

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

EDIZIONI UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

Imprimatur: Vicariato di Roma
14/06/2005

ISSN 0394-8226

LA IGLESIA, MISTERIO DE COMUNIÓN FAMILIAR (II)

María del Pilar RÍO

Sumario: I. Aspectos introductorios - II. La autoconciencia de la Iglesia como misterio de comunión familiar en los escritos cristianos de los tres primeros siglos: 1. Escritos de los siglos I y II. 2. Escritos del siglo III - III. Reflexiones conclusivas.

I. Aspectos introductorios

Como hemos intentado mostrar en la primera parte de este estudio¹, aunque la imagen de la Iglesia como familia no presenta una formulación todo lo explícita que se quisiera en los escritos neotestamentarios, esos mismos textos desvelan que la comprensión de la dimensión familiar del nuevo pueblo de Dios pertenece a título pleno a la experiencia de la fe y a la autoconciencia de la comunidad cristiana de la primera hora².

A pesar de estar viva en la conciencia de las primeras generaciones, sin embargo, la idea de familia explícitamente referida a la comunidad cristiana tampoco constituye una categoría habitual ni

¹ *La Iglesia, misterio de comunión familiar (I)*, en «Annales Theologici» 17 (2003), 263-291.

² Significativa al respecto es la siguiente afirmación: «The study of the early Christian family yields a surprising result: Few Christian writers were interested in the family as such, but rather in family and household as image and proving ground for the church» (C. OSIEK - D.L. BALCH, *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, 215).

relevante en las enseñanzas de los Padres y de los escritores eclesiásticos de los primeros siglos. Más bien, es utilizada sólo ocasionalmente y no presenta particular desarrollo en su doctrina. Con certeza puede decirse que no han llegado a formular una teología de la Iglesia-familia³. Con todo, un sondeo que vaya más allá de los aspectos ya mencionados, descubre algunos elementos iluminantes — aunque todavía fragmentarios — para el estudio del tema.

Efectivamente, los pocos estudios que van saliendo a la luz⁴ confirman la ausencia de una utilización relevante de la noción de Iglesia-familia entre los autores cristianos de los primeros siglos, y con mayor razón todavía, lo que podría considerarse una eclesiología de corte familiar en sentido estricto. De modo inequívoco y muy elocuente, en cambio, dejan entrever que las comunidades cristianas locales de los tres primeros siglos y probablemente también en el siglo IV, diseminadas a lo largo y a lo ancho de todo el Imperio, se “saben” y se “sienten” familia; viven y se comportan internamente, entre ellas y frente al resto de su adversa sociedad, como grupos o comunidades análogas a la familia alargada⁵.

³ Prueba de ello es la laguna bibliográfica sobre el tema y la escasa e irrelevante presencia de la voz “familia” referida a la Iglesia en los índices temáticos de obras patrísticas, monografías, léxicos, etc. Un tema cercano y aparentemente más trabajado es el de la Iglesia como “fraternidad”. Sin embargo, hasta inicios de los años '90 los estudios sobre este argumento también se contaban con los dedos de una mano. Por mencionar el más conocido: J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit* (München 1960), recogido más tarde en *Dictionnaire de Spiritualité* (DSp), Beauchesne, Paris 1937-1995, voz «Fraternité», vol. V, col. 1141-1167.

⁴ Vid. M. DUJARIER, *L'Église-Fraternité. 1. Les origines de l'expression "adelphôtès-fraternitas" aux trois premiers siècles du christianisme*, Cerf, Paris 1991; F. LEDEGANG, *Mysterium Ecclesiae. Images of the Church and its members in Origen*, «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», CLVI, Leuven University Press, Leuven 2001. De carácter más bien sociológico: J.H. HELLERMAN, *The Ancient Church as Family*, Fortress Press, Minneapolis 2001.

⁵ Vid. J.H. HELLERMAN, *The Ancient Church as Family*, cit., cuya tesis sostiene precisamente que las comunidades cristianas de los tres primeros siglos aparecen provistas de una organización social que sigue el modelo de la antigua familia extendida del mundo mediterráneo antiguo puesto que sus miembros se saben un «surrogate kinship group», una «surrogate family»: la familia de Dios, la familia de la fe. La afirmación del sentido familiar de la primitiva Iglesia también se advierte en el horizonte de los estudios sociológi-

Esta afirmación se basa fundamentalmente en dos elementos. Por una parte, en una significativa y clara presencia de vocabulario familiar en obras de diversos períodos, géneros, procedencia geográfico-cultural y matriz teológica, expresivo precisamente de los vínculos existentes en el interior de la comunidad eclesial⁶ (padre⁷, madre, hijo, hermano, hermana) y del carácter familiar de la misma comunidad local o universal (principalmente hermanos, fraternidad, madre, y, muy ocasionalmente, familia). Por otra, en un vivo y elocuente reflejo, en esos mismos escritos, de un estilo de conducta y de vida familiar —efectivo o, en caso contrario, exhortado a través de imágenes familiares— en las comunidades eclesiales a las que pertenecen sus autores, o con las que están en contacto. Los valores más representativos de este estilo de comportamiento y de vida son, por ejemplo, la autoconciencia de grupo familiar asentado sobre vínculos filiales y fraternos, y la lealtad a la familia de la fe por sobre la familia de sangre; y, al contrario, la valoración altamente negativa de la traición a los hermanos y a la familia de la fe; la reciprocidad entre los hermanos en Cristo expresada en una solidaridad fraterna que lleva a compartir los recursos materiales con los más necesitados, al afecto, al apoyo mutuo en la persecución y en la cárcel, etc.; la imitación de la conducta paterna de Dios, materna de la Iglesia, fraterna de los hermanos fieles; la herencia de los bienes eternos y la veneración por los antepasados.

Estos elementos, avalados por una riquísima variedad y cantidad de ejemplos —como veremos—, también encuentran confirmación en otro testigo de particular valor histórico: el reconocimiento no cristiano de que los discípulos de Cristo se saben hermanos y se

cos de W.A. MEEKS: *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven-London 1983; *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, Yale University Press, New Haven-London 1993. Sobre la familia como unidad organizativa base de la Iglesia *vid.* el primero de estos estudios, pp. 75-77.

⁶ Sobre la terminología familiar como lenguaje expresivo de la pertenencia a la Iglesia, desde la perspectiva sociológica, *vid.* W.A. MEEKS, *The First Urban Christians*, cit., 87-88.

⁷ Sobre el uso del lenguaje paterno, desde una perspectiva sociológica, *vid.* W.A. MEEKS, *The Origin of Christian Morality*, cit., 170-172.

comportan como tales. Entre los pocos testimonios paganos que nos han llegado, quizá el más conocido y singular es el que Luciano de Samosata ofrece en *De morte Peregrini*⁸. Allí se refiere al período cristiano de Peregrino, un filósofo griego muerto voluntariamente en la hoguera (165 d.C.) después de haber apostatado y pasado a las filas de los cínicos, reflejando *en passant* el ambiente familiar que reinaba en las comunidades cristianas de Palestina y el apoyo fraterno demostrado a Peregrino —todavía cristiano—, durante su acusación de parricidio y posterior arresto, algunos años antes de su muerte. Aunque Luciano no ofrece más que unas cuantas pinceladas sobre estas comunidades, su testimonio no deja de ser valioso precisamente por reflejar la curiosidad psicológica que el fenómeno de la fraternidad cristiana suscita en su mente pagana⁹.

Pero, dejando de lado este original testimonio, nuestro objetivo es el de descubrir en la memoria viva de los mismos testigos cristianos —Padres y escritores eclesiásticos de la primera hora—, la conciencia de ser y de presentarse al mundo como una familia: la *familia Dei*. Con este fin, estudiaremos algunas manifestaciones de esa autoconciencia —principalmente el uso de términos familiares para expresar los vínculos en la Iglesia y el estilo de conducta y de vida familiar de las comunidades cristianas locales— en algunas obras de la literatura cristiana de los siglos II y III¹⁰.

⁸ Cfr. *De morte Peregrini*, 12 ss.: texto griego en J. SCHWARTZ, *Lucianus. Philopseudès et De Morte Peregrini*, Les Belles Lettres, Paris 1951.

⁹ Cfr. P. SINISCALCO, *Luciano di Samosata*, en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Marietti, Torino 1984, col. 2045-2046; E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, 105.

¹⁰ Nuestro análisis seguirá, en parte y con metodología teológica, la selección de escritos propuesta por el estudio sociológico de J.H. HELLERMAN, añadiendo aquellas obras y autores que nos ha parecido oportuno para completar el cuadro.

II. La autoconciencia de la Iglesia como misterio de comunión familiar en algunos escritos cristianos de los tres primeros siglos¹¹

1. Escritos de los siglos I y II

a) La *Didachê* y la *Epístola* del Pseudo-Bernabé

Estos dos textos, catalogados entre los escritos de los Padres apostólicos, son los primeros en testimoniar, de modo discreto pero claro, la existencia de una viva conciencia familiar en las antiguas comunidades cristianas. En la *Enseñanza de los Doce Apóstoles*, más comúnmente conocida como *Didachê*, por ejemplo, se expresa la convicción de ser hijos de un Padre común, de un «Padre nuestro», al que la asamblea de hijos ofrece, por medio de Jesús, la acción de gracias de la Eucaristía¹². De ahí que su autor utilice el vocativo familiar «hijo mío» (*teknon*)¹³ como encabezamiento no poco frecuente de sus exhortaciones catequético-morales e invite al lector a no volver la espalda al necesitado sino a compartir todas las cosas con su hermano¹⁴. El mismo sabor fraterno, aunque sin utilización explícita de la terminología familiar, parece impregnar la instrucción sobre la hospitalidad cristiana¹⁵ y la enseñanza de la corrección fra-

¹¹ Como señalamos en el momento bíblico de la investigación, en esta parte también advertimos que aunque el cuerpo del trabajo está enteramente dedicado a la exposición del dato patristico, no nos proponemos efectuar un estudio especializado sino únicamente presentar una visión de conjunto de los elementos más significativos sobre el tema aportados por los Padres y escritores cristianos antiguos, en vistas a completar nuestra reflexión sistemática sobre la Iglesia como familia de Dios.

¹² Cfr. *Didachê* (*Did.*) 9,2-3: texto griego en W. RORDORF - A. TUILIER (ed.), *La doctrine des douze apôtres (Didachê)*, *Sources Chrétiennes* (SC) 248, Cerf, Paris 1978, 174-176; 10,2 (SC 248, 178).

¹³ Cfr. *Did.*, 3,1.3-6 (SC 248, 152-154); 4,1 (SC 248, 156).

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 4,8 (SC 248, 160).

¹⁵ «Todo el que venga en el nombre del Señor sea recibido. Después, poniéndolo a prueba, lo conoceréis, pues tenéis el conocimiento (para distinguir) la derecha y la izquierda. Si el que viene está de paso, ayudadle cuanto podáis, pero que no permanezca entre vosotros más de dos días o tres si fuese necesario» (*Did.*, 12,1-2 [SC 248, 188]. Trad. en J.J. AYÁN CALVO [ed.], *Didachê. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo Bernabé*,

terna, probablemente inspirada en la tradición recogida en Mt 18,15-17¹⁶.

El Pseudo-Bernabé, por su parte, abre y concluye su carta con un saludo en la paz dirigido a los “hijos” (*byioi-tekna*) e “hijas” (*thygateres*)¹⁷, aunque, en el cuerpo del escrito, el tratamiento a sus lectores oscila entre este título¹⁸ y el de “hermanos” (*adelphoi*)¹⁹. De hecho, en la entera epístola vibra el afecto no de un maestro sino de un creyente que ama a sus hijos y hermanos más que la propia vida y que, en la dificultad, los invita a comprender el bondadoso designio del Padre común que no quiere que anden extraviados —como los judíos—, sino que busquen cómo acercarse a El²⁰. Pero no se trata sólo de títulos y tratamientos formales sino de vivir efectivamente como hijos de un mismo Padre y hermanos entre sí. Por eso, los exhorta a no guardar rencores fraternos²¹ y a una solicitud generosa con los hermanos en la fe, fundada en la convicción de una común condición: ser copartícipes en la inmortalidad²².

b) La Carta a los Corintios de Clemente

Como es bien sabido, esta epístola fue escrita probablemente por Clemente, obispo de Roma, entre el 95 y el 98, con motivo del

texto bilingüe, «Fuentes Patristicas» 3, Ciudad Nueva, Madrid 1992, 105). Sobre el valor de la hospitalidad, desde una perspectiva sociológica, *vid.* W.A. MEEKS, *The Origin of Christian Morality*, cit., 104-106.

¹⁶ «Corregíos mutuamente no con ira, sino con paz, como lo tenéis en el Evangelio. A todo el que peque contra otro, nadie le hable ni sea escuchado por vosotros hasta que se arrepienta» (*Did.*, 15,3-4 [SC 248, 194]. Trad. en J.J. AYÁN CALVO [ed.], *Didaché...*, cit., 109-110).

¹⁷ Cfr. *Epistulae Barnabae* (*Ps. Barn.*), 1,1: texto griego en P. PRIGENT - R.A. KRAÏT (ed.), *Épître de Barnabé*, SC 172, Cerf, Paris 1971, 72; 21,9 (SC 172, 218).

¹⁸ Cfr. *Ps. Barn.*, 7,1 (SC 172, 128); 15,4 (SC 172, 184).

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 2,10 (SC 172, 86); 3,6 (SC 172, 90); 4,14 (SC 172, 104); 5,5 (SC 172, 108); 6,15 (SC 172, 126).

²⁰ Cfr. *ibidem*, 2,9 (SC 172, 84).

²¹ Cfr. *ibidem*, 19,4 (SC 172, 200).

²² «Compartirás todas las cosas con tu hermano y no dirás que son de tu propiedad. Pues si sois copartícipes en la inmortalidad, ¿cuánto más en los bienes corruptibles?» (*Ps. Barn.*, 19,8 [SC 172, 206]. Trad. en J.J. AYÁN CALVO [ed.], *Didaché...*, cit., 227).

alzamiento que tuvo lugar en la Iglesia de Corinto pues unos individuos “arrogantes” depusieron de sus cargos a los presbíteros que estaban al frente de la comunidad²³. De hecho, la carta no deja entrever problema doctrinal alguno sino sólo esta revuelta. Con esta preocupación en la mira y, al parecer sin ser solicitado, el obispo de Roma interviene para censurar el desorden, orientar a sus lectores a restaurar a los líderes reconocidos por la autoridad eclesiástica, recobrar el orden como hermanos y poner fin al conflicto.

En esta línea, las dos partes que componen el escrito desvelan la utilización frecuente de la terminología propia de los vínculos de parentesco, principalmente de los lazos fraternos, y de nociones íntimamente asociadas al grupo familiar, como las de antepasados y de herencia. Por ejemplo, Clemente se dirige a los miembros de la comunidad de Corinto como a “hermanos” (*adelphoi*)²⁴ y, con el Salmo 33, también los llama “hijos” (*tekna*)²⁵. Al recordar, en una mirada retrospectiva, el orden que reinaba en esa Iglesia antes de la rebelión, no duda en referirse a ella con el título de “fraternidad” (*adelphotês*)²⁶; es decir, comunidad de hermanos. Más adelante, censura duramente el desorden que han producido entre los hermanos la emulación y la envidia de algunos, y lo hace sirviéndose de un término bien elocuente: “fratricidio” (*adelphoktonia*)²⁷, recordando el asesinato de Abel por su hermano Caín. Y, al revés, define como “amor fraterno” (*philadelphia*)²⁸ el afecto entrañable del que los han extraviado y debilitado los cismáticos. Clemente funda sus exhorta-

²³ Cfr. *Epistula ad Corinthios* (1 Clem.), 1,1: texto griego en A. JAUBERT (ed.), *Clément de Rome. Épître aux corinthiens*, SC 167, Cerf, Paris 1971, 98-100.

²⁴ Cfr. 1 Clem., 4,7 (SC 167, 106); 13,1 (SC 167, 120); 14,1 (SC 167, 122); 33,1 (SC 167, 152); 37,1 (SC 167, 160); 41,1-2,4 (SC 167, 166-168); 45,6 (SC 167, 174); 46,1 (SC 167, 176); 52,1 (SC 167, 184); 62,1 (SC 167, 200).

²⁵ Cfr. *ibidem*, 22,1 (SC 167, 138).

²⁶ Cfr. *ibidem*, 2,4 (SC 167,102). Sobre el uso del término en la Carta, *vid.* M. DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, cit., 35-37.

²⁷ Cfr. 1 Clem., 4,7 (SC 167, 106).

²⁸ Cfr. *ibidem*, 47,5 (SC 167, 178).

ciones en que Dios es «Padre, bueno y misericordioso en todo»²⁹ y en la memoria de los antepasados —“nuestro padre” Adán, Abraham, Moisés, Job, David— a quienes pone como modelo de conducta³⁰, pues es necesario unirse al ejemplo de los justos para alcanzar, como ellos, la herencia de la gloria y del honor eternos³¹.

Late, pues, en la elección de estos términos la convicción de que la Iglesia en Corinto es comunidad de hermanos, de ahí que la analogía fraterna sea para el obispo de Roma un recurso potente y no poco frecuente para encauzar el cisma y restaurar la autoridad y la paz en medio de la fraternidad. Avala esta conciencia la experiencia de la heroica solidaridad fraterna vivida entre los corintios, bien conocida por Clemente, y en la que apoya —entre otros motivos— su exhortación final: «muchos, entre nosotros, se han entregado a cadenas para rescatar a otros. Muchos se entregaron a la esclavitud y con su propio precio alimentaron a otros»³². Según el testimonio de Clemente, en efecto, los corintios no sólo son llamados “fraternidad” sino que dan muestra de haber vivido como buenos hermanos en la familia de la fe.

c) Las Cartas de san Ignacio de Antioquía

Las cartas que Ignacio, obispo de Antioquía, escribe entre el 107 y el 117 a diversas Iglesias y a Policarpo, obispo de Esmirna, mientras es conducido hacia su martirio en Roma, contienen abundante material para el estudio pues constituyen una fuente espléndida para el conocimiento de la primitiva Iglesia, con su clima de mutua solicitud y afecto fraterno³³. En líneas generales, la imagen

²⁹ 1 Clem., 23,1 (SC 167, 140). Trad. en J.J. AYÁN CALVO (ed.), *Clemente de Roma, Carta a los Corintios. Homilía anónima (Secunda Clementis)*, texto bilingüe, «Fuentes Patricas» 4, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 103. Cfr. 1 Clem., 29, 1 (SC 167, 146-148).

³⁰ Cfr. *ibidem*, 6,3 (SC 167, 110); 17,3 (SC 167, 128); 17,5 (SC 167, 128); 18,1 (SC 167, 130); 31,2 (SC 167, 150).

³¹ Cfr. *ibidem*, 45,8-46,1 (SC 167, 174-176).

³² 1 Clem., 55,2 (SC 167, 186-188). Trad. en J.J. AYÁN CALVO (ed.), *Clemente de Roma, Carta a los Corintios...*, cit., 139.

³³ Las epístolas van dirigidas a las comunidades de Efeso, Magnesia, Tralles, Roma, Filadelfia y Esmirna, y permiten reconstruir mínimamente el itinerario que Ignacio siguió

familiar se mueve en coordenadas semejantes a las de los escritos anteriores pero con algún matiz de novedad.

En efecto, el título más frecuente utilizado por Ignacio para dirigirse a sus lectores es el de “hermanos” (*adelphoi*)³⁴ y los lazos que quiere reforzar con y entre los miembros de las diversas comunidades son eminentemente fraternos. En esta línea, son conmovedoras sus fórmulas de saludo a las Iglesias, en las que busca unir en el amor de los mismos hermanos³⁵, y el entrañable afecto que confiesa hacia sus destinatarios: «Hermanos míos —declara a los filadelfios— he rebotado de amor por vosotros»³⁶. En su carta a Policarpo, además, el obispo de Antioquía entrelaza con gran naturalidad estos vínculos fraternos en la fe con las relaciones de parentesco natural cuando, por ejemplo, siguiendo la doctrina paulina se refiere a los cónyuges cristianos³⁷. Pero, particularmente significativas son las alusiones de Ignacio a la paternidad de Dios³⁸. Podría decirse que, incluso cuando utiliza la imagen de la Iglesia como construcción, la paternidad divina también encuentra lugar:

desde Antioquía de Siria hasta Roma, después de ser condenado a las fieras. Cuatro fueron escritas desde Esmirna a las comunidades de Efeso, Magnesia, Tralles y Roma; las otras tres, desde Tróade.

³⁴ Cfr. *Ad Ephesios* (*Ad Eph.*), 10,3; texto griego en TH. CAMELOT (ed.), *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, SC 10, 4.a ed., Cerf, Paris 1969, 66; *Ad Romanos* (*Ad Rom.*), 6,2 (SC 10, 114); *Ad Philadelphienses* (*Ad Philad.*), 3,3 (SC 10, 122); *Ad Smyrnaeos* (*Ad Smyrn.*), 12,1 (SC 10, 142); 13,1 (SC 10, 142).

³⁵ «Os saluda el amor de los hermanos que están en...» (*Ad Smyrn.*, 12,1 [SC 10, 142]; *Ad Philad.*, 11,2 [SC 10, 130]; *Ad Trallianos* [*Ad Trall.*], 13,1 [SC 10, 104]. Trad. en J.J. AYÁN CALVO [ed.], *Ignacio de Antioquía. Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna*, texto bilingüe, «Fuentes Patristicas» 1, Ciudad Nueva, Madrid 1991, 179, 167, 147).

