno, muy interesante, se ocupa de las revistas teológicas de América Latina (pp. 569-728), en el que C.-J. Alejos Grau ha estudiado las revistas católicas y C. A. Lértora Mendoza las revistas protestantes y evangélicas.

El volumen se cierra con unos valiosos apéndices: Sinopsis cronológica (pp. 729-736), índice onomástico (pp. 737-765), índice de revistas (pp. 767-770) y un índice de centros teológicos (pp. 771-773). A nuestro juicio, se trata de una obra muy completa que combina la metodología histórica y teológica en sus diversos capítulos. A veces es una preciosa fuente de información y otras presenta valora-

ciones críticas. Resulta obvio que supone un instrumento muy útil para todos aquellos que deseen profundizar en la teología de América Latina en el siglo XX.

L. Martínez Ferrer

A. TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche* (a cura di D. Antiseri, F. D'Agostino e A. Petroni), Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 611.

El libro recopila todos los escritos del prof. Tosato (ya publicados) sobre la amplia y compleja relación "Biblia-riqueza". Dario Antiseri nos lo presenta como exegeta y católico "liberal", de ese liberalismo que «*va da Alexis de Tocqueville a Michael Novak, pasando, tra altri, per Frédéric Bastiat, Antonio Rosmini, Wilhelm Röke e don Luigi Sturzo*».

Dividido en tres partes; la primera (de unas 160 páginas) contiene dos artículos: uno dedicado a la interpretación bíblica, y otro a la interpretación del Magisterio a lo largo del último siglo sobre los diversos pasajes escriturísticos referentes a "la sujeción de la mujer al marido". Sin llegar a entrar todavía —como se ve por los contenidos— en la problemática pobreza-riqueza, estas páginas complementarán la metodología exegética empleada en la segunda parte, dedicada ya expresamente a tal argumento. En la última (unas 50 páginas) encontramos diversos testimonios a la persona y trabajo científico de Tosato. Por eso, si bien las tres forman una cierta unidad, las palabras del título, *Vangelo e ricchezza*, responden más propiamente a la segunda de estas partes (y no toda, pues en su primer capítulo este argumento se trata escasamente).

Estas breves líneas, en concordancia con el título, se centran en la segunda de esas partes. Y si bien nos hubiese gustado poder entrar en diálogo con el autor sobre cada pasaje evangélico, en esta ocasión deberemos conformarnos con enunciar sus principales interpretaciones sobre el argumento; pero, antes, conviene que el lector tenga presente cuál es el punto de partida de Tosato. Para él es a través de la exégesis y hermenéutica bíblica (contra poniendo una de las tesis de Mises) cómo cristianismo y mercado llegan a conciliarse. De ahí su esfuerzo por "buscar" el sentido originario de los textos, interpretándolos dentro de su concreto contexto literario e histórico, y por distinguir la predicación originaria de Jesús de las repropósitos —no sin añadidos— hechas por los apóstoles y evangelistas a las comunidades crecientemente constituidas por cristianos de cultura griega (pp. 473-474). Si no se procede de esta manera, según él, la lectura del Evangelio nos llevaría a despreciar y evitar la riqueza (a verla como un obstáculo para alcanzar el cielo) cuando, por el contrario, no la condena: la riqueza y su goce, tanto para la tradición hebraica como cristiana, suponen un bien (p. 342).

Hecha esta aclaración, resumimos sus principales interpretaciones sobre el argumento en los siguientes diez puntos:

1. La nueva riqueza anunciada en el Evangelio (por ejemplo cuando se habla del tesoro o de la perla preciosa) no se refiere al Reino de Dios en los ciclos, sino al Reino de Dios en la tierra (pp. 326-330).

2. Cuando se aborda la riqueza en las tentaciones de Jesús, o cuando Jesús afirma que uno no puede servir a dos señores, y en la palabra del sembrador, no se está condenando la riqueza terrena en sí misma, sino denunciando que ésta ha caído en manos del demonio e invitando a los seguidores de Cristo a rescatarla (pp. 336-342).

3. El Evangelio no condena a los ricos en cuanto tales, ni les obliga a deshacerse de su riqueza (para acceder al cielo) sino que, más bien, subraya el deber que tienen de dar limosna (pp. 342-344).