³⁶ *Ad. Philad.*, 5,1 (SC 10, 122). Trad. en J.J. AYÁN CALVO (ed.), *Ignacio de Antioquía...*, cit., 163.

³⁷ «Conversa con mis hermanas para que amen al Señor, anuncia a mis hermanos que amen a sus mujeres como el Señor a la Iglesia» (*Ad Polycarpum* [*Ad Pol.*], 5,1 [SC 10, 150]. Trad. en J.J. AYÁN CALVO [ed.], *Ignacio de Antioquía...*, cit., 185).

³⁸ Cfr. *Ad Eph.*, 2,1 (SC 10, 58); 4,2 (SC 10, 60); 5,1 (SC 10, 62); 15,1 (SC 10, 70); 21,2 (SC 10, 78); *Ad Magnesios* (*Ad Magn.*), 1,2 (SC 10, 80). Hermoso ejemplo es la despedida a los tralianos: «Pero el Padre es fiel para cumplir en Jesucristo mi súplica y la vuestra: ¡ojalá seáis hallados inmaculados en El!» (*Ad Trall.*, 13,3 [SC 10, 104]. Trad. en J.J. AYÁN CALVO [ed.], *Ignacio de Antioquía...*, cit., 147).

los cristianos son piedras del templo del Padre, dispuestos para la edificación de Dios Padre³⁹. El tema de la herencia del Reino de Dios, por otra parte, aparece asociado a la buena doctrina, a la recta conducta y a la unidad de los hermanos en la fe⁴⁰.

Pero, más allá del uso de vocablos familiares expresivos de los vínculos en la Iglesia, el itinerario epistolar de Ignacio traza un mapa de comunidades eclesiales en las que se vive la auténtica caridad fraterna y se respira un clima de familia de los que el mismo Ignacio será partícipe y testigo agradecido. Así, emocionado, reconoce a los efesios la prisa por venir a su encuentro y la amorosa cercanía que, en la indescriptible caridad de su obispo Onésimo, le ha hecho sentir la delegación de la comunidad de Efeso durante su paso por Esmirna⁴¹. Con la misma conmoción confiesa a los romanos: «le tengo miedo a vuestro amor»⁴², expresando su temor de que llevados de su cariño intercedan ante las autoridades y le ahorren el anhelado encuentro con Dios en el martirio. «Os ruego —les reitera— que no tengáis para mí una benevolencia inoportuna. Dejadme ser pasto de las fieras por medio de las cuales podré alcanzar a Dios»⁴³. Por contraste, cuando escribe a los esmirnitas, observa que quienes enseñan doctrinas contrarias a la gracia de Jesucristo, se distinguen por conductas muy diversas a las que viven los cristianos pues a ellos «no les interesa el amor ni las viudas ni el huérfano ni el atribulado ni el encadenado ni el libre ni el hambriento ni el sediento»⁴⁴. En su epístola a Policarpo, Ignacio volverá a reforzar esta idea recordando al obispo de Esmirna su preocupación por no abandonar a los más desvalidos —las viudas— y no tratar con altivez a los esclavos y

³⁹ Cfr. *Ad Eph.*, 9,1 (SC 10, 64).

⁴⁰ Cfr. *Ad Eph.*, 16,1 (SC 10, 72); *Ad Philad.*, 3,3 (SC 10, 122).

⁴¹ Cfr. *Ad Eph.*, 1,2 (SC 10, 58).

⁴² «Ciertamente le tengo miedo a vuestro amor, a que el mismo me haga un mal. Pues para vosotros es fácil lo que queréis hacer; pero para mí es difícil alcanzar a Dios si vosotros no tenéis compasión de mí» (*Ad Rom.*, 1,2 [SC 10, 108]. Trad. en J.J. AYÁN CALVO [ed.], *Ignacio de Antioquía...*, cit., 151).

⁴³ *Ad Rom.*, 4,1 (SC 10, 110). Trad. en J.J. AYÁN CALVO (ed.), *Ignacio de Antioquía...*, cit., 153.

⁴⁴ *Ad Smyrn.*, 6,2 (SC 10, 136-138). Trad. en J.J. AYÁN CALVO (ed.), *Ignacio de Antioquía...*, cit., 175.

esclavas⁴⁵. Pero su exhortación a la caridad alcanza también a los no cristianos. De ahí que, al tiempo que invita a los de Efeso a estar prevenidos contra los maestros cismáticos —que serán privados de la herencia del Reino—⁴⁶, los mueve a no ser vindicativos y a mostrarse como hermanos con los paganos, esforzándose por ser imitadores del Señor⁴⁷.

Innovaciones importantes en los escritos del santo obispo de Antioquía son, precisamente, esta referencia a la relación con los no cristianos en términos fraternos y, sobre todo, la consideración del *episcopos* como padre. Según un modelo platónico, Ignacio funda la autoridad de los líderes de la Iglesia en el hecho de que sus oficios constituyen la realización terrena de un tipo celeste: el obispo de Dios, los presbíteros de los apóstoles y los diáconos de Cristo⁴⁸. En este esquema, aplica la terminología familiar con el fin de exhortar a la obediencia y a la unidad, de manera que el *episcopos* aparece como «figura del Padre»⁴⁹. En consecuencia, al padre-obispo se debe unión y sometimiento filial como Cristo estaba unido y se sujetó al Padre⁵⁰; a él hay que seguir, como Jesucristo al Padre. Nada de lo que atañe a la Iglesia se ha de hacer sin el obispo, de modo principalísimo la celebración de la Eucaristía que, para considerarse válida, debe estar presidida por el obispo o por aquél en quien él mismo delegue⁵¹.

d) Las Apologías de san Justino Mártir

A diferencia de los escritos anteriores, las tres obras de Justino que nos han llegado son de carácter apologético. Las dos conocidas

⁴⁵ Cfr. *Ad Pol.*, 4,1,3 (SC 10, 148-150). Sobre la ayuda a los desvalidos *vid.* A.G. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Palabra, Madrid 1985, 158-161: «Dios en harapos».

⁴⁶ Cfr. *Ad Eph.*, 16,1-2 (SC 10, 72).

⁴⁷ Cfr. *Ad Eph.*, 10,1-3 (SC 10, 66).

⁴⁸ *Vid.* J.H. HELLERMAN, *The Ancient Church as Family*, cit., 143-145.

⁴⁹ *Ad Trall.*, 3,1 (SC 10, 96).

⁵⁰ Cfr. *Ad Magn.*, 7,1 (SC 10, 84); 13,2 (SC 10, 90).

⁵¹ Cfr. *Ad Smyrn.*, 8,1 (SC 10, 138).

Apologías, escritas alrededor del 150, se dirigen al emperador Antoino Pío y el *Diálogo con Trifón*, compuesta con posterioridad, se endereza a un judío docto que Justino encontró en Efeso y con quien probablemente trató de la fe cristiana. Las tres obras, por tanto, tienen como destinatarios a no cristianos y, en consecuencia, focalizan su discurso principalmente en la defensa de la fe en Cristo y de sus discípulos. Es lógico, entonces, que el vocabulario de parentesco esté menos presente y que la imagen familiar no se utilice como recurso retórico para exhortar a un determinado comportamiento en ámbito eclesial. De todas formas, el estudio de los escritos del más grande de los apologistas griegos presenta su interés.

En efecto, el uso que Justino hace del lenguaje familiar no es poco significativo. Para comenzar, en su *I Apología*, se sirve dos veces del término “hermanos” para designar al grupo al que se integran los neoconvertos y que en el pasaje aparece reunido para celebrar la Eucaristía⁵². En el *Diálogo con Trifón*, en cambio, utiliza la expresión «hermanos en la fe»⁵³ para referirse a sus compañeros cristianos. Para Justino, sin embargo, el vocablo “hermano” no es un simple título formal sino una auténtica realidad fundada en el bautismo; sacramento que incorpora a la comunidad de hermanos: «después de así lavado el que ha creído y se ha adherido a nosotros, le llevamos a los que se llaman hermanos, allí donde están reunidos, con el fin de elevar fervorosamente oraciones en común por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos por todo el mundo [...]»⁵⁴. El uso de los vocablos familiares se completa con la referencia a Dios como “padre”⁵⁵ y con

⁵² Cfr. *I Apologia (I Apol.)*, 65,1,3: texto griego en M. MARCOVICH (ed.), *Iustini Martyris. Apologiae pro Christianis*, «Patristiche Texte und Studien» (PTS) 38, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1994, 125-126.

⁵³ Cfr. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo (Dial.)*, 47,2: texto griego en M. MARCOVICH (ed.), *Iustini martyris. Dialogus cum Tryphone*, PTS 47, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1997, 146-147.

⁵⁴ *I Apol.*, 65,1 (PTS 38, 125). Trad. en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos (s.II)*, BAC, Madrid 2002, 1068.

⁵⁵ Cfr. *II Apol.*, 9,2 (PTS 38, 150); 10,6 (PTS 38, 151-152); *Dial.*, 7,2 (PTS 47, 84); 17,1 (PTS 47, 97); 25,2 (PTS 47, 110); 126,5-6 (PTS 47, 289).

la correlativa idea de que los cristianos son “hijos” de Dios⁵⁶. Como era de esperar, tampoco faltan en el *Diálogo* con el judío Trifón las debidas alusiones a la idea de la herencia y de los patriarcas de Israel como padres y ancestros de los cristianos. Las tres nociones — herencia, antepasados y paternidad— se entrelazan en varios pasajes del escrito⁵⁷.

Pero las Apologías de Justino dan a conocer también que el bautismo y la fe en Cristo engendran criaturas que nacen a una nueva existencia y, por tanto, viven de un modo nuevo: en Cristo y, por El, en una relación de comunión fraterna que abraza la entera existencia y la de los hermanos en la fe. El contraste entre la antigua y la nueva condición relacional es patente: «Los que antes nos compláciamos en la disolución —escribe en la *I Apología*—, ahora abrazamos sólo la castidad; los que nos entregábamos a las artes mágicas, ahora nos hemos consagrado al Dios bueno e ingénito; los que amábamos por encima de todo el dinero y los acrecentamientos de nuestros bienes, ahora, aun lo que tenemos, lo ponemos en común y de ellos damos parte a todo el que está necesitado; los que nos odiábamos y matábamos los unos a los otros y no compartíamos el hogar con quienes no eran de nuestra propia raza por la diferencia de costumbres, ahora, después de la aparición de Cristo, vivimos todos juntos y rogamos por nuestros enemigos y tratamos de persuadir a los que nos aborrecen injustamente, a fin de que, viviendo conforme a los bellos consejos de Cristo, tengan buenas esperanzas de alcanzar junto con nosotros los mismos bienes que nosotros esperamos de Dios, Soberano de todas las cosas»⁵⁸. Más adelante, en el contexto de la celebración eucarística dominical, Justino se explaya en la idea de la condisión de bienes materiales como expresión de comunión fraterna. La premisa, nuevamente, es la condición bautismal y, por

⁵⁶ Cfr. *Dial.*, 119,2 (PTS 47, 274); 123,3 (PTS 47, 282); 124,1 (PTS 47, 284).

⁵⁷ Cfr. *Dial.* 44 (PTS 47, 142-143); 113,3-4 (PTS 47, 264); 119 (PTS 47, 274-276); 122,3-6 (PTS 47, 281); 130,3 (PTS 47, 295); 139,4-5 (PTS 47, 310).

⁵⁸ *I Apol.*, 14,2-3 (PTS 38, 52-53). Trad. en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos*, cit., 1028.

tanto, la convicción de la común condición de hermanos en Cristo⁵⁹. La forma de ayuda a los más necesitados y la preocupación por todos es expresiva de la personal solicitud de cada cristiano pero se encauza a través del presidente de la asamblea litúrgica: «Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso, y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad»⁶⁰. Tanto los huérfanos como las viudas son, para la Iglesia de la primera hora, los hermanos más desvalidos y privilegiados de la familia de la fe, pues carecen de toda protección y defensa. En ellos revierte su primera y principal solicitud fraterna⁶¹.

El testimonio de Justino habla, además, del radicalismo de los lazos sobrenaturales y de su prioridad respecto a los de la sangre. Los cristianos, en efecto, ponen la lealtad a Cristo y a la familia de la fe por encima de su propia vida, padres, patria, y cuanto les pertenece⁶². Por eso, están dispuestos a cortar con los vínculos que ponen en peligro su coherencia⁶³, a morir gustosos por confesar a Cristo⁶⁴ —como el mismo filósofo tendría ocasión de demostrar años más tarde—⁶⁵ y, si es preciso, a entregar su vida por los hermanos.

⁵⁹ «Mas nosotros, después de esta primera iniciación, recordamos constantemente entre nosotros estas cosas, y los que tenemos socorremos a los necesitados todos y nos asistimos siempre unos a otros» (*I Apol.*, 67,1 [PTS 38, 129]. Trad. en D. RUIZ BUENO [ed.], *Padres apostólicos y apologistas griegos*, cit., 1069).

⁶⁰ *I Apol.*, 67,6-7 (PTS 38, 130). Trad. en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos*, cit., 1069. Vid. A.G. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, cit., 168-171: «Los recursos de la comunidad»; desde una perspectiva sociológica, W.A. MEEKS, *The Origins of Christian Morality*, cit., 106-108.

⁶¹ Cfr. G.A. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, cit., 154-155. Desde Justino a Tertuliano, afirma el autor, encontramos sistemáticamente entre los casos sociales de primera urgencia, a las viudas y a los huérfanos. Remite a HERMAS, *Vis.*, 4,3; *Mand.*, 8,10; *Comp.*, 1,8; 5,3,7; 9,27,2; ARISTIDES, *Apol.*, 15, TERTULIANO, *Apolog.*, 39.

⁶² Cfr. *I Apol.*, 39,3-5 (PTS 38, 87).

⁶³ Cfr. *II Apol.*, 2,1-8 (PTS 38, 137-138). El pasaje, por ejemplo, narra un caso de separación conyugal en favor de la fe.

⁶⁴ Cfr. *I Apol.*, 39,3 (PTS 38, 87).

⁶⁵ Vid. *Acta Iustini*, texto griego en A. WARTELLE (ed.), *Saint Justin. Apologies*, Études Augustiniennes, Paris 1987, 226-233.

Heroico testimonio, por ejemplo, es el del cristiano Lucio quien, al salir en defensa de un hermano acusado injustamente por el solo hecho de ser cristiano, se ve obligado a confesar su condición de creyente y, en consecuencia, a sufrir también él la condena al suplicio. Y, aunque sin lugar a dudas se trata de un hermoso gesto, todavía más edificante y conmovedora es la osadía que le lleva a dar las gracias al juez inicuo, pues su muerte lo habría de conducir al encuentro del Padre y Rey de los cielos⁶⁶. Podría decirse que los vínculos que definitivamente cuentan —sin cancelar ni despreciar los de la sangre— son los de la fe.

Ahora bien, el carácter filosófico-apologético del contexto en el que Justino sitúa la imagen familiar manifiesta no sólo la centralidad y la fuerza de esta idea en la Iglesia antigua, sino también —como hace ver Hellerman— el uso analógico innovador por parte del apologeta y la consiguiente diferencia respecto a los autores precedentes⁶⁷. Quizá el elemento más significativo de la aportación de Justino sea la extensión de la paternidad de Dios a todos los seres humanos; es más, a toda la creación, y no sólo a los cristianos. Como afirma en su *Diálogo* con el judío Trifón, Dios es el Padre del universo⁶⁸. Y aunque Ignacio de Antioquía ya exhortaba a tratar a los no creyentes como hermanos⁶⁹, Justino —como quien debe hacer frente a los paganos— justifica la idea de la paternidad universal de Dios a partir de una noción filosófica común: la fraternidad universal de toda la humanidad⁷⁰. A pesar de esta novedad, sin embargo, la aplicación tradicional de la imagen familiar a la comunidad cristiana permanece, como se ha podido mostrar.

e) Clemente de Alejandría

Aunque la analogía familiar está de algún modo presente en todos los tratados más importantes del Alejandrino, dos de sus obras

⁶⁶ Cfr. *II Apol.*, 2,9-20 (PTS 38, 138-139).

⁶⁷ Cfr. J. H. HELLERMAN, *The Ancient Church as Family*, cit., 151-152.

⁶⁸ Cfr. *Dial.*, 75,4 (PTS 47, 200).

⁶⁹ Cfr. *Ad Eph.*, 10,1-3 (SC 10, 66).

⁷⁰ Cfr. *II Apol.*, 1,1 (PTS 38, 135); *Dial.*, 58,3 (PTS 47, 169); 96,2 (PTS 47, 235).

presentan particular interés para el estudio: el *Pedagogo* —continuación del *Protréptico* y preludio de una tercera obra con la que, al parecer, Clemente deseaba concluir su trilogía—, en la que trata de la tarea educadora del Logos, y *¿Qué rico se salvará?*, un breve opúsculo donde comenta la escena evangélica del joven rico y se propone demostrar que la riqueza —por sí misma— no excluye del reino de los cielos.

Clemente dedica su escrito sobre el Logos-preceptor al convertido y ya bautizado, y a su educación —como un niño— en los deberes de la vida cristiana. Es lógico, por tanto, que en el tratado de la *paideia* cristiana recurra con alguna frecuencia al lenguaje de los vínculos familiares. Así, según la comprensión de Clemente, la pedagogía es la educación de los niños⁷¹ y éstos son los que no reconocen por padre más que a Dios⁷². El cristiano, en efecto, tiene por padre a Dios y por madre a la Iglesia, y esta realidad no deja de sorprenderle: «¡Qué misterio tan admirable! Uno mismo es el Padre de todos, uno el Logos de todos, uno mismo el Espíritu Santo, en todas partes; una única Virgen, que se ha convertido en madre y que a mí me gusta llamarla Iglesia»⁷³. Es evidente, como bien se ve, la inclinación del Alejandrino hacia la imagen materna de la Iglesia, a la que también describe como una madre buena que abraza en su regazo a sus hijos pequeños⁷⁴. ¿Y qué decir de los vocablos fraternos? En el *Pedagogo*, Clemente habla de paternidad, de maternidad y de filiación; no de fraternidad. A esos lazos alude, en cambio, en los *Stromata* donde,

⁷¹ Cfr. *Paedagogus (Paed.)*, I,12,1; texto griego en H.I. MARROU - M. HARL (ed.), *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre I*, SC 70, Cerf, Paris 1960, 132.

⁷² «Son verdaderamente niños los que no reconocen por padre más que a Dios; los que son sencillos, pequeños, puros: los creyentes en un solo Dios» (*Paed.*, I,17,1 [SC 70, 140]. Trad. en M. MERINO-E. REDONDO [ed.], *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, texto bilingüe, «Fuentes Patrísticas» 5, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 109).

⁷³ *Paed.*, I,42,1 (SC 70, 186). Trad. en M. MERINO - E. REDONDO (ed.), *Clemente de Alejandría...*, cit., 163.

⁷⁴ Cfr. *Paed.*, I,21,1 (SC 70, 146-148); III,99,1; texto griego en C. MONDÉSERT - CH. MATRAY - H.I. MARROU (ed.), *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre III*, SC 158, Cerf, Paris 1970, 184.

además, funda la condición de “hermanos” en la regeneración en el mismo Logos⁷⁵.

En lo relativo a la expresión de los vínculos eclesiales, el breve tratado *¿Qué rico se salvará?* encierra también su interés. A lo largo de su reflexión, Clemente alude en diversos pasajes a Dios como “padre”⁷⁶, a los cristianos como “hijos”⁷⁷, y a uno y a otros los considera vinculados en relación paterno-filial⁷⁸ por mediación de Cristo⁷⁹. Hijos de un mismo padre, los fieles son, por consiguiente, hermanos entre sí y el amor fraterno ha de moverlos a mostrar a los ricos llamados a la fe que no están excluidos de la herencia del reino de los cielos, siempre y cuando obedezcan a los mandamientos⁸⁰. Como en otros autores, Clemente une también las relaciones paterno-filiales y fraternas con el cumplimiento de la voluntad divina y la idea de la herencia: «Él no hace siervos, al modo de un siervo, sino hijos y hermanos y coherederos a aquellos que cumplen la voluntad del Padre»⁸¹. En un par de pasajes, además, recurre a la imagen de la casa y del país de origen para recordar que los cristia-

⁷⁵ «La caridad es concordia en todo lo relacionado con la palabra, la vida y las costumbres, o, por decirlo brevemente, comunión de vida, o perseverancia en la amistad y el cariño, unidos a la recta razón en el trato con los amigos. El amigo es otro yo. Por eso también nosotros llamamos hermanos a quienes están regenerados con el mismo Logos» (*Stromata*, II,41,2: texto griego en TH. CAMELOT - C. MONDÉSERT [ed.], *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate II*, SC 38, Cerf, Paris 1954, 66. Trad. en M. MERINO RODRIGUEZ, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, texto bilingüe, «Fuentes Patristicas» 10, Ciudad Nueva, Madrid 1998,137).

⁷⁶ Cfr. *Quis dives salvetur?* (*Quis div. salv.*), 6: texto griego en G.W. BUTTERWORTH (ed.), *Clement of Alexandria. The Exhortation to the Greeks. The Rich Man's Salvation and the Fragment of an Address Entitled to the Newly Baptized*, Loeb Classical Library, London 1982, 282; 27 (Butterworth, 326-328); 29 (Butterworth, 330-332); 31 (Butterworth, 334-336); 37 (Butterworth, 346); 39 (Butterworth, 350-352); 41 (Butterworth, 354-356).

⁷⁷ Cfr. *ibidem*, 1 (Butterworth, 270); 31 (Butterworth, 334).

⁷⁸ Cfr. *ibidem*, 27 (Butterworth, 326-328); 31 (Butterworth, 334-336); 39 (Butterworth, 350-352); 41 (Butterworth, 354-356).

⁷⁹ Cfr. *ibidem*, 23 (Butterworth, 316-318).

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, 31 (Butterworth, 334-336); 3 (Butterworth, 274-276).

⁸¹ «On the other hand “Christ is the fulfilment of the law unto righteousness to every one that believes”, and those who perfectly observe the Father's will He makes not slaves, in the manner of a slave, but sons and brothers and joint-heirs» (*Quis div. salv.*, 9 [Butterworth, 288]). Trad. nuestra.

nos poseen una eterna morada junto al Padre y que su victoria final es la patria celeste⁸².

Pero el interés de esta pequeña obra radica no sólo en la clara alusión a los vínculos familiares en la Iglesia sino, sobre todo, en el hecho de que constituye la primera reflexión sobre el problema de la riqueza y de la salvación de los más pudientes efectuada a la luz de la fe cristiana. Y es precisamente este novedoso contenido el que deja al descubierto la viva conciencia y la fina sensibilidad familiar de su autor y de la Iglesia de su tiempo. En efecto, a propósito del argumento central del texto —¿es posible que los ricos se salven?—, Clemente expone una serie de consideraciones en las que se refleja una firme convicción: el cristiano tiene a Dios y a los hermanos en la fe por familia. Y esta conciencia impulsa a una conducta fraterna y a un estilo de vida comunal. Así, el Alejandrino aboga por una respuesta al problema de las riquezas en la que destaca la actitud interior ante los bienes, pues es el uso al que se los destina el que los hace buenos o malos. Las riquezas, enseña, han sido confiadas por Dios para beneficio de los hermanos necesitados y su administración tiene sentido en el contexto de la solidaridad fraterna vivida en la caridad. Clara y duramente reprueba, pues, a quienes no viven esta ayuda como muestra de reciprocidad fraterna⁸³. En otro lugar, comentando algunos pasajes evangélicos aparentemente contradictorios, reafirma otro aspecto clave de la autoconciencia familiar de los cristianos: la idea de la lealtad al Padre por sobre la propia familia de sangre cuando ésta incita a no obedecer la ley de Cristo. En su razonamiento, Clemente invita a decidirse por la salvación y, en consecuencia, a una opción radical entre Dios y la propia parentela⁸⁴.

⁸² Cfr. *ibidem*, 3 (Butterworth, 274-278).

⁸³ Cfr. *ibidem*, 13-14 (Butterworth, 294-298); 31 (Butterworth, 334-336); 37-38 (Butterworth, 346-350).

⁸⁴ Cfr. *ibidem*, 22-23 (Butterworth, 316-318).

f) San Ireneo y los mártires de Vienne y Lyon

Ireneo, obispo de Lyon, compone su escrito más importante — *Contra las herejías*— como denuncia y confutación de las doctrinas gnósticas. El contexto en el que se alude a las relaciones interpersonales y a la vida de la comunidad cristiana, por tanto, es especulativo y no práctico —pastoral—, de manera que la presencia de estos elementos es, por fuerza, menos explícita y más reducida. No obstante, el lenguaje de los vínculos familiares no está del todo ausente.

Para Ireneo, en efecto, los cristianos son los “hermanos”⁸⁵ (*adelphoi*) y la Iglesia local, “fraternidad”⁸⁶ (*adelphotês-fraternitas*): es decir, comunidad de hermanos. Más frecuente es su referencia a la paternidad de Dios⁸⁷, que reconduce a la esfera de la ortodoxia, argumentando que los herejes son privados del amor del Padre⁸⁸. Las implicaciones de la imagen paterna de Dios en el ámbito de nuestras relaciones con él, por otra parte, se comprenden muy bien cuando Ireneo compara la idea de Dios como Padre con otros títulos: Dios, por el amor, es nuestro Padre; por la autoridad, nuestro Señor; por la sabiduría, nuestro Creador y Hacedor. Por eso los hombres, al haber transgredido su precepto, se han convertido en sus enemigos⁸⁹. En el mismo contexto de la paternidad divina podría situarse la idea de la imitación, que el santo obispo asocia al Espíritu Santo. En línea con la doctrina paulina, dirá que la prenda del Espíritu permite llamar a Dios Padre, y, en un futuro cuando recibamos

⁸⁵ Cfr. *Adversus haereses (Adv. haer.)*, I,13,5: en A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU (ed.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre I*, vol. II, SC 264, Cerf, Paris 1979, 200-201; III,11,9: en A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU (ed.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre III*, SC 211, vol. II, Cerf, Paris 1974, 172-173; V,6,1: en A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU - CH. MERCIER (ed.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre V*, vol. II, SC 153, Cerf, Paris 1969, 74.

⁸⁶ Cfr. *ibidem*, II,31,2: en A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU (ed.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre II*, vol. II, SC 294, Cerf, Paris 1982, 328. Vid. M. DUJARIER, *L'Église-Fraternité, o.c.*, 40-41.

⁸⁷ Cfr. *Adv. haer.*, II,9,1 (SC 294, 82); III,6,1 (SC 211, 64-65); III,16,7-8 (SC 211, 314-321); IV,1,1: en A. ROUSSEAU - B. HEMMERDINGER - CH. MERCIER - L. DOUTRELEAU (ed.), vol. II, SC 100, Cerf, Paris 1965, 392-393.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*, III,12,12 (SC 211, 230-231).

⁸⁹ Cfr. *ibidem*, V,17,1 (SC 153, 220-221).

su plenitud de gracia, nos hará semejantes a El y perfectos por voluntad del Padre. En una palabra, el Espíritu hará al hombre a imagen y semejanza de Dios⁹⁰.

Muy relacionada con la paternidad de Dios está otra categoría familiar que Ireneo utiliza todavía con más frecuencia: «adopción filial»⁹¹. Contra las falsas afirmaciones de los gnósticos, principalmente, intenta mostrar que los cristianos son verdaderos hijos adoptivos de Dios. Así, la «adopción filial» es, para Ireneo, el resultado de una nueva generación espiritual⁹² y en ella está implicada —por así decir— toda la Trinidad. En efecto, el Padre hace partícipes de la filiación adoptiva mediante la comunión con El en su Hijo⁹³. Ireneo explicará que el Verbo se ha encarnado precisamente para que la recibiéramos, de forma que el Hijo de Dios ha llegado a ser hijo del hombre para convertirnos en hijos por adopción⁹⁴. Además, mediante esta adopción, recibimos también la infusión del Espíritu⁹⁵. Ireneo contrapone esta filiación divina a la de los malvados, que son hijos del Maligno, y, a la vez que afirma la única relación filial de los cristianos con Dios, admite —a diferencia de los herejes— una concepción más amplia de la paternidad divina respecto a todos los hombres, por ser su Creador⁹⁶. También en el horizonte de la filiación divina, el santo obispo hace una consideración interesante sobre la comunidad eclesial: la Iglesia está formada precisamente por aquellos que recibieron la adopción filial. Ésta es, pues, asamblea de Dios que el Hijo reunió con su obra⁹⁷.

⁹⁰ Cfr. *ibidem*, V,8,1 (SC 153, 92-97).

⁹¹ Cfr. *ibidem*, III,6,1 (SC 211, 66-67); III,16,3 (SC 211, 298-299); III,19,1 (SC 211, 374-375); III,20,2 (SC 211, 390-391); IV,11,1 (SC 100, 498-499); IV,16,5 (SC 100, 571-573); IV,33,4 (SC 100, 812-813); V,12,2 (SC 153, 146-147).

⁹² Cfr. *ibidem*, IV,33,4 (SC 100, 812-813).

⁹³ Cfr. *ibidem*, III,18,7 (SC 211, 364-366).

⁹⁴ Cfr. *ibidem*, III,16,3 (SC 211, 294-299); III,19,1 (SC 211, 370-375); IV,11,1 (SC 100, 496-499).

⁹⁵ Cfr. *ibidem*, V,12,2 (SC 153, 142-150).

⁹⁶ Cfr. *ibidem*, IV,41,2-3 (SC 100, 984-993).

⁹⁷ «De Patre et Filio et de his qui adoptionem perceperunt dicit; hi autem sunt Ecclesia: haec enim est synagoga Dei, quam Deus, hoc est Filius, ipse per semetipsum collegit» (*Adv. haer.*, III,6,1 [SC 211, 66-68]).

Además de aludir a los vínculos de parentesco con Dios y entre los cristianos, y a la Iglesia como fraternidad y asamblea constituida por los hijos adoptivos de Dios, Ireneo se sirve también de otras categorías del lenguaje familiar. Por ejemplo, con la idea de mantener el carácter inspirado de las narraciones veterotestamentarias frente a la polémica con Marción, reafirma la convicción de que los patriarcas son antepasados espirituales de los cristianos. O, si se prefiere, que la descendencia de Abraham es la Iglesia, a la cual le ha sido concedida la adopción filial y la herencia prometida al patriarca⁹⁸. En relación con el mismo Abraham, Ireneo se referirá al abandono de la propia parentela por causa de Dios como también hicieron los apóstoles por seguir a Cristo⁹⁹.

Como se ha dicho más arriba, el carácter marcadamente especulativo de la reflexión de Ireneo, contribuye a que *Contra las herejías* no recoja más que alguna expresión concreta de la vida de las comunidades cristianas locales. Quizá la más explícita sea un pasaje en el que santo obispo contrasta la conducta de los discípulos de dos herejes —Simón y Carpócrates— con la de los cristianos. Éstos, a diferencia de los primeros, viven el trato fraterno entre ellos, oran y ayunan unos por otros, demuestran compasión, misericordia, fraternidad y gratuita generosidad con los necesitados pues, con frecuencia, dan de lo que no tienen¹⁰⁰. Sin embargo, como señala Hellerman, aquello que Ireneo expone a nivel teológico, lo encontramos expresado a nivel práctico en la vida de los fieles de las comunidades galas¹⁰¹. Así lo confirma la carta de las Iglesias de Vienne y Lyon a los cristianos residentes en Asia y Frigia, recogida por Eusebio en su *Historia eclesiástica*.

Como es bien sabido, la narración epistolar relata el martirio sufrido por los cristianos de Vienne y Lyon de la Galia —probablemente emigrados del Asia menor—, con motivo de la persecución desencadenada por rescripto de Marco Aurelio en el 177. Para

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, IV,8,1 (SC 100, 466-467); V,32,2 (SC 153, 398-405).

⁹⁹ Cfr. *ibidem*, IV,5,4 (SC 100, 432-435).

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*, II,31,2-3 (SC 294, 328-332).

¹⁰¹ Cfr. J.H. HELLERMAN, *The Ancient Church as Family*, cit., 163.

comenzar, la carta refleja mediante el recurso relativamente asiduo al lenguaje de los vínculos familiares, una viva conciencia del parentesco de los fieles con Dios y entre sí por la fe¹⁰². De hecho, designa a Dios como “padre”¹⁰³, el saludo inicial va dirigido a los «hermanos que en Asia y en Frigia comparten con nosotros la misma fe y la misma esperanza»¹⁰⁴, y el título más frecuente asignado a los fieles —tanto individual¹⁰⁵ como colectivamente— es el fraterno. Los “hermanos” (*adelphoi*)¹⁰⁶, la “fraternidad” (*adelphotês*)¹⁰⁷, en efecto, son los cristianos considerados como comunidad de hermanos vinculados por lazos de una misma fe y esperanza: es decir, la Iglesia. Otro ámbito interesante de predicación del lenguaje analógico es el discurso relacionado con la fractura interna que se verifica en las comunidades de Vienne y Lyon, con motivo de la infidelidad de algunos hermanos ante la prueba del martirio. Las dos posiciones —fidelidad y traición— aparecen confrontadas en términos antinómicos elocuentes: la resurrección, que seguirá al martirio, es como un nuevo nacimiento; la apostasía, aborto; el retorno a la fe, gracias al ejemplo heroico de los confesores, una nueva concepción¹⁰⁸. «Así —concluye con emoción la carta refiriéndose a estos nuevos concebidos—, mucha fue la alegría de la Virgen Madre [la Iglesia] al recobrar vivos a los mismos que había abortado muertos»¹⁰⁹.

Pero, el testimonio epistolar transmitido por Eusebio no sólo habla de fieles que se dicen hermanos y de una comunidad que se autodesigna fraternidad sino, sobre todo, de una Iglesia que afronta el martirio fraternalmente, como una familia que —a pesar de la

¹⁰² Cfr. *Historia ecclesiastica* (*Hist. eccl.*), VI,9-10: texto griego en G. BARDY (ed.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres V-VII*, vol. I, SC 41, Cerf, Paris 1955, 8-9; VI,3,6-8 (SC 41, 24-26).

¹⁰³ Cfr. *ibidem*, VI,3 (SC 41, 6-7); VI,23 (SC 41, 12); VI,34 (SC 41, 15); VI,36 (SC 41, 15); VII,6 (SC 41, 25).

¹⁰⁴ *Hist. eccl.*, VI,3 (SC 41, 6-7). Trad. en A. VELASCO-DELGADO (ed.), *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*, texto bilingüe, BAC, Madrid 2002, 266-267.

¹⁰⁵ Por ejemplo, a la mártir Blandina (cfr. *Hist. eccl.*, VI,41.54 [SC 41,17 y 20]).

¹⁰⁶ Cfr. *Hist. eccl.*, VI,9 (SC 41, 8); VII,3-4 (SC 41, 24-25).

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, VI,32 (SC 41, 14). Vid. M. DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, cit., 39-40.

¹⁰⁸ Cfr. *Hist. eccl.*, VI,11 (SC 41, 9); VI,45 (SC 41, 18); VI,63 (SC 41, 23).

¹⁰⁹ *Hist. eccl.*, VI,45 (SC 41, 18). Trad. en A. VELASCO-DELGADO (ed.), *Eusebio de Cesarea...*, cit., 279.

debilidad de algunos miembros— quiere permanecer unida. En este sentido, parafraseando a Hamman, podría decirse que la gesta de los mártires de la Galia —como la de tantos otros— constituye una auténtica «epopeya de la fraternidad»¹¹⁰. Epopeya, en efecto, hecha de amor fraterno audaz, como el de Vetio Epágato —un cristiano de posición acomodada que sale en defensa pública de los hermanos acusados, pagando su gesto con la propia vida¹¹¹—, o como el del médico frigio Alejandro que, de pie junto al tribunal, anima con gestos a los detenidos y se gana su propia condena¹¹²; de caridad delicada y enteriza como la de Blandina que exhorta, sostiene y conforta hasta la muerte el valor de Póntico, su joven hermano en la fe¹¹³. Gesta de aflicción por los hermanos *lapsi*; misericordiosa también, por el perdón que se les demuestra, porque se acude en su socorro y se ora por ellos al Padre con entrañas de madre¹¹⁴. Aventura intrépida que lleva a los hermanos que gozan de libertad a asistir y a no abandonar a los confesores; solícita hasta el fin porque los moribundos, en medio de sus sufrimientos, animan y consuelan al resto de los torturados¹¹⁵. En fin, hazaña dolorosa pues la comunidad ve impedido su último gesto visible de caridad fraterna: dar cristiana sepultura a los hermanos que, sostenidos por la oración de la familia de la fe, entregaban su vida por Dios, a imitación de Cristo¹¹⁶.

Podría decirse, además, que la “epopeya fraterna” de los mártires galos constituye más bien una auténtica “gesta familiar” en la que brilla un valor particularmente característico de la comunión entre los miembros de una familia: la lealtad. La carta, en efecto, es una muestra elocuente de lealtad a Dios Padre, a Cristo y a la familia de la fe por encima de todo. Como se ha visto más arriba, el problema de la división de la comunidad entre confesores y renegados es con-

¹¹⁰ Cfr. A.G. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, cit., 164.

¹¹¹ Cfr. *Hist. eccl.*, VI,9-10 (SC 41, 8-9).

¹¹² Cfr. *ibidem.*, VI,49-50 (SC 41, 19).

¹¹³ Cfr. *ibidem.*, VI,54 (SC 41, 20).

¹¹⁴ Cfr. *ibidem.*, VI,11 (SC 41, 9); VI,45-46 (SC 41, 18); V,II,6.8 (SC 41, 25-26).

¹¹⁵ Cfr. *ibidem.*, VI,11 (SC 41, 9); VI,28 (SC 41, 13).

¹¹⁶ Cfr. *ibidem.*, VI,61 (SC 41, 22); V,II,3 (SC 41, 24). Sobre el sentido del cuerpo de los mártires, *vid.* W.A. MEEKS, *The Origins of Christian Morality*, cit., 145-147.

siderado, en último término, como un problema de traición o de fidelidad a Dios y a los hermanos. Con la firme convicción de este valor, por ejemplo, el diácono Santos afronta los interrogatorios y, como única respuesta, confiesa su condición cristiana en lugar de revelar su nombre, su ciudad, su familia y todo aquello que se le pregunta. Es ante todo y por encima de todo, un fiel cristiano¹¹⁷.

2. *Escritos del siglo III*

a) El martirio de las santas Perpetua y Felicidad

En esta segunda parte centraremos el estudio en algunos escritos representativos del cristianismo del norte de Africa, comenzando por esta obra cercana en contenido e interés a la carta recién analizada. Como se sabe, en el 202, por aplicación del edicto de Septimio Severo, sufrieron el martirio en Teburba —localidad no muy distante de Cartago— la joven matrona Perpetua, los esclavos Felicidad y Revocato, otros dos varones —Saturnino y Secúndulo— y el catequista Sáturo. De modo análogo al testimonio epistolar de los cristianos de Vienne y Lyon, las actas de este martirio manifiestan de forma particularmente elocuente la clara conciencia que esta comunidad del Africa proconsular tiene de los lazos familiares que la unen y que se reflejan en expresiones concretas de conducta y de estilo de vida propio de una gran familia.

Aunque pueda resultar paradójico, los sangrientos acontecimientos de la *Passio* están narrados en un conmovedor tono familiar, marcado —en parte— por el recurso discreto pero clave a vocablos expresivos de los vínculos de parentesco. En la introducción, por ejemplo, el narrador transmite su testimonio a los “hermanos” (*fratres*) e “hijitos” (*filioli*)¹¹⁸ y, en el resto del relato —puesto en labios

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, V,I,20 (SC 41, 11).

¹¹⁸ Cfr. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis (Pas. Perp.)*, I,6: texto latino y griego en J. AMAT, *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, SC 417, Cerf, Paris 1996, 104.

de Perpetua¹¹⁹—, el lenguaje analógico recurre en sus variados matices y formas. La paternidad divina es expresada mediante la imagen del pastor que, en una de las visiones, se dirige a la joven matrona ofreciéndole la bienvenida al cielo como hija¹²⁰; más tarde, en la conclusión, vuelve a aparecer asociada a Dios omnipotente¹²¹. Los fieles, por su parte, son llamados “hermanos”¹²² y este título alude inequívocamente a una fraternidad en la fe, como muestra por contraste la fórmula «hermano carnal» (*frater meus carnalis*), referida por Perpetua a Dinócrates, un hermano de sangre muerto en la infancia¹²³.

Pero el tono familiar del relato viene dado fundamentalmente por las firmes convicciones y actitudes de sus protagonistas; esto es, de los confesores y de la misma comunidad cristiana de la ciudad. En esta línea, las actas ponen en primer plano el conflicto de lealtades que inevitablemente experimentaban los nuevos conversos provenientes de familias aún no enteramente cristianas: la difícil elección entre la lealtad a la parentela de sangre, que presionaba hacia la apostasía o el compromiso, y la fidelidad a la nueva parentela de la fe. Perpetua es un vivo ejemplo. En efecto, la joven matrona perteneciente a una familia acomodada de la sociedad de Teburba, se ve enfrentada a un padre que se opone decididamente a su confesión. Desde la acusación al trágico desenlace de los hechos —pasando por los interrogatorios, los sucesivos intentos de disuasión, la condena y la emocionante despedida final—, la *Passio* refleja la dura tensión entre el padre pagano y la hija cristiana¹²⁴. Vence la fe y, a partir de entonces, el padre carnal desaparece del relato. Sin embargo, en la visión del combate que la conduce a la gloria, Perpetua es recibida por un adiestrador de gladiadores que —como evidente representa-

¹¹⁹ Sobre la narración femenina de la *Passio*, vid. P. DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages: a Critical Study of Texts from Perpetua (+203) to Marguerite Porete (+1310)*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 1-17.

¹²⁰ Cfr. *Pas. Perp.*, IV, 9 (SC 417, 116).

¹²¹ Cfr. *ibidem*, XXI, 11 (SC 417, 182).

¹²² Cfr. *ibidem*, XIII,8 (SC 417, 152); XV,7 (SC 417, 158).

¹²³ Cfr. *ibidem*, VII,5 (SC 417, 128).

¹²⁴ Cfr. *ibidem*, III,1,3 (SC 417, 106,108); V,2-4 (SC 417, 118-120); VI,3,5 (SC 417,122-124); IX,2-3 (SC 417,134).

ción de Dios Padre— le dice: «*Filia, pax tecum*»¹²⁵. Así, después de haber perdido a su padre en la tierra, es recibida en la gloria por su Padre celestial.