4. El Evangelio no exalta a los pobres y el estado de pobreza en cuanto tales, sino que anuncia y promueve reparar toda situación de este tipo por parte de quienes buscan el Reino de Dios y su justicia (pp. 344-346). A los pobres se les llama “bienaventurados” por lo que ya han obtenido del Reino o por lo que obtendrán.

5. La lamentación a los ricos, “ay de vosotros, ricos” (dirigida especialmente a los cristianos ricos), afecta a los que no comparten con otros su riqueza (impidiendo así una mayor beatitud de los pobres y, por tanto, una mayor manifestación del reino de Dios); o a los que renuncian a hacerse cristianos por la riqueza (para no tener que dividir sus bienes con sus hermanos más pobres). Éste es el sentido que Tosato da al pasaje del joven rico. Las palabras de Jesús, «vete, vende todo lo que tienes dalo a los pobres. Luego ven y sígueme», al “contacto” con el apócrifo *Evangelio de los nazarenos*, aparecen dirigidas a uno que no daba nada de lo suyo y se retenía cumplidor de la ley divina (de los mandamientos) y, por tanto, poseen el sentido de desenmascarar públicamente la hipocresía de tal joven. La riqueza que impide el acceso al Reino de Dios es la que nos hace insensibles ante las necesidades de los demás (pues nos lleva a transgredir el mandamiento de amor al prójimo).

6. Las palabras «no acumuléis tesoros en la tierra» se refieren a estar pendiente de Reino de Dios cuya llegada, se pensaba, era casi inminente. Y, cuanto más cercano esté el final, menos sentido tiene dedicarse a acumular tesoros terrenos. Tosato lo interpreta así al poner el texto en paralelo con otros dos del profeta Jeremías: 16, 2-4 y 29, 4-8.

7. La renuncia a todas las posesiones (incluso a la propia vida) que propone el Señor a los apóstoles no expresa un “renunciar por renunciar”, sino saber lo que uno tiene que dejar si emprende tal empresa (pone el ejemplo de los mártires) y, por tanto, estas palabras tendrían el mismo significado de Lc 14, 28-30: «Porque, ¿quién de vosotros, al querer edificar una torre, no se sienta primero a calcular los gastos a ver si tiene para acabarla?, no sea que, después de poner los cimien-

tos y no poder acabar, todos los que lo vean empiecen a burlarse de él, diciendo: este hombre comenzó a edificar, y no pudo terminar».

8. Los pasajes de los Hechos de los Apóstoles (Hc 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16), que describen como vivía la relación con los bienes terrenos la neonata Iglesia de Jerusalén, son interpretados por Tosato como una praxis extraordinaria (no algo ordinario), como una nueva generosidad: una meta pastoral a proponer a todos los cristianos económicamente pudientes frente a sus hermanos más necesitados.

9. La parábola de los talentos (Mt 25, 14-30) enseña que las riquezas que poseemos nos las ha dejado Dios y, por ello, debemos hacerlas fructificar.

10. Y, por último, la escena del juicio universal (Mt 25, 31-46) evidencia que el premio o castigo dependen de la asistencia concedida, o no, a los necesitados. El criterio de la valoración —según Tosato— no es tanto el móvil que a uno le llevó a actuar (motivación religiosa) sino lo que realmente ha hecho: la efectividad.

Como conclusión podemos decir que estamos ante una obra provechosa no sólo para los exegetas sino, sobre todo, para los interesados en la interpretación bíblica del binomio pobreza-riqueza, es decir, en la relación del hombre con los bienes materiales. De todas formas, y sin querer restar por ello mérito al trabajo, al acabar la lectura a uno le queda la impresión de haber asistido a ciertos razonamientos con el fin de justificar una idea ya prefijada. Es decir, en ocasiones, más que “dejar hablar a los textos”, parece que se los “hace hablar”, decir lo que “uno ya ha previsto que dijese” para que, en fin, “todo cuadre”.

E. Camino

P. URBANO LÓPEZ DE MENESES, THEOSIS. *La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia*, Eunsa («Colección Teológica» 104), Pamplona 2001, pp. 408.