Las actas testifican, además, una solidaridad que es expresión viva y concreta de saberse y sentirse buenos hermanos de la misma familia de la fe. Solidaridad, en primer lugar, entre los que gozan de libertad y los detenidos¹²⁶. Una vez conducidos los confesores a la prisión, por ejemplo, los diáconos Tercio y Pomponio —tras haber pagado una fuerte suma de dinero— logran que se les permita reposar en un lugar más fresco pues el calor, el hacinamiento, la oscuridad y el trato brutal de los soldados hacían todavía más insoportable la angustia de los acusados¹²⁷. Movidos por la misma preocupación fraterna, el resto de los hermanos continuará asistiéndoles durante todo el encarcelamiento. Cabe pensar, además, en una presencia insistente de los cristianos que están en libertad pues, al cabo de los días, Pudente —el lugarteniente de la cárcel— comienza a mostrar una consideración que facilita la frecuencia de visitas y, más tarde, acabará incluso abrazando la fe. Algo parecido ocurre con el tribuno responsable de los detenidos, pues no sólo autoriza la entrada de los parientes, amigos y hermanos en Cristo, sino que da órdenes para que se trate de modo más humanitario a los confesores¹²⁸.

¹²⁵ *Pas. Perp.*, X,13 (SC 417,140).

¹²⁶ Son abundantes los testimonios de asistencia a los encarcelados que se encuentran en la literatura cristiana. Por citar sólo algunos testimonios que no aparecen en el curso del presente estudio: *vid. Martirio de los santos Montano, Lucio y compañeros*, IX: en D. RUIZ BUENO (ed.), *Actas de los mártires*, 4.a ed., texto bilingüe, BAC, Madrid 1987, 808-809; EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. eccl.*, IV,XXIII,10: texto griego en G. BARDY (ed.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*, vol. II, SC 31, Cerf, Paris 1978, 204-205; VI,III,4 (SC 41, 87-88).

¹²⁷ Cfr. *Pas. Perp.*, III,6-7 (SC 417, 108-110).

¹²⁸ Cfr. *ibidem*, IX,1 (SC 417,132-134); XVI,4 (SC 417, 160). Como se ve, el permiso de visita a los detenidos dependía, con bastante frecuencia, del arbitrio de las autoridades militares y, no pocas veces, exigía una fuerte compensación económica. Hay que reconocer, por otra parte, que esta asistencia probablemente también pudo haber creado situaciones abusivas o, por lo menos, peculiares entre los mismos cristianos. *Vid. TERTULIANO, De ieiunio*, XII,3: texto latino en A. REIFFERSCHIED - G. WISSOWA (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCL) 2, Brepols, Turnhout 1954, 1271; EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. eccl.*, V,XXVIII,6-10 (SC 41, 56-58).

Solidaridad también entre los mismos condenados. Es lo que vemos, por ejemplo, en la oración unánime de los prisioneros, que —«juntando en uno los gemidos de todos»— logran arrancar del Señor la gracia del parto prematuro de Felicidad, de forma que la joven esclava no deba afrontar sola la ejecución del castigo. De hecho, poco antes del momento marcado para el suplicio, Felicidad da a luz una niña que será recogida y criada por una hermana en la fe¹²⁹. El clima de afecto y de preocupación fraterna por todos se enciende todavía más a medida que se acerca la prueba final: «Permaneced firmes en la fe —exhorta Perpetua a su hermano catecúmeno— y amaos los unos a los otros y no os escandalicéis de nuestros sufrimientos»¹³⁰. En sintonía con este clima, los hermanos y hermanas afrontan la muerte con el rito de la paz, en último gesto visible de comunión fraterna¹³¹.

b) Orígenes

Como se concluye del estudio de F. Ledegang sobre las imágenes de la Iglesia y de sus miembros en Orígenes¹³², la terminología familiar ocupa un lugar no poco importante en la eclesiología del gran teólogo alejandrino. Según su característico modo de hacer la inteligencia de la fe, Orígenes ve en ésta y en un riquísimo conjunto de figuras bíblicas la expresión del misterio, de suyo inaferrable en conceptos. Sin embargo, no es la noción de “*familia*” —en cuanto tal— la que comparece en su discurso sobre la Iglesia, sino el vocabulario de los vínculos de parentesco en cuanto expresivos de los lazos de los cristianos con Dios y entre sí. Esto es precisamente lo

¹²⁹ «Coniuncto itaque unito gemitu ad Dominum orationem fuderunt ante tertium diem muneris» (*Pas. Perp.*, XV,4-7 [SC 417, 156-158]). Trad. en D. RUIZ BUENO (ed.), *Actas de los mártires*, cit., 433. Se entiende la petición de los prisioneros si se considera que, según la ley romana, las mujeres encinta no podían ser ajusticiadas.

¹³⁰ «Exinde accersitum fratrem suum et illum catechumenum, adlocuta est dicens: “In fide state et inuicem omnes diligite, et passionibus nostris ne scandalizemini”» (*Pas. Perp.*, XX,10 [SC 417,174-176]). Trad. en D. RUIZ BUENO (ed.), *Actas de los mártires*, cit., 438.

¹³¹ Cfr. *ibidem*, XXI,7 (SC 417,178-180).

que se deduce del capítulo *Familia Christi*, en el que Ledegang expone los vocablos familiares que constituyen —para Orígenes— la expresión analógica de esas relaciones: madre, hijos, hijas, niños y adultos, hermanos y hermanas, siervos¹³³.

Ahora bien, respecto a las relaciones con Dios y entre los cristianos —esto es, respecto al misterio de relación interpersonal que es la Iglesia—, ¿qué expresan de específico los términos estudiados? La conclusión de Ledegang no es demasiado alentadora en esta línea. En efecto, el autor señala que Orígenes ciertamente utiliza los vocablos de parentesco con matices diversos. Sin embargo, éstos no llegan a indicar diferencias esenciales. De hecho, el sentido específico de los vocablos no es mantenido con consistencia. Así, en ocasiones la Iglesia es madre que saca adelante a sus hijos enseñándoles la Palabra; en otras, es discípula que aprende de Cristo. A veces, los obispos y maestros son llamados hermanos; luego siervos. En algunos lugares, el creyente es considerado hijo de Dios, por contraposición a los siervos; en otros, en cambio, aparece paradójicamente como siervo¹³⁴. Esta inconsistencia, según Ledegang, aparece conectada a dos factores.

Por una parte, al método exegético de Orígenes y a su modo característico de teologizar. Efectivamente, en su actividad de teólogo, Orígenes es consciente de que su discurso versa sobre misterios y que éstos no se dejan encerrar en conceptos ni en términos precisos y exactos, sino que la misma Escritura los describe con toda clase de historias y narraciones. Las piezas de este puzzle —afirma Ledegang—, cada una y en combinación con las otras, revelan sólo algo de la verdad que, al mismo tiempo, velan. Por otra parte, las imágenes relacionadas con la *Familia Christi* se remontan a la imagen escriturística de la familia o de la casa. Según el autor, el ya consagrado estudio de Minear¹³⁵ ha mostrado que el núcleo expresivo de esta imagen no es tanto la sangre como la “historia común”. La

¹³² F. LEDEGANG, *Mysterium Ecclesiae*, cit.

¹³³ Cfr. *ibidem*, 203-256.

¹³⁴ Cfr. *ibidem*, 255.

¹³⁵ Cfr. P.S. MINEAR, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia 1975².

clave del parentesco, por tanto, está en el “carácter común”. En línea con esta comprensión, Orígenes parece entender la *Familia Christi* fundada en una historia, en un “carácter común”, que es la misma relación con Jesús y la adhesión a El por la fe. Y esto es lo que expresan, cada uno con matices diversos pero sin diferencias esenciales, los términos familiares que comparecen con frecuencia en sus escritos¹³⁶. En definitiva, todos ellos son expresivos del carácter común de la fe en Cristo.

c) Tertuliano

La terminología expresiva de los vínculos familiares característicos de la Iglesia aparece en diversos tratados de Tertuliano, considerado —a justo título— como el creador del latín cristiano. Esto significa, entre otras cosas, que —entre finales del siglo II y los primeros veinte años del III, aproximadamente— vocablos como *pater*, *mater*, *fratres*, *fraternitas*, etc. ya forman parte del lenguaje cristiano y se han transformado en vocablos latinos típicamente eclesiales.

Así, aunque los cristianos se dicen hermanos de los paganos «por derecho de naturaleza, única madre», la fraternidad eclesial excede con mucho el lazo fundado en la común humanidad porque «¡cuánto más dignamente se dicen hermanos, y por tales se tienen, quienes reconocieron a Dios como único padre, quienes bebieron un mismo espíritu de santidad, quienes del mismo seno de la ignorancia se convirtieron a la única luz de la verdad!»¹³⁷. Tertuliano, pues, no sólo testimonia el sentido eclesial del vocablo fraterno sino que, además, ofrece aquí una válida justificación teológica. A ella se añade la explicitación del fundamento bautismal del título, que rea-

¹³⁶ Cfr. F. LEDEGANG, *Mysterium Ecclesiae*, cit., 256.

¹³⁷ «Sed et quod fratrum appellatione censemur, non alias, opinor, insaniunt, quam quod apud ipsos omne sanguinis nomen de affectione simulatum est. Fratres autem etiam uestri sumus iure naturae matris unius, etsi uos parum homines, quia mali fratres. Quanto nunc dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem Deum agnouerunt, qui unum spiritum biberunt sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expauerunt ueritatis?» (*Apologeticum* [*Apolog.*] 39,8-9: texto latino en E. DEKKERS [ed.], CCL 1, Brepols, Turnhout 1953, 151).

liza precisamente en su escrito sobre el sacramento de la regeneración. El bautismo, en efecto, es un lavado santo que produce un nuevo nacimiento y que constituye a los bautizados en hermanos¹³⁸. Hablando del hereje Marción, además, aludirá a la fe como otro elemento fundante de la fraternidad —«hermanos en la fe»— y a la apostasía como ruptura de la misma¹³⁹. En esa misma obra dirá también que los hermanos son ciertamente hijos de Dios y hermanos de Cristo¹⁴⁰. La Iglesia es madre de estos hijos, aunque el título materno no tiene para Tertuliano el relieve que le otorgará Cipriano en sus escritos pastorales¹⁴¹.

En relación con el nombre “*fratres*” asignado a los cristianos, comparece también el término “*fraternitas*” referido a la Iglesia, que el autor cartaginense utiliza 15 veces en sus escritos¹⁴². En concreto, “*fraternitas*” aparece siempre vinculado al grupo de creyentes, aunque con una cercanía que puede variar: en dos lugares se refiere a la fraternidad de sangre; en tres el término es empleado para designar al grupo de Daniel y sus compañeros, como figura de la comunidad eclesial unida en la fe, la oración y el ayuno¹⁴³; en dos expresa el hecho de ser hermanos y hermanas en la Iglesia por un lazo espiritual más real que los de la sangre pues constituye una participación en la vida del Espíritu recibida en el bautismo¹⁴⁴; y —lo que es más interesante para el estudio— en ocho indica a la comunidad eclesial

¹³⁸ «Igitur benedicti quos gratia dei expectat, cum de illo sanctissimo lauacro noui natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre...» (*De baptismo*, XX,5: texto latino en J.G.PH. BORLEFFS[ed.], CCL 1, 295).

¹³⁹ Cfr. *Adversus Marcionem* (*Adv. Marc.*), I,1,1: texto latino en R. BRAUN (ed.), *Tertullien. Contre Marcion. Livre I*, vol. I, SC 365, Cerf, Paris 1990, 98.

¹⁴⁰ Cfr. *ibidem*, III,XXII,6: texto latino en R. BRAUN (ed.), *Tertullien. Contre Marcion. Livre III*, vol. III, SC 399, Cerf, Paris 1994, 192.

¹⁴¹ Cfr. *Ad martyras* (*Ad mart.*) I,1: texto latino en E. DEKKERS (ed.), CCL 1, 3; *Adv. Marc.*, V,IV,8: texto latino en AEM. KROYMANN (ed.), CCL 1, 673; *De monogamia* VII,9: texto latino en E. DEKKERS (ed.), CCL 2, 1239.

¹⁴² *Vid.* M. DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, cit., 72-82.

¹⁴³ Cfr. *De anima*, XLVIII,3: texto latino en J.H. WASZINK (ed.), CCL 2, 854; *Scorpiace*, VIII,4: texto latino en A. REIFFERSCHIED - G. WISSOWA (ed.), CCL 2, 1083; *De ieiunio*, VII,7 (CCL 2, 1264).

¹⁴⁴ Cfr. *Apolog.*, XXXIX,8-10 (CCL 1, 151); *De cultu feminarum*, II,I,1: texto latino en AEM. KROYMANN (ed.), CCL 1, 352.

en cuanto tal, es decir, a la Iglesia¹⁴⁵. Es evidente, pues, que este último sentido —la Iglesia como comunidad de hermanos— es, lejos, el predominante.

Según hemos podido comprobar, la conciencia familiar que subyace en la adopción de la terminología de parentesco no se queda en el mero plano de la expresión verbal sino que alcanza y anima la vida de las Iglesias locales. Así lo expresa la obra de Padres y escritores eclesiásticos que hemos estudiado, y Tertuliano no es excepción. Podría decirse que sus escritos son como un espejo en el que se refleja la realización concreta de los valores familiares en las comunidades cristianas del norte de Africa; reflejo que se advierte principalmente en tres puntos¹⁴⁶.

El primero, en la invitación que dirige a sus lectores para vivir la lealtad a Dios y a la Iglesia por encima de cualquier otro lazo. Como es bien sabido y sugieren diversos pasajes de sus obras, la exigencia de fidelidad total a la parentela de la fe provocó muchas tensiones en las familias romanas del norte de Africa en las que se contaban miembros que habían abrazado el cristianismo. De hecho, en su conocida apología, se refiere al rechazo que han debido sufrir los cristianos por parte de sus propios familiares, convirtiéndose, de parientes, en adversarios¹⁴⁷. Así, teniendo en mente este conflicto, Tertuliano alude a él en diversos lugares, en los que exhorta a vivir con radicalidad las implicaciones de la conversión. Por ejemplo, en *De corona militis* —donde sostiene que los católicos no pueden servir en el ejército— defiende de modo explícito la fidelidad a Dios

¹⁴⁵ Cfr. *Ad uxorem*, II,III,1: texto latino en CH. MUNIER (ed.), *Tertullien. A son épouse*, SC 273, Cerf, Paris 1980, 132; *De virginibus velandis*, XIV,2: texto latino en E. DEKKERS (ed.), CCL 2, 1223; II,2 (CCL 2, 1210); *De pudicitia*, VII,22: texto latino en E. DEKKERS (ed.), CCL 2, 1294; XIII,7 (CCL 2, 1304); *Adv. Marc.*, V,XIV,11 (CCL 1, 707); *De praescriptione haereticorum*, XX,8: texto latino en R.F. REFOULE - P. DE LABRIOLLE (ed.), *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques*, SC 46, Cerf, Paris 1957, 113-114; *De carne christi*, VII,13: texto latino en J.P. MAHE (ed.), *Tertullien. La chair du Christ*, vol. I., SC 216, 246.

¹⁴⁶ Cfr. J.H. HELLERMAN, *The Ancient Church as Family*, cit., 175.

¹⁴⁷ Cfr. *Apolog.*, III,4 (CCL 1, 91); VII,3 (CCL 1, 98-99); *Ad Scapulam (Ad Scap.)* III,4: texto latino en E. DEKKERS (ed.), CCL 2, 1129.

sobre todas las cosas, incluida la propia familia de sangre¹⁴⁸. La misma exigencia, pero aún con mayor fuerza, se refleja en la exhortación que dirige a los confesores detenidos. Es preciso —les amonesta en *Ad martyras*— que se desprendan de todo equipaje que encadena el alma y que, comprensiblemente, los ha acompañado hasta la cárcel. Entre esa carga se cuenta la propia familia¹⁴⁹.

El segundo, en el recurso a la idea fraterna como medio retórico para animar a los lectores a vivir en paz y armonía con los hermanos en la fe, como es propio de toda familia unida. Tertuliano aprovechará los discursos sobre la oración y la paciencia como contexto adecuado para insistir en la fraternidad que han de vivir los fieles. Así, a propósito de la Oración dominical, conecta la relación paterna con la fraterna en *De oratione*¹⁵⁰ y la paciencia con la discordia fraterna en *De patientia*¹⁵¹. Según el testimonio del escritor, sin embargo, es en la reciprocidad entre los cristianos cartagineses manifestada en la distribución de recursos en el seno de la comunidad local donde encuentran realización privilegiada algunos valores característicos de la comunión familiar. Entre otros, la solidaridad fraterna.

Esta es, en efecto, no sólo ausencia de discordia sino expresión positiva y concreta de un sentir acorde¹⁵². A diferencia de los paganos, explica Tertuliano, los cristianos se consideran hermanos y, por eso, «quienes estamos compenetrados en ánimo y alma, no dudamos en la comunicación de bienes»¹⁵³. Así, lo que para los infieles es liti-

¹⁴⁸ Cfr. *De corona militis*, XI,1: texto latino en AEM. KROYMANN (ed.), CCL 2, 1056.

¹⁴⁹ «Cetera acque animi impedimenta usque ad limen carceris deduxerint uos, quousque et parentes uestri. Exinde segregati estis ab ipso mundo, quanto magis a saeculo rebusque eius? Nec hoc uos consternet, quod segregati estis a mundo. Si enim recogitemus ipsum magis mundum carcerem esse, exisse uos e carcere, quam in carcere introisse, intellegemus» (*Ad mart.*, II,1 [CCL 1, 3-4]).

¹⁵⁰ Cfr. *De oratione*, XI,1-3: texto latino en G.F. DIERCKS (ed.), CCL 1, 264.

¹⁵¹ Cfr. *De patientia*, V,15-17: texto latino en J.G.PH. BORLEFFS(ed.), CCL 1, 304-305.

¹⁵² Cfr. *Apolog.*, XXXVII,3 (CCL 1, 148).

¹⁵³ «Itaque qui animo animaque miscemur, nihil de rei communicatione dubitamus» (*Apolog.*, XXXIX,11 [CCL 1, 151]. Trad. en J. ANDIÓN MARÁN [ed.], *Tertuliano. El Apologético*, «Biblioteca de Patrística» 38, Ciudad Nueva, Madrid 1997, 150). Cfr. *ibidem*, XXXIX,8 (CCL 1, 151).

gio y ruptura, para los fieles es ejercicio de fraternidad¹⁵⁴. Ese ejercicio fraterno se cumple, en primer lugar, con los más desvalidos. El elenco de situaciones de precariedad que logra componerse a partir de los escritos del autor es largo y detallado porque —como informa al procónsul Scápula, perseguidor de los cristianos— es propio de los fieles de Cristo ayudar a los necesitados y a los huérfanos¹⁵⁵. Entre ellos hay que contar los niños desprovistos de bienes, los sirvientes ancianos ya jubilados, los naufragos, y los condenados a las minas, islas o cárceles a causa de Dios. Para todos ha de haber atención en sus necesidades y, a la hora de la muerte, manos fraternas que sepan dar cristiana sepultura¹⁵⁶. Pero todo esto no es deseo utópico sino realidad cumplida gracias al sacrificio abnegado y generoso de los fieles y de la comunidad. En *Ad martyras*, por ejemplo, Tertuliano testimonia que las necesidades de los encarcelados han sido subvenidas institucionalmente por la «*domina mater ecclesia*» y, también personalmente, por los recursos privados de los hermanos¹⁵⁷. Explicación análoga se encuentra en el *Apologeticum*, donde detalla con precisión el espontáneo y libre sistema de contribución económica para el sostenimiento de los hermanos más necesitados¹⁵⁸. Se trata, en efecto, de auténticos «*deposita pietatis*». Se

¹⁵⁴ «Sed eo fortasse minus legitimi existimamur, quia nulla de nostra fraternitate traegodia exclamat, uel quia ex substantia familiari fratres sumus, quae penes uos fere dirimit fraternitatem» (*Apolog.*, XXXIX,10 [CCL 1, 151]).

¹⁵⁵ «Praeter haec depositum non abnegamus, matrimonium nullius adulteramus, pupillos pie tractamus, indigentibus refrigeramus, nulli malum pro malo reddimus. Vident, qui sectam mentiuntur, quos et ipsi recusamus. Quis denique de nobis alio nomine queritur? Quod aliud negotium patitur Christianus, nisi suae sectae, quam incestam, quam crudelem tanto tempore nemo probauit?» (*Ad Scap.*, IV,7 [CCL 2, 1131]).

¹⁵⁶ Cfr. *Apolog.*, XXXIX, 5 (CCL 1, 150-151). Vid. A.G. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, cit., 161-162: «Muertos sin sepultura».

¹⁵⁷ «Inter carnis alimenta, benedicti martyres designati, quae uobis et domina mater ecclesia de uberibus suis et singuli fratres de opibus suis propriis in carcere subministrant, capite aliquid et a nobis quod faciat ad spiritum quoque educandum. Carnem enim saginari et spiritum esurire non prodest. Immo, si quos infirmum est curatur, aequè quod infirmus est neglegi non debet» (*Ad mart.*, I,1 [CCL 1, 3]; cf. II,6-7 [CCL 1, 4]).

¹⁵⁸ «Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res Dei constat. Etiam, si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. Modicam unusquisque stipem mensura die uel cum uelit, et si modo uelit et si modo possit, apponit. Nam nemo compellitur,

entiende así que, en *De fuga in persecutione*, Tertuliano se muestre convencido de que la persecución es —en definitiva— un bien pues mueve a los fieles a la caridad y, por tanto, que se muestre decididamente en desacuerdo con aquellos que están dispuestos a sobornar a las autoridades para liberar a los confesores, porque de lo que se trata es de dar la vida por los hermanos, no de pagar por ellos¹⁵⁹.

d) Las cartas y tratados de san Cipriano de Cartago

El largo epistolario y los diversos tratados del obispo de Cartago, martirizado en el 258, expresan con elocuencia que la Iglesia del siglo III en el Africa romana sigue teniendo una viva conciencia de ser una familia. La imagen familiar —particularmente el vocabulario fraterno— no sólo está significativamente presente en su exposición de la doctrina, sino que también —y de modo muy principal, según muestran sus escritos— esta convicción anima la vida y se refleja en el día a día de las comunidades que están bajo su jurisdicción. Así, habría que decir que la exposición doctrinal de Cipriano no es de corte teórico sino que se pone al servicio de su labor pastoral, encontrando concreta y multiforme expresión en consejos, orientaciones, praxis disciplinar, y en la vida misma de los cristianos y de las Iglesias de la provincia romana, en las que se respira un auténtico clima de familia.

En relación al uso del lenguaje familiar, hay que decir que —con contadas excepciones— las cartas que Cipriano dirige a diversas comunidades y personas¹⁶⁰, siempre se abren y se concluyen con afectuosos saludos fraternos: *fratres carissimi, frater carissime ac des-*

sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt. Quippe non epulis inde nec potaculis nec ingratibus uoratrinis dispensatur, sed egenis alendis humanisque et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis, [iamque] domesticis senibus iam otiosis, item naufragis, et si qui in metallis et si qui in insulis uel in custodiis, dumtaxat ex causa Dei sectae, alumni confessionis suae fiunt» (*Apolog.* XXXIX, 5-6 [CCL 1, 150-151]).

¹⁵⁹ Cfr. *De fuga in persecutione*, I,6: texto latino en J.J. THIERRY (ed.), CCL 2, 1136; XII,7 (CCL 2, 1152); XIV,1 (CCL 2, 1155).

¹⁶⁰ Por ejemplo, su propia comunidad u otras, confesores, fieles encarcelados, presbíteros y diáconos de Cartago o de Roma, los papas Cornelio y Lucio, y otras personalidades.

iderantissime, fratres carissime ac beatissime, fortissimi ac beatissimi fratres, fraternitatem meo nomine salutate, fraternitatem uniuersam meo nomine salutate et ut nostri meminerit admonete, etc.¹⁶¹. El título con que se designa a los fieles en el cuerpo de las epístolas es también el de “*frater*” o “*fratres*”¹⁶². La fórmula filial, en cambio, es utilizada muy ocasionalmente¹⁶³. Pero la comprensión y la experiencia eminentemente familiar —fraterna— que el obispo de Cartago posee de la Iglesia y de sus miembros tiene quizá su expresión más representativa y elocuente en el uso del término “*fraternitas*”. Cipriano es, de hecho, el autor que con mayor frecuencia lo adopta y las 57 veces que comparece en su epistolario —sin contar el resto de sus obras— dan buena prueba de ello¹⁶⁴. En efecto, como señala Dujarier, este modo de hablar no es simple costumbre de *politesse* vacía de sentido sino auténtica denominación de la comunidad eclesial¹⁶⁵. Según los resultados de su completo estudio, el autor señala que en el epistolario de Cipriano el vocablo “*fraternitas*” designa siempre a la comunidad de bautizados —la Iglesia— con tres sentidos muy claros: la Iglesia, el Pueblo de Dios en el que todos los miembros viven en la unidad y en la alegría esforzándose por seguir el Evangelio; la Iglesia sostenida por el obispo, el cual es para ella signo visible de la presencia de Cristo, de forma que no hay Iglesia-*fraternitas* sin el obispo; la unidad de la *fraternitas*, que es don de Dios y garantía de nuestra unión vital con El¹⁶⁶.

¹⁶¹ Por citar sólo un ejemplo de cada fórmula de saludo: cfr. *Ep.* 1,II,2: texto latino en G.F. DIERCKX (ed.), CCL 3B, Brepols, Turnhout 1994, 5; 4,V,2 (CCL 3B, 26); 6,IV (CCL 3B, 37); 10,I,1 (CCL 3B, 46); 11,VIII (CCL 3B, 66); 12,II,2 (CCL 3B, 70).

¹⁶² A título de ejemplo, cfr. *Ep.* 4,II,1 (CCL 3B, 18); 8,III,1 (CCL 3B, 42); 14,III,1 (CCL 3B, 82); 25,1 (CCL 3B, 123); 37,IV,1 (CCL 3B, 181); 41,I,2 (CCL 3B, 196); 55,XX,1 (CCL 3B, 279); 60,II,1: texto latino en G.F. DIERCKX (ed.), CCL 3C, Brepols, Turnhout 1996, 375; 68,III,2 (CCL 3C, 465); 73,VIII,1 (CCL 3C, 538); 76,III,1 (CCL 3C, 611).

¹⁶³ Cfr. *Ep.* 2,II,3 (CCL 3B, 8); 69,I,1;XVII (CCL 3C, 469, 496).

¹⁶⁴ De las 57 veces, 50 corresponden a cartas de Cipriano y 7, dirigidas a él.

¹⁶⁵ Cfr. M. DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, cit., 89. En coherencia con la relevancia del término en las obras de Cipriano, el autor contrasta la siguiente apreciación de J. Ratzinger, recogida en la voz «Fraternité» del DSp: «Chez Cyprien déjà, on constate que la vieille idée de fraternité perd quelque chose de sa force» (vol. V, col. 1151). Compartimos plenamente la paradoja de Dujarier.

¹⁶⁶ Cfr. M. DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, cit., 89-95.

Como en las cartas, Cipriano dirige la enseñanza doctrinal y pastoral de sus tratados a los hermanos¹⁶⁷. También aquí sigue designando a la comunidad eclesial con el término “*fraternitas*”¹⁶⁸, aunque adopta una vez el término “*familia*” para referirse a la Iglesia perseguida: el Señor —afirma en su tratado sobre los apóstatas— ha querido probar a su familia¹⁶⁹. La reducida presencia de esta categoría, sin embargo, no ensombrece para nada la comprensión familiar y fraterna de la Iglesia que el santo obispo refleja, pues la ausencia se ve suplida ampliamente mediante el recurso constante al lenguaje analógico de los vínculos de parentesco. En efecto, los cristianos —afirma en su comentario a la oración dominical— tenemos a Dios como «Padre nuestro»¹⁷⁰ y a El nos dirigimos con la «oración amigable y familiar» que su Hijo nos enseñó¹⁷¹. El es el único Padre porque sus hijos por nacimiento espiritual han renunciado a su padre terreno y carnal¹⁷². Dios es el Padre clemente que, con el fin de conservarnos y darnos vida, envió a su Hijo¹⁷³. Es también el Padre paciente al que sus hijos han de imitar en la persecución¹⁷⁴ y es el

¹⁶⁷ A título de ejemplo, cfr. *De dominica oratione* (*De dom. orat.*), 1: texto latino en C. MORESCHINI (ed.), CCL 3A, Brepols, Turnhout 1976, 90; 3 (CCL 3A, 91); 7 (CCL 3A, 93); 9 (CCL 3A, 94); 10 (CCL 3A, 95); 17 (CCL 3A, 100); 28 (CCL 3A, 107); 31 (CCL 3A, 109); 35 (CCL 3A, 112); 36 (CCL 3A, 113).

¹⁶⁸ Cfr. *De Ecclesiae catholicae unitate* (*De Eccl. cath. unit.*), 5: texto latino en M. BEVENOT, CCL 3, Brepols, Turnhout 1972, 252); 9 (CCL 3, 256); 12 (CCL 3, 258); 14 (CCL 3, 259); *De habitu virginum*, 15: texto latino en G. HARTEL (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* III,1, Accademiae Litterarum Vindobonensis, Wien 1868, 198; *De opere et eleemosynis* (*De op. et el.*), 25: texto latino en M. SIMONETTI (ed.), CCL 3A, 72; *De zelo et livore* (*De zel. et liv.*), 5: texto latino en M. SIMONETTI (ed.), CCL 3A, 77; 17 (CCL 3A, 85); *De bono patientiae* (*De bon. pat.*), 15: texto latino en C. MORESCHINI (ed.), CCL 3A, 126.

¹⁶⁹ «Dominus probari familiam suam uoluit» (*De lapsis* [*De lap.*], 5: texto latino en M. BEVENOT [ed.], CCL 3, 223). Poco acertada es la traducción que propone J. CAMPOS (ed.), *Obras de san Cipriano*, texto bilingüe, BAC, Madrid 1964, 172: «El Señor ha querido poner a prueba a sus hijos».

¹⁷⁰ Cfr. *De dom. orat.*, 9 (CCL 3A, 94); 10 (CCL 3A, 95); 11 (CCL 3A, 95-96).

¹⁷¹ «Amica et familiaris oratio est Deum de suo rogare, ad aures eius ascendere Christi orationem» (*De dom. orat.*, 3 [CCL 3A, 91]. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 201).

¹⁷² Cfr. *dom. orat.*, 9 (CCL 3A, 94).

¹⁷³ Cfr. *De op. et el.*, 1 (CCL 3A, 55).

¹⁷⁴ Cfr. *De bon. pat.*, 3 (CCL 3A, 119); 5 (CCL 3A, 120-121); 20 (CCL 3A, 130).

Padre que se alegra porque su descendencia espiritual reproduce en sus acciones y méritos la raza paterna¹⁷⁵. Pero «no puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre»¹⁷⁶, pues de su seno materno nacemos, de su leche nos alimentamos, de su espíritu vivimos¹⁷⁷. Es realmente fuerte el sentido filial que Cipriano tiene y transmite de la Iglesia madre y así se explica su dolida reacción ante los cismáticos, los opositores y los herejes. Es precisamente en el contexto de la controversia sobre los *lapsi* y los rebautizando donde recurrirá con mayor profusión a la imagen materna.

En correspondencia a la paternidad de Dios y a la maternidad de la Iglesia, los cristianos son “hijos”: «“Padre”, dice en primer lugar el hombre nuevo, regenerado y restituido a su Dios por la gracia, porque ya ha empezado a ser hijo»¹⁷⁸. La idea de la filiación de Dios Padre fundada en la regeneración espiritual, de hecho, reaparece en diversos pasajes de sus tratados¹⁷⁹. La condición filial, explica Cipriano, la debemos a Cristo pues el Hijo de Dios quiso hacerse hombre para hacernos a nosotros hijos de Dios¹⁸⁰. A su vez, el nacimiento a esa vida de hijos, su crecimiento y alimento, nos viene por mediación de la Iglesia madre¹⁸¹. Sin embargo, Cipriano adjudica la condición filial sólo a los cristianos¹⁸²; la excluye, en cambio, de los judíos y también de los bautizados por herejes¹⁸³. La idea de una filiación y de una fraternidad universales, por tanto, no

¹⁷⁵ Cfr. *De zel. et liv.*, 15 (CCL 3A, 83-84).

¹⁷⁶ «Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem» (*De Eccl. cath. unit.*, 6 [CCL 3, 253]. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 148).

¹⁷⁷ Cfr. *De Eccl. cath. unit.*, 5 (CCL 3, 253).

¹⁷⁸ «Homo novus, renatus et Deo suo per gratiam eius restitutus, Pater primo in loco dicit, quia filius esse iam coepit» (*De dom. orat.*, 9. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 205).

¹⁷⁹ «[...] id est eorum qui credunt, eorum qui per eum sanctificati et gratiae spiritalis natiuitati reparati filii Dei esse coeperunt» (*De dom. orat.*, 10 [CCL 3A, 95]). «Pacificos enim et concordates atque unanimes esse in domo sua Deus praecepit et quales nos fecit secunda natiuitate tales uult renatos perseuerare, ut qui filii Dei esse coepimus...» (*ibidem*, 23 [CCL 3A, 105]). «Hoc est enim mutasse quod fueras et coepisse esse quod non eras, ut in te diuina natiuitas luceat...» (*De zel. et liv.*, 15 [CCL 3A, 83]).

¹⁸⁰ Cfr. *De op. et el.*, 1 (CCL 3A, 55).

¹⁸¹ Cfr. *De Eccl. cath. unit.*, 5 (CCL 3, 253).

¹⁸² Cfr. *De dom. orat.*, 10 (CCL 3A, 95).

¹⁸³ Cfr. *De Eccl. cath. unit.*, 11 (CCL 3, 257).

encuentra ninguna acogida en los escritos del obispo de Cartago. Así, la filiación divina del cristiano es, para Cipriano, motivo de un gozoso y operativo agradecimiento filial al Padre. De ahí su exhortación: «Hemos de acordarnos, por tanto, hermanos amadísimos, y saber que, cuando llamamos Padre a Dios, es consecuencia que obremos como hijos de Dios, con el fin de que, así como nosotros nos honramos con tenerle por Padre, El pueda honrarse de nosotros»¹⁸⁴. Ahora bien, obrar como hijos del Padre supone vivir en paz y concordia en su casa, tener un solo querer y un mismo sentir, como corresponde a la nueva condición filial. Por eso, el mejor sacrificio que podemos ofrecerle es «nuestra paz y concordia fraternas y un pueblo unido, como están unidos el Padre, el Hijo y el Espíritu santo»¹⁸⁵.

Pero, según ya advertimos, Cipriano es fundamentalmente un pastor y se dirige con grandísimo celo a su rebaño para sostenerlo en la persecución, animarlo a ser fiel hasta dar la vida por la fe, recordarle la buena doctrina, protegerlo de los peligros, salir al paso de sus necesidades materiales, etc. Sus cartas y tratados, en efecto, son un válido testimonio de que la Iglesia vive realmente como una gran familia alargada. En esta línea, como hemos dicho arriba, Cipriano invita a una conducta propia de hijos —y, en consecuencia, de hermanos— que ve fundada en la filiación de Dios Padre, cumplida por la regeneración espiritual¹⁸⁶. Y esta admonición la encauza fundamentalmente en dos direcciones.

En primer lugar, en la línea de mantenerse fieles al Padre, a Cristo, a la Iglesia —*mater, fraternitas*—, a los hermanos en la fe. Como es lógico, la temática aparece primeramente en el contexto de la persecución aunque no desaparece con el retorno de la paz, sino

¹⁸⁴ «Meminisse itaque, fratres dilectissimi, et scire debemus quia quando patrem Deum dicimus quasi filii Dei agere debemus, ut quomodo nos nobis placeamus de Deo patre, sic sibi placeat et ille de nobis» (*De dom. orat.*, 11 [CCL 3A, 96]. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 207). Cfr. *De zel. et liv.*, 15 y 18 (CCL 3A, 83-869).

¹⁸⁵ «Sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata» (*De dom. orat.*, 23 [CCL 3A, 105]. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 218).

¹⁸⁶ Cfr. *De dom. orat.*, 11 (CCL 3A, 95-96); *De zel. et liv.*, 15 y 18 (CCL 3A, 83-86).

que se continúa en el marco de dos problemáticas surgidas precisamente a raíz del conflicto: la reconciliación de los *lapsi* y la validez del bautismo administrado por herejes. En efecto, el decreto promulgado por Decio hacia el 249 exigió a los cristianos de Cartago una opción de fidelidad al Padre y a la familia de la fe que Cipriano impulsó y sostuvo, primero desde su sede episcopal, y, después — con gran incompreensión por parte de algunos—, desde la clandestinidad. Libre o en escondite, sin embargo, el santo obispo invita a una profunda toma de conciencia de la propia condición filial y sobre ella funda el deber de confesar a Dios como único Padre: «El que [...] ha creído en su nombre y se ha hecho hijo de Dios, debe empezar por eso a dar gracias y hacer profesión de hijo de Dios, puesto que llama Padre a Dios, que está en los cielos; debe testificar también que desde sus primeras palabras en su nacimiento espiritual ha renunciado al padre terreno y carnal, y que no reconoce ni tiene otro padre que el del cielo»¹⁸⁷. Sirviéndose de la misma analogía familiar, pero utilizada para denunciar la conducta opuesta, Cipriano reprueba duramente la traición de los apóstatas a la madre Iglesia y a su Padre Dios¹⁸⁸. Muestra de que los cristianos captaban claramente la consistencia e implicaciones de estos vínculos familiares es, por ejemplo, una carta que cuatro confesores dirigen a Cipriano desde Roma, confiándole que la invitación evangélica a amar al Señor más que a la propia familia alienta su fidelidad en el duro combate que han debido mantener y seguirán manteniendo¹⁸⁹.

Pero también desde la Iglesia de Roma se anima y se sostiene la lealtad a Dios y a la familia de la fe. Así, probablemente a principios del 250, el clero de la Urbe —sin pastor por el reciente martirio del Papa Fabián— escribe al de Cartago animando a los presbíteros a comportarse durante la ausencia de Cipriano no como mercenarios

¹⁸⁷ «Qui ergo credit in nomine eius et factus est Dei filius, hinc debet incipere, ut et gratias agat et profiteatur se Dei filium. Dum nominat patrem sibi esse in caelis Deum, contestetur quoque inter prima statim natiuitatis suae uerba renuntiasse se terreno et carnali patri et patrem solum nosse se et habere coepisse qui sit in caelis» (*De dom. orat.*, 9 [CCL 3A, 94]. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 205-206).

¹⁸⁸ Cfr. *De lap.*, 9 (CCL 3, 25).

¹⁸⁹ Cfr. *Ep.* 31, IV, 1 (CCL 3B, 154-155).

sino como buenos pastores, exhortando a la *fraternitas* a permanecer inquebrantable en la fe pues la idolatría acabaría por arruinar totalmente la comunidad de hermanos¹⁹⁰. En carta posterior enderezada a los presbíteros y diáconos de Roma, el obispo de Cartago justificará su escondite provisional aduciendo que no ha sido su propia seguridad la que ha motivado su comportamiento sino justamente la tranquilidad de los hermanos¹⁹¹. El escrito ofrece, de hecho, una sentida descripción de su solicitud por la *fraternitas*.

El apaciguamiento de la persecución, sin embargo, transfiere la batalla por la lealtad a Dios y a la comunidad eclesial a un nuevo campo. También aquí el recurso a la imagen familiar será constante en la tarea pastoral de Cipriano. En efecto, en el marco de la polémica suscitada a propósito de la validez del bautismo administrado por los seguidores de Novaciano, el santo obispo denuncia con dolor el desgarramiento que ha producido el cisma en la fraternidad y exhorta a los herejes a volver a la Iglesia, de donde salieron, que es regazo de madre y fraternidad¹⁹². Más tarde, escribirá al papa Cornelio haciéndose partícipe de la alegría que goza la fraternidad de Roma por el regreso a la comunión de algunos cismáticos¹⁹³. La cuestión reaparece en el horizonte del discurso sobre la reconciliación y la disciplina penitencial impuesta a los *lapsi*. Cipriano manifiesta aquí una matizada postura que justifica precisamente desde dos razones “familiares”: la bondad eterna y generosa de Dios, único y verdadero Padre, que acoge con el perdón a los hijos infieles que demuestran verdadero arrepentimiento¹⁹⁴; y la preocupación fraterna que los cristianos han de sentir unos por otros¹⁹⁵. En este mismo contexto, en otra carta dirigida al papa Cornelio a fines de la primavera del 252, el obispo de Cartago califica el planteamiento disciplinar laxo de quienes se oponen frontalmente a su postura

¹⁹⁰ Cfr. *Ep.* 8,II,1-2 (CCL 3B, 41-42).

¹⁹¹ Cfr. *Ep.* 20,I,2 (CCL 3B, 106-107).

¹⁹² Cfr. *Ep.* 46,I,3 (CCL 3B, 225); 46,II,2 (CCL 3B, 225); 47 (CCL 3B, 226).

¹⁹³ Cfr. *Ep.* 51 (CCL 3B, 240-242).

¹⁹⁴ Cfr. *Ep.* 55,XXIII,1-2 (CCL 3B, 283-284).

¹⁹⁵ Cfr. *Ep.* 55,XIX,2 (CCL 3B, 278-279).

como una auténtica embaucación de los hermanos¹⁹⁶ e invita a los engañadores a volver «*intra Christi castra et Dei Patris domicilia*»¹⁹⁷. En otros lugar, Cipriano recurrirá a la imagen bíblica de la discordia fraterna entre Caín y Abel para reforzar su argumento pues desea que ninguno de los hermanos perezca y la madre Iglesia recoja en su seno —como un solo cuerpo— a todos los fieles unidos en un solo sentimiento¹⁹⁸. En definitiva, las ideas de la lealtad y de la traición familiar son un buen recordatorio para sostener la fidelidad de los hermanos en la persecución y para marginar la herejía y el cisma que se difundieron como la pólvora, tanto en Roma como en Cartago, una vez apaciguados los ánimos persecutorios.