Esta monografía es el fruto de los estudios de doctorado llevados a cabo por su Autor en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. En ella se aborda el estudio de la teología de la *theosis* o divinización del cristiano. En la *Introducción*, el Autor expone el objetivo de su estudio con estas palabras: «Si ahora nos proponemos el estudio histórico y teológico de la *theosis* es como consecuencia de su relevancia, cada vez más acentuada, en el tratado sobre la Gracia. En efecto, nos bastaría con repasar rápidamente los principales manuales para descubrir que la doctrina espiritual de la divinización ocupa un puesto central [...]. La cuestión es, con todo, qué decimos cuando hablamos de divinización del

cristiano por la gracia de Dios. Ninguno de los autores citados duda en reconocer que aquí radica lo más importante del tratado y que ha de ser el punto de partida a la hora de desarrollar cualquier explicación teológica sobre el hombre. Pero las diferencias comienzan cuando se trata de precisar el sentido de las palabras. ¿Son semejantes la doctrina de los Padres, tan espiritual y profunda a la vez, y la de los místicos medievales, que presenta un fuerte colorido neoplatónico? O, en las tradiciones católicas, ¿ha estado siempre presente una misma doctrina de la deificación como sucede en la Ortodoxia? O bien, más difícil todavía: ¿admite la tradición religiosa y espiritual que nace con la Reforma una idea semejante de divinización? ¿Es posible una interpretación de Lutero, como pretenden los teólogos de la escuela de Finlandia, que sirva de puente de unión con la *theosis* ortodoxa? Las preguntas se multiplican: la teología contemporánea quiere construir el corazón del tratado sobre el hombre recurriendo a la divinización, que es el modo de la unión con Dios, cuando no ha podido aclarar todavía el terreno sobre el que edifica. Todas estas diferencias son fruto, en buena parte, del contexto histórico y cultural desde el que se pronuncian. Por eso se presenta como una tarea insoslayable descubrir las raíces históricas de la *theosis* cristiana, y comprender entonces mejor qué parte corresponde a la propia escuela teológica y qué otra nos habla del asunto sustancial de la deificación cristiana: este núcleo, que trasciende la obra y se une a todas las demás tradiciones, podría entonces erigirse como punto de encuentro de las diferentes confesiones cristianas. Históricamente han sido numerosas las aportaciones a la doctrina de la deificación, y no todas igualmente valiosas. Algunas se han conservado; otras han desaparecido por razones teológicas e históricas. Este reto, separar lo permanente de lo transitorio, marca la pauta de nuestro trabajo» (p. 19s).

Como se puede observar en el texto recién citado, el estudio de la *theosis* cristiana no se limita a las tradiciones teológicas católicas, sino que se tienen en cuenta también diversas tradiciones teológicas ortodoxas y protestantes. Esta perspectiva netamente ecuménica que ha guiado el trabajo del Autor se refleja en el subtítulo del libro: *Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia*.

El contenido de la obra se distribuye en cuatro secciones, con un total de catorce capítulos. En la primera se estudia la tradición del Oriente cristiano, en tres capítulos que tratan de la patrística oriental (c. I), de la teología de Gregorio Palamas (c. II) y de la divinización en la teología ortodoxa contemporánea (c. III). En la segunda sección, titulada *Las tradiciones teológicas del Occidente medieval*, se estudia la divinización en la antropología agustiniana (c. I), en la teología de Juan Escoto Eriúgena (c. II), en la teología monástica (c. III), en la teología escolástica (c. IV) y en las teologías místicas de Eckhart, Ruusbroec y Taulero (c. V). En la sección tercera se estudia la tradición teológica protestante, con sendos capítulos dedicados a la doctrina de la divinización en Lutero (c. I), en el protestan-

tismo liberal (c. II) y en el protestantismo contemporáneo (c. III). La cuarta y última sección está dedicada a la tradición católica postridentina y consta de tres capítulos dedicados a la teología postridentina de la Gracia (c. I), a la divinización en la teología de la renovación (c. II) y a la divinización en la teología contemporánea (c. III). Resultan muy útiles al lector las introducciones presentes en el comienzo de cada sección, que explican la concatenación de los capítulos contenidos en ésta. Asimismo son de gran ayuda los párrafos conclusivos de los capítulos, donde se ofrece de modo sintético un balance del estudio realizado en cada uno de ellos. Se echa algo de menos, sin embargo, una síntesis conclusiva donde se presente el resultado final de la investigación realizada.