En segundo lugar, Cipriano encauza la conducta de los hijos de Dios y hermanos en Cristo a una solidaridad familiar auténtica, hecha de expresiones tan reales y concretas como la participación en recursos y la preocupación por el bienestar de la entera comunidad. De hecho, su epistolario constituye un hermoso y variado dechado de gestos de fraternidad vividos, en tiempo de paz y de persecución, de unidad o de división, tanto en el seno de la comunidad de Cartago como en su relación con las demás Iglesias. Desde el inicio de su episcopado y, luego, durante y después de la persecución, Cipriano no cesará en su preocupación por salir al encuentro de las necesidades de todos y en su exhortación por la solicitud de unos por otros. Manifestaciones de ese cuidado, característico de una familia bien avenida, se advierten de modo particular en los siguientes ámbitos.

Para comenzar, es llamativo el empeño de Cipriano por atender las necesidades materiales de los hermanos más desvalidos. El abanico de expresiones en este campo es tan amplio e ilustrativo que obliga a quedarse sólo con un pequeño botón de muestra. Por ejemplo, un delicado testimonio de solicitud en campo material se aprecia en una carta en la que el obispo de Cartago responde a un problema planteado por Eucracio, obispo probablemente de Thenae,

¹⁹⁶ Cfr. *Ep.* 59,XVI,2 (CCL 3C, 366).

¹⁹⁷ *Ep.* 59,XVI,3 (CCL 3C, 367).

¹⁹⁸ Cfr. *De Eccl. cath. unit.*, 13 (CCL 3, 259); 23 (CCL 3, 265-266).

sobre la readmisión a la comunión de un converso que ha seguido enseñando su oficio de cómico. Tratándose de una profesión desaconsejable para un cristiano, Cipriano exhorta a Eucracio a apartarlo del camino del mal, al tiempo que, haciéndose perfectamente cargo del problema económico que el cumplimiento del mandato conlleva, añade: «Si tal individuo alega su penuria y escasez de recursos, puede remediar su indigencia incluyéndose en el número de los que sostiene con sus provisiones la Iglesia, con tal que se contente con alimentos frugales y sencillos, ni vaya a pensar que se le pagará una cuota para que deje de pecar, puesto que el no pecar le trae cuenta a él, no a nosotros»¹⁹⁹. Adelantándose, además, a la probable escasez de medios de la comunidad de Eucracio, ofrece pródigamente la ayuda de la suya²⁰⁰. Durante el período de persecución, la solicitud y el afecto pastoral de Cipriano se concentran en los hermanos más desvalidos, expresándose en una generosidad personal sin límites. Así, a principios del 250, escribe desde su escondite a los presbíteros y diáconos de su sede episcopal exhortándolos a que tengan «extrema solicitud de las viudas, de los enfermos y de todos los necesitados. Pero aun para los forasteros, si fueren necesitados, tomad socorros de mi peculio que dejé en poder de Rogancio, nuestro copresbítero. Y si por este fondo se hubiere ya distribuido, he remitido al mismo Rogancio otra suma por el acólito Narico, con el fin de que con toda largueza y prontitud pueda hacerse la distribución»²⁰¹. Al año siguiente, en el 251, explica en su tratado sobre el grave y doloroso problema de los apóstatas, que la prueba por la que

¹⁹⁹ «Quod si penuriam talis et necessitatem paupertatis obtendit, potest inter ceteros qui ecclesiae alimentis sustentantur huius quoque necessitas adiuari, si tamen contentus sit frugalioribus et innocentibus cibis nec putet salario se esse redimendum ut a peccatis cesset, quando hoc non nobis sed sibi praestet» (*Ep.* 2,II,2 [CCL 3B, 7-8. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 367).

²⁰⁰ Cfr. *Ep.* 2,II,3 (CCL 3B, 8).

²⁰¹ «Viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis. Sed et peregrinis si qui indigentes fuerint sumptus suggeratis de quantitate mea propria quam apud Rogatianum conpresbyterum nostrum dimisi. Quae quantitas ne forte iam uniuersa erogata sit, misi eidem per Naricum acoluthum aliam portionem, ut largius et promptius circa laborantes fiat operatio» (*Ep.* 7,2 [CCL 3B, 39]. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 384).

el Señor ha hecho pasar a su familia se debe, precisamente, al desordenado interés por los bienes y a la falta de preocupación por los hermanos necesitados²⁰². Hermoso ejemplo de participación en los desvelos comunes es también la carta que Cípriano dirige en el otoño del 253 a los obispos de Numidia, en respuesta a la petición de ayuda para liberar a los cristianos prisioneros de los bárbaros nómadas. Sintiendo como propio el dolor de los hermanos, el obispo de Cartago escribe a los pastores de Numidia informándoles de la diligente y generosa correspondencia de la “*fraternitas nostra*” que se traduce en el envío de subsidios en dinero. Después de dar cuenta de la contribución, de prometer oraciones y ulterior ayuda —si eventualmente fuere necesario—, cierra el escrito con un elenco de los nombres y del monto de las pequeñas aportaciones de todos los fieles y comunidades que han colaborado en la empresa. «De todos ellos —concluye— debéis acordaros en vuestras oraciones y súplicas, como lo exige la fe y la caridad»²⁰³.

El mismo sentido de vigilancia fraterna inspira la disciplina que Cípriano aconseja para sostener a los hermanos en una fidelidad inquebrantable a Cristo y a la Iglesia. Así, en respuesta al problema planteado por Pomponio —obispo de Dionisiana en Bizacena— sobre la conducta de algunas vírgenes que, habiendo prometido continencia, se hallan en situación de cohabitación, el obispo de Cartago se pronuncia claramente sobre la responsabilidad fraterna que pesa sobre los hombros de los pastores: «debes saber —aclara a Pomponio— que no queremos apartarnos de las tradiciones evangélicas y apostólicas, que nos encargan mirar constante y eficazmente por nuestros hermanos y hermanas y mantener la disciplina eclesiás-

²⁰² Cfr. *De lap.*, 6 (CCL 3, 223-224).

²⁰³ «Ut autem fratres nostros ac sorores, qui ad hoc opus tam necessarium prompte ac libenter operati sunt, ut semper operentur, in mente habeatis in orationibus uestris et eis uicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis, subdidi nomina singulorum, sed et collegarum quoque et consacerdotum nostrorum, qui et ipsi cum praesentes essent, et suo et plebis suae nomine quedam pro uiribus contulerunt, nomina addidi et praeter quantitatem propriam nostram eorum quoque summulas significauit et misi, quorum omnium secundum quod fides et caritas exigunt in orationibus et precibus uestris meminisse debetis» (*Ep.* 62, IV, 2 [CCL 3C, 388]. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 598).

tica por todos los medios útiles y saludables, conforme a las palabras del Señor»²⁰⁴. En la misma carta, datada el 249, le recuerda la ocasión de escándalo que este comportamiento supone para la comunidad de hermanos y refuerza su reprobación mediante el recurso a la imagen sponsal. Las vírgenes que actúan de este modo —sostiene con fuerza— cometen adulterio contra el mismo Cristo²⁰⁵.

Atención fraterna particularísima muestra Cipriano hacia aquellos que han sido fieles en la persecución y gozan de libertad y, sobre todo, por los hermanos que también lo han sido pero han acabado en la cárcel. En relación con los primeros, desde la clandestinidad confía a los presbíteros y diáconos de Cartago su preocupación por remediar la penuria por la que atraviesan, «no sea que lo que no logró la persecución contra su fe lo obtenga la necesidad de su pobreza»²⁰⁶. Su cuidado más solícito, sin embargo, lo conserva para los confesores detenidos. Cipriano reconoce la solidaridad que les han demostrado el resto de los hermanos y anima al clero a atenderles en todas sus necesidades —como vestido o recursos—, además de aleccionarlos en la disciplina eclesiástica conforme a la enseñanza de las Escrituras²⁰⁷. El especialísimo afecto familiar que Cipriano tiene por ellos se aprecia, por ejemplo, en otro consejo epistolar que da al clero cartaginense con el fin de que no les falte nada, al tiempo que les pide asistirlos con prudencia y discreción «no en grupos ni en gran número de una vez, para no excitar con ello la hostilidad y se deniegue la facultad de entrar; y en tanto que por exceso queramos demasiado, lo perdamos todo». Su caridad vigilante le lleva

²⁰⁴ «Circa quam rem quoniam consilium nostrum desiderasti, scias nos ab euangelicis et apostolicis traditionibus non recedere, quominus fratribus et sororibus nostris constanter et fortiter consulatur et per omnes utilitatis et salutis vias ecclesiastica disciplina seruetur, cum dominus loquatur et dicat...» (*Ep.* 4,I,2 [CCL 3B, 18]. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 372).

²⁰⁵ Cfr. *Ep.* 4,III,2-IV,1-2 (CCL 3B, 21-22).

²⁰⁶ «Habeatur interim quantum potest et quomodo potest pauperum cura, si qui tamen inconcussa fide stantes gregem Christi non reliquerunt, ut his ad tolerandam paenuriam sumptus per uestras diligentiam suggeratur, ne quod circa fidentes tempestas non fecit, circa laborantes necessitas faciat» (*Ep.* 14,II,1 [CCL 3B, 80]. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 410).

²⁰⁷ Cfr. *Ep.* 14,II,2 (CCL 3B, 80-81).

incluso a velar por las condiciones en que los presbíteros detenidos celebran la Eucaristía en tan peligrosa tesitura²⁰⁸.

Pero, además de la lealtad y de la solidaridad en la familia de la fe, los escritos del santo obispo de Cartago reflejan y fomentan también otros valores característicos de la vida familiar. Significativa, por ejemplo, es la fuerza de su referencia a la herencia eterna prometida por Dios a los suyos, particularmente cuando se trata de sostener a los confesores en los sufrimientos del martirio, o de exhortar a una conducta conforme a la condición de hijos de Dios y herederos de Cristo²⁰⁹. Entre las enseñanzas de Cipriano también está presente el reconocimiento del valor del ejemplo, sobre todo el de quienes han sido fieles en la prueba, y que se constituyen en modelo para el resto de los hermanos²¹⁰. Es el caso, por mencionar sólo un testimonio, del lector Celerino que el obispo presenta a la comunidad de Cartago como auténtico dechado de virtudes²¹¹. Tampoco falta, como es lógico, la constante referencia al propio linaje, a los ancestros y padres que —para los cristianos— son los patriarcas²¹². Para Cipriano, en fin, la Iglesia de Cristo es la casa de Dios, en la que habitan —como en toda familia— los *unianimes* y *concordes*: es decir, los que poseen un mismo sentir²¹³.

²⁰⁸ «Nam etsi fratres pro dilectione sua cupidi sunt ad conueniendum et uisitandum confessores bonos quos inlustrauit iam gloriosis initiis diuina dignatio, tamen caute hoc et non glomeratim nec per multitudinem semel iunctam puto esse faciendum, ne ex hoc ipso inuidia concitetur et introeundi aditus denegetur et dum insatiabiles multum uolumus, totum perdamus. Consulite ergo et prouidete et cum temperamento fieri hoc tutius possit, ita ut presbyteri quoque qui illic apud confessores offerunt singuli cum singulis diaconis per uices alternent, quia et mutatio personarum et uicissitudo conuenientium minuit inuidiam» (*Ep.* 5, II, 1 [CCL 3B, 27-28]. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 378).

²⁰⁹ Cfr. *Ep.* 6, II, 1 (CCL 3B, 30-34); *De Eccl. cath. unit.*, 24 (CCL 3, 266-267).

²¹⁰ Cfr. *De lap.*, 2 (CCL 3, 221-222).

²¹¹ Cfr. *Ep.* 39 (CCL 3B, 186-192).

²¹² Cfr. *De mortalitate*, 26: texto latino en M. SIMONETTI (ed.), CCL 3A, 31-32.

²¹³ «In domo Dei, in ecclesia Christi, unianimes habitant, concordés et simplices perseuerat» (*De Eccl. cath. unit.*, 8 [CCL 3, 255]. Trad. en J. CAMPOS [ed.], *Obras de san Cipriano*, cit., 151).

III. Reflexiones conclusivas

A partir del estudio efectuado podemos concluir diciendo que, si bien los Padres y escritores eclesiásticos de los tres primeros siglos no han llegado a formular una teología de la Iglesia anclada en la imagen de la familia, la comprensión de la dimensión familiar del nuevo pueblo de Dios —que pertenece a título pleno a la experiencia de la fe y a la autoconciencia de la Iglesia de época apostólica, como ya hemos visto—²¹⁴ sigue estando viva y operante en los fieles de las comunidades cristianas de los siglos II y III. En efecto, en continuidad con el sentir eclesial común de la primera hora, el amplio abanico de escritos y autores cristianos estudiados muestra de modo elocuente que la Iglesia de la segunda hora —difundida por las vías del Imperio e implantada en sus centros más neurálgicos— también se “sabe” y se “siente” familia. Es decir, desde la novedad de la relación filial ofrecida por Dios Padre a los hombres en su Hijo Jesucristo, se autoconviene como una realidad de naturaleza teológica análoga a la familia alargada del mundo de su tiempo, a los lazos de comunión que la constituyen, y a los valores que la mantienen unida y aseguran su pervivencia en las generaciones futuras. Con otras palabras, se entiende a sí misma como un misterio de relación interpersonal de carácter familiar; o, lo que es lo mismo, como un misterio de comunión familiar.

Esta autoconciencia se refleja, en primer lugar, en el uso frecuente de los términos de parentesco familiar. Considerados en su conjunto, estos vocablos —padre, madre, hijo, hermanos, etc.— no constituyen un tratamiento meramente formal sino la expresión de vínculos análogos en la Iglesia; es decir, de la relación entre Dios y los cristianos y de éstos entre sí. De esta forma, desde la *Didaché* a los escritos de Cipriano, Dios aparece como Padre porque en Cristo —por la fe y la regeneración obrada en el bautismo— ofrece al hombre el don de la adopción filial. Como consecuencia, los cristianos —constituidos en hijos de un mismo Padre, partícipes de la misma

²¹⁴ Cfr. *La Iglesia, misterio de comunión familiar (I)*, en «Annales theologici» 17 (2003), 263-291.

filiación divina en Cristo, herederos suyos y de los patriarcas, copartícipes de su herencia eterna—, son hermanos de Cristo y entre sí. Desde esta perspectiva, la Iglesia se descubre como madre que genera nuevas criaturas, las alimenta y educa; asamblea constituida por los hijos adoptivos de Dios; comunidad de hermanos (fraternidad). En definitiva, como misterio de relaciones paterno y materno-filiales y fraternas: es decir, familia de Dios.

Pero la conciencia de saberse y sentirse hijos de un mismo Padre y, en consecuencia, hermanos —familia—, informa la vida de las Iglesias dispersas por todo el Imperio y la existencia de la inmensa mayoría de sus miembros, desde el obispo de Roma hasta el último fiel. La Iglesia postapostólica, en definitiva, sigue respirando el mismo aire fraterno y familiar de la comunidad de discípulos reunida alrededor del Maestro. Al compás del ministerio de sus Pastores, los hermanos viven —en tiempo de paz y de persecución, de unidad y de amenaza interna de división— de acuerdo a su nueva existencia relacional en Cristo y, por tanto, en abierto contraste con su vieja condición. Los hermanos tienen en gran estima la fidelidad a Dios y a su nueva familia, y en ese ámbito de comunión familiar se descubre —por infinidad de gestos y expresiones típicamente familiares y fraternos— que, como la primitiva comunidad cristiana, viven también *cor unum et anima una*²¹⁵, pues se saben *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs-fraternitas-familia adunata*²¹⁶.

²¹⁵ Cfr. Hechos 2,44.

²¹⁶ Cfr. CIPRIANO, *De dom. orat.*, 23 (CCL 3A, 105).

Abstract

Esta segunda parte del estudio sobre la Iglesia como familia de Dios quiere mostrar que la comprensión familiar del nuevo pueblo de Dios presente en la Escritura sigue estando viva y operante en las comunidades cristianas post-apostólicas. Esta autoconciencia se refleja principalmente en una significativa presencia de vocabulario de parentesco familiar expresivo de los vínculos en la Iglesia y de un estilo de conducta y de vida familiar característico de estas comunidades en las obras de la literatura cristiana de los siglos II y III estudiadas.

This second part of our study on the Church as the family of God aims at showing that the consideration of the new people of God as a family, which is present in Sacred Scripture, is alive and operative in the Christian communities after the apostolic era. This awareness is reflected from the second and third centuries, which we have studied, and reveals the significant presence of vocabulary that uses family relationships to express different personal bonds in the Church. The study also shows that these early communities are to be noted for their family-like behaviour and life-style.

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

THE TWO BOOKS PRIOR TO THE SCIENTIFIC REVOLUTION

Giuseppe TANZELLA-NITTI

Summary: I. *Is Nature seen as a "book" through the pages of the Holy Scripture?* - II. *The Fathers of the Church and the early Christian writers until Scotus Eriugena* - III. *Authors of the Middle Ages: the case of Hugh of St. Victor and St. Bonaventure* - IV. *The first Renaissance: the case of Raymond of Sebond* - V. *At the dawn of Science of the Modern Age: who can read the book of Nature?* - VI. *Reading Nature as a Book. Consequences for the study of theologians and the research of scientists: some philosophical perspectives.*

*Omnis mundi creatura
quasi librum et pictura
nobis est et speculum*

Alan of Lille (XII century)

Hymn

(PL 210, 579)

The contemporary debate between science and theology often speaks of a comparison between the "Book of Nature" and the "Book of Scripture". There are basically two ways in which this metaphor can be used. In the more general way, it refers to the comparison between the knowledge of nature achieved by science and the one we achieve reading the Judaeo-Christian Revelation, and thus understanding nature as creation. In this case it is nothing but a different way of looking at the broad topic that is known as "Religion and Science". However, there is a second, and more intriguing

way, to use it. Actually, we can refer to the term “book” in a specific and definite manner; that is, as a document written by someone and addressed to someone else; a document that is intended to convey an intelligible content; a text that might require a certain effort to be properly interpreted and explained according to its author’s original and genuine meaning. But, we ask, how could this second way of understanding the metaphor be truly meaningful? In fact, if it is clear to everyone what we mean when we speak of the Book of Scripture, it might be less clear what we mean when we speak of the universe “as a book”. It is obviously a metaphor, but its usage admits various degrees and nuances: up to what point are we allowed to consider nature as a “book”? How was such a metaphor, that originated in a religious context, employed throughout the history?

When speaking of the relationship between the Two Books, one first thinks to what happened from the XVII century onward, that is, from the epoch in which the so-called “scientific revolution” began to put in question some relevant belief owned by the theological establishment. It was in that context when we began to speak of a “conflict” between the Two Books. Prior to that epoch the use of the metaphor might seem less significant, and the whole subject lacking in interest. In reality, the image of the Book had a wide literary usage well before the century of Galileo and Kepler. In this article I will focus precisely on what happened before the scientific revolution and try to shed light on three major questions: a) How were the “Two Books” mutually related and how was their content considered of some relevance to a better understanding of each other? b) How did the leading philosophical ideas concerning the Two Books evolve through history? c) What epistemological consequences are entailed when we accept that nature is a real and true book? While the first two questions include a historical perspective, the third one appeals to contemporary philosophy of science¹. How-

¹ For the historical perspective, see: D.C. LINDBERG, R.L. NUMBERS (eds.), *God and nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley - London: Univ. of California Press, 1986); J. BROOKE, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); J.J. CLARKE (ed.), *Nature in Question. An Anthology of Ideas and Arguments* (London: Earthscan, 1993); A.C. CROM-

ever, a complete answer to this last question is beyond the aims of this paper. For this reason, I will confine myself to offer only a few hints about it, asking the reader to refer to the abundant literature existing on the topic.

I. Is Nature seen as a “book” through the pages of the Holy Scripture?

It is well known by everyone that the Holy Scripture introduces the created world as an effect of the Word of God: «Then God said, “Let there be light”, and there was light...» (*Gen 1,3*). This relationship between the world and the Word is strengthened in the New Testament, which affirms the dependence of the entire universe on the Word made flesh: «in these last days, he spoke to us through a son, whom he made heir of all things and through whom he created the universe [...] and who sustains all things by his mighty word» (*Heb 1,2-3*). With this biblical basis, theological and philosophical literature apply to the created universe metaphors which deal with the word as such. By words we narrate a text, we pray hymns or sing a song. Comparing the creatures to the letters of a book, or to the voices of a choir, is thus in accordance with a theology of creation centered on the Word-Logos. It is worth noting that when using other images, for instance stating that natural things are like the footprint, the traces or the mirror of God Creator, such a link with the word is less clear, or even absent. The metaphor of nature as a Book, therefore, seems particularly consistent with a Christian theology of creation.

Turning our attention now to the way in which Sacred Scriptures imagine or describe the aspect of the cosmos, especially the appearance of the sky, we first of all find the metaphor of a tent or a curtain. The heavens are spread out, or even stretched out, like a tent over the Earth, as we read in many passages from the Psalms,

the books of Job or Isaiah². The verbs here used correspond to the action of pitching and fixing a tent (Heb. *natâ*), or rarely, to the action of extending a cloth³.

In a limited number of cases, and in the apocalyptic context of God's final judgement, we find an interesting expression. We read in the *Book of Isaiah*: «The heavens shall be rolled up like a scroll, and all their host shall wither away. As the leaf wilts on the vine, or as the fig withers on the tree» (Is 34,4). An almost parallel page is presented by the *Book of Revelation*: «Then the sky was divided like a torn scroll curling up, and every mountain and island was moved from its place» (Rv 6,14). These passages seem to indicate that, within the metaphor of the stretched curtain, the curtain is like a scroll; so the action opposite to that of laying out (or also of creating) the heavens is that of curling or rolling them back, similar to a scroll. Since "scroll" is nothing but the name used by the Bible to indicate a book, we have perhaps some indication that the heavens may be seen as both a curtain and a scroll. These are stretched out when God lays out the heavens, and will be rolled up in future times, in a new creation. From a merely philological point of view, we do not have enough data to conclude that the Holy Scripture sees Nature as a book, but the reading of some of these passages are at least inspiring in this respect.

² «He commands the sun, and it rises not; he seals up the stars. He alone stretches out the heavens and treads upon the crests of the sea. He made the Bear and Orion, the Pleiades and the constellations of the south» (Jb 9,7-9). «I Bless the Lord, my soul! Lord, my God, you are great indeed! You are clothed with majesty and glory, obed in light as with a cloak. You spread out the heavens like a tent; you raised your palace upon the waters. You make the clouds your chariot; you travel on the wings of the wind. You make the winds your messengers; flaming fire, your ministers» (Ps 104,1-4). «It was I who made the earth and created mankind upon it; It was my hands that stretched out the heavens; I gave the order to all their host» (Is 45,12). «He who made the earth by his power, established the world by his wisdom, and stretched out the heavens by his skill» (Jer 10,12=51,15). Cfr. also Is 44,24; Is 51,13; Zec 12,1. A different verb, but having an analogous meaning, is that offered by Is 48,13: «Yes, my hand laid the foundations of the earth; my right hand spread out (Heb. *piel*) the heavens. When I call them, they stand forth at once».

³ Cfr. G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.J. FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids [MI] - Cambridge [UK]: Eerdmans, 1998), vol. IX, pp. 381-387.

It is also worth mentioning that in the Holy Scripture, particularly the *Book of Revelation* (cfr. *Rv* 20,12), we find two more metaphors: the Book of Life and the Book of History. In chapter 5, we find the solemn vision of a mysterious scroll which had writing on both sides, that is outside and inside (cfr. *Rv* 5,1; cfr. also *Ez* 2,9). An angel then proclaims in a loud voice: «Who is worthy to open the scroll and break its seals?» (*Rv* 5,2). After the Lamb of God appears and receives this mysterious scroll from the hand of the Most High who sits on the throne, the angels and the elders finally cry out in a loud voice: «Worthy is the Lamb that was slain to receive power and riches, wisdom and strength, honor and glory and blessing» (*Rv* 5,12). We will come back to the meaning of this scene at the end of this paper. For the moment, it is sufficient to emphasize that the literary association between “nature as creation”, and as a “book”, relies upon the clear association existing between the world and the Word, a relationship that is remarkably theological in character. God creates by his Incarnated Word and the world conveys a divine logos, i.e. contains and expresses the words of God.

II. The Fathers of the Church and the early Christian writers until Scotus Eriugena

The number of authors who have spoken of the book of Nature is very high. The proposal of a philosophical path to recognize a provident Creator starting from the observation of His works, and the view that through these works He speaks to us, are ideas which belong to the entire history of human culture, from the very beginning up until today. In any case, it seems that the attitude of looking at Nature as if it were a book first began to be clearly recorded in the early Christian literature. Although we cannot exclude that it was present in previous cultures, for writing techniques were spread throughout the Mediterranean area from 3500 B.C., it certainly arises within a religious context. The Fathers of the Church employ it in two main ambits, namely the so-called cosmological argument, by which they invited pagans to acknowledge a provident God-Creator starting from the observation of the order and beauty of the

creatures, and the cosmic dimension of liturgy, for God had to be celebrated and praised in His glory also in the context of Nature. By the same words of Anthony the Abbot (3rd Century), probably the first example of hermitage, «my book is the created nature, a one always at my disposal whenever I want to read God's words»⁴. As pointed out a bit later by Isaac of Nineveh, Nature was given to human beings prior to them receiving the sacred Scriptures⁵. Among the Fathers of the Church, explicit references to the Book of Nature can be found, in St. Basil, St. Gregory of Nyssa, St. Augustine, John Cassian, St. John Chrysostom, St. Ephrem the Syrian, St. Maximus the Confessor. If we also include those authors who implicitly refer to the Book of Nature, for example those that said that God "speaks to us through creation", the list would become much larger and quite uncontrollable⁶. It is enough, for our purposes, to offer here some quotes and afterwards to try to summarize some leading ideas.

According to the Greek father St. Basil of Cesarea (329-379) «We were made in the image and likeness of our Creator, endowed with intellect and reason, so that our nature was complete and we could know God. In this way, continuously contemplating the beauty of creatures, through them as if they were letters and words, we could read God's wisdom and providence over all things»⁷.

Despite his preference for apologetic arguments based on an anthropological, rather than on a cosmological path, among the Latin Fathers it is St. Augustine (354-430) who dedicates various passages to the book of Nature, and interesting comparisons with the book of Scriptures are often involved. The following quote is, to this respect, very explicit: «It is the divine page that you must listen to; it is the book of the universe that you must observe. The pages of Scripture can only be read by those who know how to read and

⁴ Reported by Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, IV, 23 (PG 67, 518).

⁵ «Nature was the first book God gave to us, rational beings; ink-written teachings were given after human transgression» (ISAAC OF NINEVEH, *Sermones ascetici*, V).

⁶ See, for example, ST. ATHANASIUS, *Expositio in Psalmum XVII*, n. 4 (PG 27, 124C); ST. JOHN CHRYSOSTOMUS, *Homilia ad populum antiochenum*, IX, 2 (PG 49, 105).

⁷ *Homilia de gratiarum actione*, 2 (PG 31, 221C - 224A).

write, while everyone, even the illiterate, can read the book of the universe»⁸. «Some people — we read in one of his *Sermons* — in order to discover God, read a book. But there is a great book: the very appearance of created things. Look above and below, note, read. God whom you want to discover, did not make the letters with ink; he put in front of your eyes the very things that he made. Can you ask for a louder voice than that?»⁹. In a page of his *Confessions*, Ch. XIII, the metaphor of heaven as a book is combined with the biblical image of the starry sky stretched over us like a skin. God clothed our naked first parents with a skin just after they sinned, thus showing His mercy for us; likewise the heavens are a skin which also shows God's mercy, because, reading them as in a book, human beings can know the will of God and behave in a virtuous and honest way¹⁰. Referring to creation, Augustine says: «For we know no

⁸ «Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota» (*Enarrationes in Psalmos* 45, 7 [PL 36, 518]).

⁹ «Alius, ut inveniat deum, librum legit. Est quidam magnus liber ipsa species creaturae: superiorem et inferiorem contuere, attende, lege. Non deus, unde cum cognosceres, de atramento litteras fecit: ante oculos tuos posuit haec ipsa quae fecit. Quid quaeris maiorem vocem?» (*Sermones*, 68, 6 [PLS 2, 505]).

¹⁰ «For heaven shall be folded up like a scroll; and now is it stretched over us like a skin. For your Divine Scripture is of more eminent authority, since those mortals by whom Thou dispenses it unto us, underwent mortality. And you know, Lord, you know, how you with skins did clothe the men, when they by sin became mortal. Whence you have like a skin stretched out the firmament of your book, that is, your harmonizing words, by the ministry of mortal men — Caelum enim plicabitur ut liber et nunc sicut pellis extenditur super nos. Sublimioris enim auctoritatis est tua divina Scriptura, cum iam obierunt istam mortem illi mortales, per quos eam dispensasti nobis. Et tu scis, Domine, tu scis quemadmodum pellibus indueris homines, cum peccato mortalis fierent. Unde sicut pellem extendisti firmamentum libri tui, concordas utique sermones tuos, quos per mortalium ministerium superposuisti nobis» (*Confessiones*, XIII, 15, 16). On the moral value of the book of Nature see also *Reply to Faustus the Manichaean*: «But had you begun with looking at the book of nature as the production of the Creator of all, and had you believed that your own finite understanding might be at fault wherever anything seemed to be amiss, instead of venturing to find fault with the works of God, you would not have been led into these impious follies and blasphemous fancies with which, in your ignorance of what evil really is, you heap all evils upon God — At si universam creaturam ita prius aspiceres, ut auctori Deo tribueres, quasi legens magnum quendam librum naturae rerum atque ita si quid tibi te offenderet, causam te tamquam hominem latere posse tutius credere quam in operibus Dei

other books which so destroy pride, which so destroy the enemy, who resists your reconciliation by defending his own sins»¹¹. In contrast to human beings, the angels do not need to read the heavens, for they always behold God's face and perfectly know God's will: indeed, God himself is their *book*¹².

With reference to our topic, a remarkable influence over the centuries that followed, especially during the Middle Ages, was exerted by Maximus the Confessor (580-662). In one of his works called *Ambigua*, commenting on the event of Christ's Transfiguration, he compares Nature and Scripture to two clothes with which the Incarnated Logos was endowed; the natural law being his humanity, and the divine law, revealed by Scripture, his divinity. These two laws were presented to us by means of two different books, Nature and Scripture. They veil and reveal the same Logos, they have the same dignity and teach the same things. Maximus is even more explicit: the two books have more or less the same content and he who want to know and carry out God's will, needs them both¹³. In reading the book of Nature, the deep mystery of the Logos does not vanish, nor is it destroyed. "The natural law, as if it were a

quicquam reprehendere auderes, numquam incidisses in sacrilegas nugae et blasphema figmenta, quibus non intellegens, unde sit malum, Deum implere conaris omnibus malis» (*Contra Faustum*, XXXII, 20).

¹¹ «Neque enim novimus alios libros ita destruentes superbiam, ita destruentes inimicum et defensorem resistantem reconciliationi tuae defendendo peccata sua» (*Confessiones*, XIII, 15, 17).

¹² «Let them praise your name, let them praise you, the supercelestial people, your angels, who have no need to gaze up at this firmament, nor to read it to know your Word. For they always behold your face, and there read without any syllables in time, what will your eternal will [...]. Their book is never closed, nor their scroll folded up; you are indeed their book, and you are this to them eternally — Laudent nomen tuum, laudent te supercaelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere verbum tuum. Vident enim faciem tuam semper et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit aeterna voluntas tua [...]. Non clauditur codex eorum nec plucatur liber eorum, quia tu ipse illis hoc es et es in aeternum» (*ibidem*, XIII, 15, 18).

¹³ «In the sacred Scriptures the Word is veiled as Logos; in the created world, He is veiled as Maker and Creator. Thus I state that both are needed by he who wants to turn to God judiciously. He needs the spiritual reading of Scripture and the spiritual contemplation of natural creatures. And so the natural law and the written law have the same dignity and teach the same things, in a way that one of them has nothing more, nothing less than the other» (*Ambigua*, 10 [PG 91, 1128 C]).

book, holds and sustain the harmony of the whole of the universe. Material bodies are like the book's characters and syllables; they are like the first basic elements nearer to us, but allow only a partial knowledge. Yet such a book has also more general and universal words, more distant from us, whose knowledge is more subtle and difficult to reach. The same divine Logos who wrote these words with wisdom, is like embodied in them in an ineffable and inexpressible way. He reveals himself completely through these words; but after their careful reading, we can only reach the knowledge that he is, because he is none of those particular things. It is gathering with reverence all these different manifestations of his, that we are led toward a unique and coherent representation of the truth, and he makes himself known to us as Creator, by analogy from the visible, created world"¹⁴. It is worthwhile to mention here the great — and I would add the critical — equilibrium of Maximus Confessor. On one hand he affirms the need to know the natural law, and maintains that all that is contained in the Holy Scriptures is also contained in Nature (a statement which some centuries later would have brought about some problems, as we will see later). On the other hand, faithful to the Greek tradition, he is aware that the knowledge of God through the book of Nature remains veiled, deficient, and certainly inferior to that provided by the Bible.

In the 9th Century John Scotus Eriugena (about 810-877) recalled Maximus' image of the Transfigured Christ-Logos, recommending to comprehend the human clothes of Jesus, which indicate the material creatures¹⁵. At the very beginning of the history of salvation, he says, Abraham was invited to recognize God not looking at the Scriptures, that did not exist yet, but by looking up at the starry sky¹⁶. In the works of the Celtic theologian, the idea that God reveals himself through the two Books is also present. Nature and

¹⁴ *Ambigua*, 10 (PG 91, 1129 A).

¹⁵ See on this author J. SCOTUS ERIUGENA, *The voice of the Eagle. The Heart of Celtic Christianity* (Great Barrington [MA]: Lindisfarne Books, 2000).

¹⁶ «Nam et Abraham non per literas scripturae, quae nondum confecta fuerat, verum conversione siderum Deum cognovit» (cfr. *De divisione naturae*, PL 122, 723-724).

Scripture can be both considered as God's theophanies. «The eternal light manifests it to the world in two ways, through Scripture and through creatures. In no other way the knowledge of God is renewed in us but in the characters (Lat. *apices*) of Scripture and in the forms (Lat. *species*) of creatures»¹⁷.

In addition to the quotations collected here, if we also take into account how the relationship between faith and reason was formulated by the majority of the authors of this same period, the following general conclusions can be drawn:

a) The Fathers of the Church employ the cosmological argument (to infer the Logos-God or the divine from nature), one already known to the Platonic, Aristotelian and Stoic philosophical traditions, and use it to ascend from created beings to the Creator. The metaphor of nature as one of God's books is clearly present. When creatures are not compared to letters or words which make up a book written by God, it is nevertheless certain that God speaks to us through nature. The cue is often taken from passages of the Holy Scripture which offered a sound basis to endorse the practicability of such a path¹⁸.

b) The book of Nature is as universal as the book of Scripture, and the content of each is to some extent equivalent. At times it transpires that the book of Nature is even more universal and more comprehensible than the book of Scripture. Creation is before everyone's eyes, as a source for a moral and spiritual appeal.

¹⁷ «Dupliciter ergo lux aeterna seipsam mundo declarat, pre Scripturam videlicet et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinae scripturae apices et creaturae species. Eloquia disce divina, et in animo tuo eorum concipe intellectum, in quo cognosces Verbum. Sensus corporeo formas ac pulchritudines rerum perspice sensibilem, et in eis intelligens Dei Verbum. Et in his omnibus nichil aliud tibi veritas declarabit praeter ipsum qui fecit omnia, extra quem nichil contemplaturus es, quia ipse est omnia» (*Homilia in prologum S. Evangelii secundum Johannem*, ch. XI [SC 151, 254]).

¹⁸ Cfr. *Book of Wisdom*, 13,1-9; *Epistle to Romans*, 1,18-20; *Acts of the Apostles*, 14,13-18 and 17,22-27. It must be emphasized that such a philosophical path does not necessarily rely on a strong metaphysical apparatus, as it will do, for instance, in mediaeval theology. The Fathers of the Church appeal to common sense, to the notion of Providence, to aesthetical and moral arguments. In addition, the *cosmological* path is often associated with the *anthropological* path, that is, they appeal to the capability the pagans had to recognize God in moral imperatives of conscience and in the human search for happiness and love.

c) The knowledge of the book of Nature seems to be relevant, and for some authors even necessary, to understanding correctly the book of Scripture, for the knowledge acquired by observing and studying natural things precedes the knowledge of God's revealed words¹⁹.

d) With regard to moral and ethical dimensions, there is a strong analogy between natural law (i.e. those moral commandments that are particular to human nature as such) and the revealed divine law. The first is written by God in the world of created beings and in human conscience, the second is written by the same God in the Scriptures.

III. Authors of the Middle Ages: the case of Hugh of St. Victor and St. Bonaventure

The metaphor of the Two Books also survives during the Middle Ages; with theology continuing to inquire about the relationship

¹⁹ This doctrine is openly affirmed by, among others, St. Basil: «Which is first: knowledge or faith? We say that, on the whole, in the case of sciences, faith precedes knowledge, but in our teaching, even if anyone says that knowledge begins before faith, we do not disagree — but, a knowledge commensurate with human comprehension. In the case of sciences, we must believe first that alpha is so called, and afterwards, having learned the letters and their pronunciation, gain also an accurate notion of the force of the letter. But in our faith concerning God the thought that God exists goes before, and this we gather from His works. We recognize by observation His wisdom and power and goodness and all His invisible attributes from the creation of the world» (*Epistula*, 235, 1 [PG 32, 872B]). On the same subject, Tertullian: «We state that first we know God through nature and after we recognize Him in the doctrines. Knowledge through nature comes from His works; knowledge through doctrines, from preaching. — Nos definimus, Deus primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum: natura ex operibus; doctrina ex praedicationibus» (*Adversus Marcionem*, I, 18 [PL 2, 266]). It is worthwhile noting that the same teaching is recalled, using similar words, by John Paul II's Encyclical *Fides et ratio*: «The Acts of the Apostles provides evidence that Christian proclamation was engaged from the very first with the philosophical currents of the time. In Athens, we read, Saint Paul entered into discussion with “certain Epicurean and Stoic philosophers” (17,18); and exegetical analysis of his speech at the Areopagus has revealed frequent allusions to popular beliefs deriving for the most part from Stoicism. This is by no means accidental. If pagans were to understand them, the first Christians could not refer only to “Moses and the prophets” when they spoke. They also had to point to the natural knowledge of God and to the voice of conscience in every human being (cfr. Rom 1,19-21; 2,14-15; Acts 14,6-17)» (n. 36).

existing between them²⁰. References to the book of Nature can be found, with different nuances and to different degrees, among others, in St. Bernard of Clairvaux (1090-1153), Hugh of St. Victor (1096-1141), St. Bonaventure (1217-1274), St. Thomas Aquinas (1224-1274), Thomas of Chobham (about 1255-1327), Dante Alighieri (1265-1321), Thomas of Kempis (1380-1471) and Raymond of Sebond (about 1385-1436), the subject of the next section.

In the Middle Ages, two authors deserve more room for discussion: Hugh of St. Victor and St. Bonaventure²¹. Both emphasize that the universal comprehension of the book of Nature is weakened by the reality of human sin. The book of Scripture exerts a kind of "healing action" over the book of Nature: after the original fall, and because of our sins, to recognize God in the spectacle of nature is not an easy task to accomplish. Thus a "third" book comes forth, the *book of the Cross*. Christ himself, his Incarnation and his redemption, is compared with a great book, whose reading is necessary to the proper understanding of the other two books. To this respect, Jesus Christ seems to play quite an interesting, twofold role. He acts indeed like a hinge between the Two Books. When considered as increased Wisdom, he shows a special relationship with the book of Scripture; when considered as the Incarnated Word, he is mainly associated to creation.

Hugh of St. Victor points out that to read the book of Nature properly, one needs to have a spiritual, not merely a natural (that is material) attitude: «For this whole visible world is a book written by the finger of God, that is, created by divine power; and the individ-

²⁰ The consideration of the Islamic tradition is beyond my analysis. However, an overall look at the content of the Koran shows that the term "book" never refers explicitly to nature, but is always used to indicate the same Koran and its laws, that are seen as the book *par excellence*. Some Islamic authors have noted that the Koranic verses are called *ayat* ("signs"), as are the phenomena of nature, indicating that the Koran could be seen as the counterpart of a natural text translated into human words. Cfr. S.H. NASR, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford Univ. Press, 1996). An indirect reference to the difference between Christian and Islamic traditions is made by the *Catechism of the Catholic Church*, n. 108.

²¹ For the Middle Ages, see J.M. GELLRICH, *The Idea of the Book in the Middle Age* (Ithaca - London: Cornell University Press, 1985).

ual creatures are as figures in it, not derived by human will but instituted by divine authority to show forth the wisdom of the invisible things of God. But just as some illiterate man who sees an open book looks at the figures but does not recognize the letters: just so the foolish natural man who does not perceive what pertains to the Spirit of God [cfr. 1Cor 2,14]. He sees the form and the beauty outside creatures without understanding their inner meaning. On the contrary, the spiritual person can judge everything, and when looking at the beauty of the works, he soon realizes how the Creator's wisdom has to be much more admired»²². According to this mediaeval Master, God's Wisdom is also a unique book, written inside (Holy Scripture) and outside (the works of creation). Nature is compared to a first scripture, the Bible to a second scripture. The Incarnation of the Word is a third scripture, which is seen as a book that also has an inner and an outer side, the first because of his invisible divinity, the second because of his visible humanity²³. All these images recall that book *written on both sides* which both the prophet Ezekiel and St. John's Book of Revelation speak of²⁴. In a work titled

²² «Universis enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae sed divino arbitrio institutae ad manifestandum invisibilium Dei sapientiam. Quemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit: ita stultus et animalis homo qui non percipit ea quae Dei sunt [cfr. 1Cor 2,14] in visibilibus istis creaturis foris videt speciem sed intus non intelligit rationem. Qui autem spiritualis est et omnia dijudicare postest, in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia Creatoris» (*Eruditiones Didascalicae*, Book VII, ch. 4 [PL 176, 814B]).

²³ «Sapientia liber erat scriptus intus, opus sapientiae liber erat scriptus foris. Voluit autem postea adhuc, aliter scribi foris sapientiam ut manifestius videretur et perfectius cognosceretur, ut oculus hominis illuminaretur ad scripturam secundam, quoniam caligaverat ad primam. Fecit ergo secundum opus post primum et illud evidentius erat, quoniam non solum demonstravit sed illuminavit. Assumpsit carnem non amittens divinitatem, et positus est liber scriptus intus et foris; in humanitate foris, intus in divinitate, ut foris legeretur per imitationem, intus per contemplationem; foris ad sanitatem, intus ad felicitatem; foris ad meritum, intus ad gaudium. [...] Liber ergo unus erat semel intus scriptus, et bis foris. Foris primo per visibilibus conditionem, secundo foris per carnis assumptionem. Primo ad iucunditatem, secundo ad sanitatem; primo ad naturam, secundo contra culpam; primo ad naturam foveretur, secundo ut vitium sanaretur, et natura beatificaretur» (*De sacramentis*, Book I, Pars VI, ch. 5 [PL 176, 266-267]).