Esta obra es sin duda un valioso estudio, donde el Autor sale airoso del reto que se había lanzado a sí mismo, es decir, separar lo permanente de lo transitorio en el tratamiento que las tradiciones teológicas cristianas hacen de la divinización. El valor del libro reside también en su carácter enciclopédico, ya que el Autor ha consultado fuentes muy numerosas y ha sido capaz de estudiarlas con una gran capacidad de síntesis. Por todo ello, estamos convencidos de que el trabajo de Urbano López de Meneses constituirá de ahora en adelante un punto de referencia indispensable para todo aquél que quiera adentrarse en la doctrina de la *theosis* o divinización cristiana.

M. Belda

M. ZITNIK, *Sacramenta. Bibliographia internationalis (continuatio)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, vol. V-VI: pp. xi+1796; vol. VII, Indices: pp. 350.

La pubblicazione di questi tre volumi, che continuano i quattro editi nel 1992, non può che essere grandemente apprezzata dagli studiosi dei sacramenti, con l'augurio che fra dieci anni ne appaiano altri volumi. Le caratteristiche dell'opera permangono invariate rispetto ai quattro primi volumi, che a suo tempo ebbero modo di recensire su questa stessa rivista (cfr. «Annales theologici», 7 [1993], 254-255). Compiutezza, internazionalità e interdisciplinarietà continuano a distinguere i nuovi volumi.

Nell'edizione del 1992, per un lungo periodo, dal 1900 al 1990, si offrivano i dati bibliografici di 49236 pubblicazioni (libri, articoli, contributi in opere collettive ecc.). In questa seconda parte, che abbraccia gli anni 1990-1999, si giunge a 76244 pubblicazioni segnalate, con un incremento del 55% rispetto al totale dei novant'anni anteriori. È un segno dell'aumento degli studiosi, ma anche delle risorse tecniche dell'informatica.

Nel VII volume di indici, quello tematico mantiene lo stesso raggruppamento di temi nel medesimo ordine: Liturgia, Liturgia delle ore, Sacramenti in genere, Iniziazione, Battesimo, Confermazione, Eucaristia, Penitenza, Unzione degli infermi, Ordine, Donna, Matrimonio, Famiglia, Religiosità popolare. Seguono anche gli altri indici: biblico, alfabetico delle materie e dei nomi di persona.

Anche se si può qualificare di completa l'informazione offerta, tuttavia c'è da segnalare qualche mancanza, direi inevitabile in un'opera di questo genere. Ad esempio, la traduzione italiana del libro di J. GUILLET, *Da Gesù ai sacramenti*, («Quaderni biblici», 12), Borla, Roma 1993, il cui originale francese e la traduzione spagnola erano segnalati nel volume I. Altri esempi: P.-M. GY, *La documentation sacramentaire de Thomas d'Aquin. Quelle connaissance S. Thomas a-t-il de la Tradition ancienne et de la Patristique?*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 80 (1996), 425-431; D.N. POWER - R.A. DUFFY - K.W. IRWIN, *Sacramental Theology: A Review of Literature*, «Theological Studies», 55 (1994), 657-705; C. ROBLES GARCÍA, *Observaciones sobre la noción de «sacramento»*, «Studium Legionense», 34 (1993), 75-103; A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie: Die Mysterienlehre Odo Casels*, Grünewald, Mainz 1992; M. SEMERARO, *Il Risorto tra noi: origine, natura e funzione dei sacramenti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

In conclusione tornerei a dire lo stesso che nella recensione dei primi quattro volumi: la presenza di questo prezioso strumento bibliografico è di obbligo in ogni biblioteca che voglia servire gli studiosi di teologia (sistemática, storica e pratica), liturgia e diritto canonico.

A. Miralles

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- CONSTANTINO ÁNCHEL (a cura di), *En torno a la edición crítica de «Camino». Análisis y reflexiones*, Rialp, Madrid 2003, pp. 207.
- PEDRO BETETA LÓPEZ (a cura di), *La vida de Jesucristo en la predicación de Juan Pablo II*, Rialp, Madrid 2003, pp. 277.
- GIOVANNI CARD. BONA, *Mistero d'amore. Meditazione sul culto eucaristico*, Ares, Milano 2003, pp. 158.
- SERGE-THOMAS BONINO (et alii), *Thomistes. Ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris 2003, pp. 282.
- ÁNGEL CABRERO UGARTE, *Vivir sin Dios*, Rialp, Madrid 2003, pp. 186.
- EDUARDO CAMINO, *Dio e i ricchi. «La vocazione di Matteo» del Caravaggio*, Ares, Milano 2003, pp. 163.
- FRANCESCO CAPPÀ, *La fede e l'amore di sé. F. Fénelon e la coscienza religiosa nell'età cartesiana* («Dissertatio». Series Mediolanensis, 11), Glossa, Milano, 2003, pp. 365.
- PAOLO CARLOTTI (a cura di), *Quale filosofia in teologia morale? Problemi, prospettive e proposte*. Atti del Seminario di studio, Roma, 14-15 marzo 2003 («Biblioteca di Scienze Religiose», 183), LAS, Roma 2003, pp. 167.
- JOAN COSTA, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral* («Colección Teológica», 112), Eunsa, Pamplona 2003, pp. 436.
- MIGUEL DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florensky* («Colección Teológica», 111), Eunsa, Pamplona 2003, pp. 400.
- ROBERTO DI Ceglie (a cura di), *Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della Fides et ratio*, Ares, Milano 2003, pp. 320.
- FACULDADE DE TEOLOGIA DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA (a cura di), *Mysterium Redemptionis. Congresso Internacional de Fátima (9-12 de Maio de 2001)*, Santuario de Fátima, Fátima 2002, pp. 717.

- UGO FINETTI, *La Resistenza cancellata*, Ares, Milano 2003, pp. 375.
- ATTILIO GANGEMI, *I racconti post-pasquali nel Vangelo di San Giovanni*, vol. IV/1 («Documenti e studi di synaxis», 8), Edizioni Arca, Catania 2003, pp. 1031.
- ANTONIO GARCÍA-MORENO, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, Rialp, Madrid 2003, pp. 248.
- JOSÉ LUIS ILLANES — JOSÉ RAMÓN VILLAR — RODRIGO MUÑOZ - TOMÁS TRIGO - EDUARDO FLANDES (a cura di), *El cristiano en el mundo. En el centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)* («Simposios Internacionales de Teología» 23), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, pp. 581.
- MAURO LEONARDI, *Mez'ora di orazione*, Ares, Milano 2003, pp. 172.
- JOSÉ ANTONIO LOARTE, *Los misterios del rosario. Textos para la meditación*, Rialp, Madrid 2003, pp. 221.
- MARIO MARINI, *Dalmanùta. La gloria di Dio*, Ares, Milano 2003, pp. 319.
- MARIO MARITANO — ENRICO DAL COVOLO (a cura di), *Omellie sul Levitico. Lettura origeniana* («Biblioteca di Scienze Religiose», 181), LAS, Roma 2003, pp. 156.
- TOMÁS MELENDO, *San Josemaría Escrivá y la familia*, Rialp, Madrid 2003, pp. 215.
- JOSÉ MORALES, *El valor distinto de las religiones*, Rialp, Madrid 2003, pp. 206.
- STANISLAW MYCEK, *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di Hans Urs von Balthasar*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2003, pp. 307.
- JESÚS ORTIZ LÓPEZ, *Conocer a Dios. vol.I: La fe compartida*, Rialp, Madrid 2003, pp. 287.
- JESÚS ORTIZ LÓPEZ, *La Iglesia que desea Juan Pablo II*, Rialp, Madrid 2003, pp. 200.
- MANLIO PAGANELLA, *San Luigi Gonzaga. Un ritratto in piedi*, Ares, Milano 2003, pp. 275.
- MARCO PALEARI, *Il sacramento dell'eros. Una lettura simbolico-sapienziale dell'eros benedetto a partire da V.S. Solov'ëv e P. Evdokimov* («Dissertatio». Series Romana, 37), Glossa, Milano 2003, pp. 347.
- TOMÁS TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana* («Colección teológica», 109), Eunsa, Pamplona 2003, pp. 757.
- JOSÉ RAMÓN VILLAR (a cura di), *Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, pp. 911.

INDICE GENERALE
Vol. 17 (2003) - fasc. 1-2

STUDI

JEAN-LUC CHABOT

- Les insuffisances théologiques de la pensée politique de
Joseph de Maistre 125

MARÍA DEL PILAR RÍO

- La Iglesia, misterio de comunión familiar 263

MIGUEL DE SALIS AMARAL

- A catolicidade da Igreja: desde a *sobornost'* até ao
Concílio Vaticano II 367

HERNAN FITTE

- Pope John Paul II, Community of
Persons and Business Enterprise 293

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ

- L'enciclica *Ecclesia de Eucharistia*.
I chiarimenti offerti al dialogo ecumenico 331

QUADERNO

PABLO REQUENA MEANA

- Entre principios y casos. Una aproximación a la cuestión
metodológica en bioética 3

GRAZIANO BORGONOVO

Essere e amore. Per un approccio personalista alla bioetica..... 43

IÑIGO ORTEGA

La «pendiente resbaladiza» en la eutanasia: ¿ilusión o realidad?. 77

NOTE

IGNACIO CARRASCO DE PAULA

La clonazione umana: limiti etici..... 405

J. AUGUSTINE DI NOIA

Alter Christus, ipse Christus: Una prospettiva tomista..... 185

PHILIP GOYRET

Dimensioni universale e particolare del presbiterato
(prospettiva teologica, spirituale e pastorale)..... 417

MGR ANDRÉ-MUTIEN LÉONARD

Le matérialisme chrétien de Josemaría Escrivá..... 167

RECENSIONI

T.D. ALEXANDER, B.S. ROSNER (edd.), *New Dictionary of**Biblical Theology* [B. Estrada] 197

G. ANGELINI - M.I. ANGELINI - P. SEQUERI - A. VALLI,

Cammini di perfezione cristiana. Modelli definitivamente superati?
[V. Bosch] 201A. M. ERBA - P. L. GUIDUCCI, *La Chiesa nella Storia.**Duemila anni di Cristianesimo* [L. Martínez Ferrer] 441J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino. Edición crítico-histórica preparada**por Pedro Rodríguez* [L. Touze] 222*Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, sous la direction de

Maurice Brouard s.s.s., [D. Le Tourneau]..... 205

CH. HEITZMANN - M. SANTOS NOYA (Hrsg.), *Lateinische Bibeldrucke*

[B. Estrada] 209

*La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré,*sous la dir. de François Bousquet, Henri-Jérôme Gagey
[D. Le Tourneau] 219

M. MARITANO (a cura di), <i>Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato</i> [M. Mira]..	444
B. MONDIN, <i>Dizionario Storico e Teologico delle Missioni</i> [L. Martínez Ferrer].....	212
J. PRÉVOTAT, <i>Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939</i> [C. Pioppi].....	216
E. REINHARDT (ed.), <i>Historiadores que hablan de la Historia. Veintidós trayectorias intelectuales</i> [D. Le Tourneau].....	449
PH. ROLLAND, <i>La mode «pseudo» en exégèse. Le triomphe du modernisme depuis vingt ans</i> [D. Le Tourneau] ..	452
S. SANZ SÁNCHEZ, <i>La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas</i> [G. Maspero]	456
J. SYTY, <i>Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia di Nicola Afanassiëff e John Zizioulas</i> [M. De Salis Amaral]	459

SCHEDE

AA.VV., <i>Sacerdotes para el tercer milenio. A la luz de la vida y los escritos de San Josemaría Escrivá</i> [V. Bosch]	250
J. ALONSO GARCÍA, <i>Fe y experiencia cristiana. La teología de Jean Mouroux</i> [M. Belda].....	463
J.J. ALVIAR, <i>Escatología: balance y perspectivas</i> [P. O'Callaghan]	465
G. BORGONOVO, <i>Karol Wojtyła-Giovanni Paolo II: una passione continua per l'uomo</i> [E. Camino].....	467
V. CÁRCCEL ORTÍ, <i>Historia de las tres diócesis valencianas</i> [C. Pioppi]	231
P. CHAUVET, <i>Éduquer des êtres libres</i> [D. Le Tourneau]	233
N. CIOLA, <i>Cristologia e Trinità</i> [P. O'Callaghan]	469
J. DANIÉLOU, <i>Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III</i> [M. Belda].....	235
R. FERNÁNDEZ GRACIA, <i>Il Venerabile Giovanni de Palafox</i> [I. Fornés]	236
Fr. J. GÓMEZ DÍEZ, <i>El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI</i> [E. del Castillo]	238
P. GONDREAU, <i>The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas</i> [G. Aybar].....	470

R. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, <i>Los años de seminario de Josemaría Escrivá en Zaragoza (1920-1925). El seminario de S. Francisco de Paula</i> [C. Pioppi].....	239
A. IZQUIERDO (a cura di), <i>Scrittura Ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum"</i> [C. Jódar-Estrella].....	472
G. LORIZIO, <i>La logica della Fede. Itinerari di teologia fondamentale</i> [G. Tanzella-Nitti].....	242
G. LORIZIO, <i>Fede e ragione. Due ali verso il vero</i> [G. Tanzella-Nitti].	243
M. MARITANO - E. DAL COVOLO (a cura di), <i>Omellie sull'Esodo. Lettura origeniana</i> [M. Mira]	245
B.M. METZGER - M.D. COOGAN (a cura di), <i>The Oxford Guide to Ideas and Issues of the Bible</i> [B. Estrada]	247
P. PAVAN, <i>La democrazia e le sue ragioni</i> [E. Colom].....	474
M. ROUCHE, <i>Sexualité, intimité et société sous le regard de l'Histoire</i> [D. Le Tourneau]	248
J.-I. SARANYANA (dir.), C.-J. ALEJOS GRAU (coord.), <i>Teología en América Latina. Volumen III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)</i> [L. Martínez Ferrer].....	476
A. TOSATO, <i>Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche</i> [E. Camino].....	478
P. URBANO LÓPEZ DE MENESES, <i>Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia</i> [M. Belda].....	480
M. ZITNIK, <i>Sacramenta. Bibliographia internationalis (continuatio)</i> , [A. Miralles]	482

INDICE

STUDI

- MARÍA DEL PILAR RÍO
La Iglesia, misterio de comunión familiar 263
- HERNAN FITTE
Pope John Paul II, Community of
Persons and Business Enterprise 293
- ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ
L'enciclica *Ecclesia de Eucharistia*.
I chiarimenti offerti al dialogo ecumenico 331
- MIGUEL DE SALIS AMARAL
A catolicidade da Igreja: desde a *sobornost'* até ao
Concílio Vaticano II 367

NOTE

- IGNACIO CARRASCO DE PAULA
La clonazione umana: limiti etici 405
- PHILIP GOYRET
Dimensioni universale e particolare del presbiterato
(prospettiva teologica, spirituale e pastorale)..... 417

RECENSIONI

- A. M. ERBA - P. L. GUIDUCCI, *La Chiesa nella Storia. Duemila anni di Cristianesimo* [L. Martínez Ferrer] 441
- M. MARITANO (a cura di), *Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato* [M. Mira].. 444
- E. REINHARDT (ed.), *Historiadores que hablan de la Historia. Veintidós trayectorias intelectuales* [D. Le Tourneau]..... 449
- PH. ROLLAND, *La mode «pseudo» en exégèse. Le triomphe du modernisme depuis vingt ans* [D. Le Tourneau] .. 452
- S. SANZ SÁNCHEZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas* [G. Maspero] 456
- J. SYTY, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia di Nicola Afanassieff e John Zizioulas* [M. De Salis Amaral] 459

SCHEDE

- J. ALONSO GARCÍA, *Fe y experiencia cristiana. La teología de Jean Mouroux* [M. Belda]..... 463
- J.J. ALVIAR, *Escatología: balance y perspectivas* [P. O'Callaghan] 465
- G. BORGONOVO, *Karol Wojtyła-Giovanni Paolo II: una passione continua per l'uomo* [E. Camino]..... 467
- N. CIOLA, *Cristologia e Trinità* [P. O'Callaghan] 469
- P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas* [G. Aybar]..... 470
- A. IZQUIERDO (a cura di), *Scrittura Ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum"* [C. Jódar-Estrella] 472
- P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni* [E. Colom]..... 474
- J.-I. SARANYANA (dir.), C.-J. ALEJOS GRAU (coord.), *Teología en América Latina. Volumen III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)* [L. Martínez Ferrer] 476
- A. TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche* [E. Camino]..... 478

P. URBANO LÓPEZ DE MENESES, <i>Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia</i> [M. Belda].....	480
M. ZITNIK, <i>Sacramenta. Bibliographia internationalis (continuatio)</i> , [A. Miralles]	482
LIBRI RICEVUTI.....	485
INDICE GENERALE - VOL. 17 (2003) - fasc. 1-2	487
INDICE	491