²⁴ Cfr. *Book of Ezekiel*, 2,9-10; *Book of Revelation*, 5,1.

De Arca Noe Morali, Hugh of St. Victor speaks of three books and of three words, but with a different meaning. The first book or word is all what is made by human activity; the second book/word is creation made by God; and the third book/word is Wisdom himself, that is the Incarnated Word. In this case, Jesus Christ, as Incarnated Wisdom, plays the role of Sacred Scripture, of which he is the fulfilment²⁵.

In the works of St. Bonaventure, the metaphor of the Book is widely used, so that expressions such as *liber naturae*, *liber mundi*, or *liber creaturae*, are synonyms for nature, world, creation²⁶. At the same time, the necessity to know God through Sacred Scripture and not only through nature, and the demand for a third book, that of Christ Redeemer, is nevertheless explicit. Here are two outstanding texts: «Before sin, man had the knowledge of created things and through their images he was led to know God, to praise, to worship and to love him. The purpose for which living beings exist, is to lead us to God. When human beings fell because of sin, they lost such knowledge and so there was no one who could bring all things back to God. Thus this book, that is the world, seemed dead and destroyed. Therefore, there was a need for another book through which the previous book had to be enlightened, in order to acknowledge the true meaning of things. This book is nothing but Sacred Scripture, which contains metaphors, images and teachings about

²⁵ «Tres sunt libri. Primus est quem facit homo de aliquo; secundus, quem creavit Deus de nihilo; tertius quem Deus genuit Deum de se Deo. Primus est opus hominis corruptibile; secundus est opus Dei, quod nunquam desinit esse, in quo opere visibili invisibilis sapientia Creatoris visibiliter scripta est; tertius est non opus Dei, sed sapientia, per quam fecit omnia opera sua Deus, quam genuit non fecit, in qua ab aeterno cuncta, quae facturus erat, secundum sententiam providentiae et praedestinationis praescripta habuit. Et hic est liber vitae, in quo quidquid semel scriptum fuerit, numquam abolebitur, et omnes, qui meruerint pervenire usque ad ejus inspectionem, vivent in aeternum» (*De Arca Noe Morali*, Book III, ch. XII: *De tribus libris* [PL 176, 643-644]). «Item tria sunt verba. Primum est verbum hominis, quod prolatum desinit; secundum est verbum Dei, id est opus Dei, quod creatum non invariabiliter subsistit, nec tamen aliquando desinit; tertium est verbum Dei, quod genitum, non creatum, finem et principium nescit, neque ullam mutabilitatem recipit, et hoc est, verbum vitae» (*ibidem*, Book III, ch. XIII: *De tribus verbis* [PL 176, 643-644]).

²⁶ See, for instance, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 14.

the book of the world. In this way, the book of Scripture restores the whole world, and allows the latter again to lead us to know, to praise and to love God»²⁷. «If we want to contemplate spiritual things, we need to take up the cross as if it were a book. [...] Christ himself is this book of wisdom, who is written inside by the Father, as he comes from the power of God, and outside, when he took on a bodily form. However, this book was open on the cross, and it is this book that we have to read in order to understand the depths of God's wisdom»²⁸.

Although these texts allow different interpretations, for instance whether it was our intellect to be mainly wounded by original sin, or our knowledge of God also weakened by our personal sins, the doctrine here underlying is clear enough. The book of Scripture and the book of the Cross have a kind of priority with respect to the book of Nature, at least regard to our ability to clearly recognize God. At the same time, St. Bonaventure cannot deny a chronological priority of the book of Nature over that of Scripture, as shown by this quote from the *Breviloquium*: «The first Principle is made known to us through Scriptures and creatures. By the book of Nature shows itself as the principle of power; by the book of Scripture as the principle of restoring. And since the restoring principle cannot be known without first knowing the principle of power,

²⁷ «Certum est quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum representationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum. Cadente autem lumine, cum amississet cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi mortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scripturarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum» (*Collationes in Hexaëmeron*, XIII, 12).

²⁸ «Si volumus spiritualia contemplari, oportet tollere crucem ut *librum*; quo erudiamur; de quo libro in Deuteronomio: *Tollite librum istum et ponite eum in laterae arcae foederis Domini* [cfr. Dt 31,26]. *Arca foederis Domini* est beata Virgo, in qua omnia arcana sunt recondita. *Liber sapientiae* est Christus, qui scriptus est *intus* apud Patrem, cum sit ars omnipotentis Dei; et *foris*, quando carnem assumpsit. Iste liber non est apertus nisi in cruce; istum librum debemus tollere, ut intellegamus arcana sapientiae Dei» (*Sermones de Tempore, Feria VI in Parasceve*, sermo II, n. II).

though the Bible tell us mainly about the work of redemption, it must also tell us about the work of creation». Despite the fact we are dealing here with a knowledge of nature *through* the pages of Scriptures, it is clear that such a knowledge calls for a comparison with the natural knowledge acquired by reason²⁹.

Other passages of the Franciscan Master recall the image of the book written both inside and outside, an image that works at different levels. All things are like a book written outside, insofar as we confine ourselves to read them as merely effects of God's power. Here is the step where natural philosophers seem to stop. Yet creatures are written inside, when we recognize them as traces or images (Lat. *vestigia*) of God. On a second level, material and irrational things are a book written outside, while rational and spiritual creatures, like humans and angels, are a book written inside, in the depth of their conscience. Finally, Scripture too turns out to be a twofold written book. The outer writings refer to those meanings of Scriptures which are explicit and clear, while inner writings represent those implicit senses and more obscure understandings³⁰.

The metaphor of the book is used by other mediaeval Masters, among them Thomas Aquinas. He seems to use it explicitly quite a few times, although it is difficult to pick out a complete set of quotes if our research is confined to expressions such as *liber naturae* or *liber creaturarum*, since the full context is always needed³¹. Nevertheless, it is worthwhile recalling that Aquinas provided a synthetic formulation of the relationship between the knowledge of God we acquire looking at nature, and the one we are taught by reading the

²⁹ «Cum primum principium reddat se nobis cognoscibile et per Scripturam et per creaturam, per librum creaturae se manifestat ut principium effectivum, per librum Scripturae ut principium reparativum; et quia principium reparativum non potest cognosci, nisi cognoscatur et effectivum: ideo sacra Scriptura, licet principaliter agat de operibus reparationis, agere nihilominus debet de opere conditionis, in quantum tamen ducit in cognitionem primi principii efficientis et reficientis» (*Breviloquium*, Pars II, ch. 5).

³⁰ Cfr. *Collationes in Hexämeron*, XII; cfr. also *Breviloquium*, ch. XII.

³¹ Explicit references can be found in *Super Epistolam ad Romanos*, ch. I, lect. 6 and in two other works, whose authenticity remain dubious: *Expositio in Apocalypsim*, ch. 3 and *Sermo V de Dominica secunda de Adventu*.

Scriptures. With a sentence that will be quoted down through the centuries by many documents of the Church, he affirmed that human natural reason is able to reach a certain knowledge about spiritual realities, such as the existence of God, the immortality of the human soul, the existence of a moral responsibility before a provident Creator, etc.; however, God himself also wanted to reveal these same truths by the pages of the Holy Scripture, so that in this present condition of the human race, they can be readily known by all, with firm certitude and with no admixture of error³².

To summarize, we can say that the Middle Ages introduce a certain *theological realism* in the question of the Two Books. Human reason is able to read the book of Nature to ascend to God, but we have to take into account the wounds suffered by our intellect because of sin. This great Book continues to bind us to our Creator³³, but a spiritual and clear sight is required to recognize such a link³⁴. Authors of the Middle Ages do not lose optimism, but seem to gain realism. Actually we could say, by using the words of John Abbot of Ford (d. 1220), «Est enim liber creaturae et est liber scrip-

³² «It was necessary for the salvation of man that certain truths which exceed human reason should be made known to him by divine revelation. Even as regards those truths about God which human reason could have discovered, it was necessary that man should be taught by a divine revelation; because the truth about God such as reason could discover, would only be known by a few, and that after a long time, and with the admixture of many errors. Whereas man's whole salvation, which is in God, depends upon the knowledge of this truth. Therefore, in order that the salvation of men might be brought about more fitly and more surely, it was necessary that they should be taught divine truths by divine revelation. It was therefore necessary that besides philosophical science built up by reason, there should be a sacred science learned through revelation» (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1). This doctrine is recalled by the First and by the Second Vatican Council (cfr. *Dei Filius*, DH 3005 and *Dei Verbum*, 6).

³³ «Invisibilia Dei, apostolo teste, a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, et est velut communis quidam liber et catena ligatus sensibilis mundus iste, ut in eo sapientiam Dei legat quicumque voluerit» (St. Bernard of Clairvaux, *Sermones, De Diversis*, IX, 1). «Totus enim mundus diversis creaturis plenus est; quasi liber scriptus variis litteris et sententiis plenus in quo legere possumus quicquid imitari vel fugere debeamus» (Thomas of Chobham, *Summa de arte praedicandi*, ch. 7).

³⁴ «Si rectum cor tuum esset, tunc omnis creatura speculum vitae et liber sacrae doctrinae esset — If thine heart were right, then every creature should be to thee a mirror of life and a book of holy doctrine» (Thomas of Kempis, *Imitatio Christi*, II, 4).

turae et est liber gratiae — there is the book of creatures, the book of Scripture and the book of Grace»³⁵. The book of Nature does not lose its universality, but is framed within a strong christological perspective, and so demands other theological categories, such as Incarnation and redemption, fall and grace. Mediaeval Masters thus extend the metaphor of the book to Christ and to God. God himself, according to the beautiful verses of Dante's *Comedia*, is the book, the volume, whose pages are scattered through the world, and which also allows Creation to be a book in itself: «In its depth I saw ingathered, bound by love in one single volume, that which is dispersed in leaves throughout the universe: substances and accidents and their relations, as though fused together in such a way that what I tell is but a simple light»³⁶.

IV. The first Renaissance: the case of Raymond of Sebond

A work deserving a specific attention is the *Theologia Naturalis seu Liber Creaturarum* (1436), written by Raimundo de Sebunde (Raymond of Sebond, about 1385 - 1436), a Catalan born scholar, Doctor in Medicine and Theology, who was professor at Toulouse and president of that same University (1428-1435). The title of Sebond's treatise changes a bit depending on the manuscripts existing in different European Libraries: *Liber Naturae sive Creaturarum*

³⁵ John Abbot of Ford, *Super extremam partem Cantici canticorum sermones*, Sermo 104, 1.

³⁶ «Nel suo profondo vidi che s'interna / legato con amore in un volume / ciò che per l'universo si squaderna: / sustanze e accidenti e lor costume / quasi conflati insieme, per tal modo / che ciò ch'io dico è un semplice lume» (*Commedia*, Paradiso, XXXIII, 85-90). «At the end of the poem, the pilgrim's vision of the whole cosmos as a volume whose leaves are scattered through the layers of the material world merely confirms both Dante's notion that creation is a book and his imaginative impulse of conflating and reconstructing into a unity the rich, unfolding variety of creation» (G. Mazzotta, *Dante's Vision and the Circle of Knowledge* [Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993], p. 18). We have enough reasons to infer that the word "volume" here means "book", and not merely "space". Other parallel pages of the *Comedia* present a volume as what is composed of various "quires" or "sheets" (cfr. Paradise, II, 76 and XII, 121). For a philological introduction to Dante's *Comedia*, see C. SINGLETON, *Commedia. Elements of Structure* (Cambridge [MA]: Harvard University Press, 1957).

(Paris), *Scientia Libri creaturarum seu Naturae et de Homine* (Toulouse), *Liber Creaturarum sive de Homine* (Clermond-Ferrand), etc. The subtitle *Theologia naturalis* was added by the publishers, starting from its second printing in 1485. This book was remarkably successful: it had sixteen editions and many translations, including a French one made by Michel de Montaigne in 1569. Until the beginning of the 18th century, various editors also re-arranged and re-organized the content of the book for different purposes³⁷.

The aim of the work is clear and explicit in the author's *Prologue*: the knowledge of the book of Nature allows us to understand, in a true and infallible way, and without much effort, all truths about created things, man and God. The book of Nature tells us all that is necessary for our perfection and moral fulfilment, so that, by reading this Book, we can achieve our eternal salvation. Moreover — Sebond adds — it is thanks to the knowledge of the book of Nature that we can understand without error what is contained in the book of Scripture³⁸. In the book of Nature each creature is nothing but a byte and a letter, written by the finger of God, such that all these letters and words together form a kind of manuscript, in which the human creature constitutes the most important word³⁹.

The relationship between the two Books is explained in detail but in a way that deviates, at least on some matters, from the teach-

³⁷ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *An Apology for Raymond Sebond*, edited by M.A. Screech, Penguin Books, London 1987. On this Author see also J. DE PUIG, *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, H. Champion, Paris 1994.

³⁸ «Ista scientia docet omnem hominem cognoscere realiter, infallibiliter, sine difficultate et labore omnem veritatem necessariam, homini cognoscere, tam de homine, quam de Deo, et omnia, quae sunt necessaria homini ad salutem et ad suam perfectionem, et ut perveniat ad vitam aeternam. Et per istam scientiam homo cognoscet sine difficultate infallibiliter, quidquid continetur in sacra Scriptura. Et quidquid in sacra Scriptura dicitur et praecipitur, per hanc scientiam cognoscitur infallibiliter cum magna certitudine [...]» (*Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, fac-simile of 1852 publication at Sulzbach [Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann Verlag, 1966], *Prologus*, pp. 27*-28*).

³⁹ «[...] quaelibet creatura non est nisi quaedam littera, digito Dei scripta; et ex pluribus creaturis, sicut ex pluribus litteris, est compositus liber unus, qui vocatur liber creaturarum. In quo libro etiam continetur ipse homo, et est principaliter littera ipsius libri» (*ibidem*, pp. 35*-36*).

ings of the mediaeval Masters. Both books were given to us by the same and unique God; we received the first one from the creation of the world, while the second one was written thereafter. The book of Nature seems to have a certain priority, for it is said that our knowledge of it precedes and confirms the book of Scripture; it is like a door to enter the Bible and a light to illuminate its words⁴⁰. The knowledge of the book of Nature is available to everyone, while the book of Scripture can be read only by the clerics. Nevertheless, the book of Scripture was inspired and written to help us read the book of creatures properly, since we were like the blind⁴¹ — a consideration that certainly refers to human sins and brings Sebond closer to the theologians of the Middle Ages. With an epistemological optimism that would have certainly amazed many contemporary philosophers of science, Sebond says that we cannot falsify or misinterpret the book of Nature, adding that, when studying it, there is no room for heretics or heresies. Contrary to Scripture, Nature cannot be deleted nor lost⁴². We need both books and they do not contradict each other. They do not differ in their content: all that is present in the first, we also find in the second. They differ with regard to the way in which such content is taught and proved: the book of Creatures teaches by means of a rational demonstration (*per modum probationis*), while the Holy Scriptures are based on God's authority and they teach us by means of prescriptions, commands and exhortations (*per modum praecepti, mandati, monitionis et exhortationis*)⁴³.

⁴⁰ «Et ideo liber creaturarum est porta, janua, introductorium and lumen quoddam ad librum sacrae Scripturae, in quo sunt verba Dei; et ideo ille praesupponit iste» (*Titulus CCXI*, p. 311).

⁴¹ «[Liber] Scripturae datus est homini secundo; et hoc in defectu primi libri, eo quia homo nesciebat legere in primo, eo quia erat caecus. Sed tamen primus liber, creaturarum, est omnibus communis; sed liber Scripturae non est omnibus communis, quia solum clerici sciunt legere in eo» (*Prologus*, p. 36*). The reference to the original sin becomes more explicit by the end of the *Prologue*: «Quam quidem sapientiam nullus potest videre nec legere per se in dicto libro semper aperto nisi sit a Deo illuminatus et a peccato originali mundatus» (*Prologus*, p. 38*).

⁴² «Primus liber, naturae, non potest falsificari, nec deleri, nec false interpretari. Ideo, haeretici non possunt eum false intelligere; neque aliquis potest fieri in eo haeticus. Sed secundus potest falsificari et false interpretari et male intelligi» (*ibidem*, pp. 36*-37*).

⁴³ Cfr. *Titulus CCXII*, pp. 314-315.

Raymond Sebond strives to keep his balance, but the matter is delicate and somewhat critical. The risk of over-evaluating the book of Nature at the expense of the sacred Scripture is real; one could think, for example, that all of what is contained in the Bible can be known simply looking at the creatures. It is true that he emphasizes in many places that the book of Scripture is “greater and higher” than that of Nature, because to speak with the authority of God is superior than demonstrating something by human reason: However, some of the arguments brought about by Sebond are precarious, and at times ambiguous. Trying to summarize his thought, we could say that from a cognitive point of view, the book of Nature is primary and more fundamental: its knowledge is more universal and con-natural to us, that is tailor-made for the human mind⁴⁴; from the point of view of dignity, the book of Scripture has a higher value, because of the authority on which words contained therein are based⁴⁵. Yet, the priority of Nature serves the Scriptures, because it is directed to the knowledge of the latter: thus all matter is counter-balanced once again, and Sebond finds his way once more⁴⁶.

It is no surprise that the doctrine of the *Liber Creaturarum* was interpreted and judged in different and sometimes contrasting ways. Some scholars saw in it the danger of reducing the significance of Scripture and weakening the authority of the Church to interpret it. Others saw in the work of Raymond Sebond a nice example of natural theology, in tune with the Christian philosophy of the Early Centuries and the Middle Ages⁴⁷. It was because of the implicit problems it contained that in 1559 the book was included by Pope

⁴⁴ «Et ideo conveniunt ad invicem, et unus non contradicit alteri. Sed tamen primus est nobis connaturalis, secundus supernaturalis» (*Prologus*, p. 37*).

⁴⁵ Cfr. *Titulus CCXV*, pp. 322-324.

⁴⁶ «Et sic apparet summa concordia, summa consonantia, et summa convenientia inter librum Sacrae Scripturae et librum creaturarum; et quod liber creaturarum servit et famulatur libro Sacrae Scripturae quasi imperanti, mandanti et praecipienti, et apparet, quod non differunt nisi in modo dicendi et loquendi; quia unus loquitur per modum probationis, et alter per modum praecepti et auctoritatis» (*Titulus CCXII*, p. 315).

⁴⁷ The *Liber Creaturarum* was known and appreciated, among the others, by Nicholas of Cusa, Hugo Grotius, Blaise Pascal, Peter Canisio, Franciscus of Sales, Georg Wilhelm Hegel, Giovanni Regoli.

Paul IV into the Index of the forbidden books. But a few years later, in 1564, Pope Pius IV limited the prohibition to the *Prologue* only, asking that a note of theological clarification be inserted in all the later publications of the book.

Beyond the course of events and opinions related to the work of Sebond, there is no doubt that the content of the *Liber Creaturarum* differs somewhat from the theological perspective held during the Middle Ages. For the first time — and probably beyond the intentions of its author — we find an attempt to read a *moral* doctrine in Nature in such a way that, in principle, the consideration of the sacred Scriptures *could be left out*. Now the book of Nature can be seen as a book autonomous in itself. It is probably from this point, I guess, that the road is open for a “modern religion of nature” capable of conveying moral and spiritual values without a necessary reference to the revealed religion based on the Bible. This will give rise at least to a couple of philosophical lines of thought.

The first is a kind of “lay sacralization” of Nature (we mean here something very different from those other sacred views of Nature, utterly Christian in character, highlighted by Scotus Eriugena, the Celtic Christianity, Hildegard of Bingen or Francis of Assisi). A new natural lay religion emerges, having its own rites, prayers and moral prescriptions, which can easily and dangerously meet the practice of magic and esoteric customs. It will coalesce in the Renaissance, giving rise to a pseudo-philosophy which lasts until our days through some of the manifold expressions of the New Age. The second line of thought is that related to the Deism of the Enlightenment, a religion of reason and nature which leaves aside, and often criticizes, all the *revealed* religions. The latter were considered as controversial, that is sources of intolerance and division, while a natural religion based on reason was, in the program of the Enlightenment, the only one capable of re-uniting in a peaceful way all humankind.

Notwithstanding the fact that the work of Raymond of Sebond could have nourished these philosophical roots, the ideas there contained deserve to be studied in more depth. His proposal possesses interesting suggestions that might help the development of the con-

temporary dialogue between Religion and Science, provided that the relationship between the two Books is explained in a slightly more convincing way than that of Sebond.

V. At the dawn of Science of the Modern Age: who can read the book of Nature?

The transition to the Renaissance is, for our topic, particularly critical⁴⁸. The Patristic Age and the Middle Ages do not know the idea of a dialectic opposition between the Two Books, as if their mutual comparison were a question to be solved. Authors are not concerned about showing or demonstrating their “harmony”, in the contemporary meaning of the word. Rather, they want to show their common dignity as divine revelation and their role to provide mankind with a true knowledge of the unique God. In light of a human history characterized by fall and redemption, their mutual gnoseological relationship (or subordination) is also determined and explained with different emphases, especially within a christological perspective. The two Books are discussed and compared without any need for healing or rectifying any conflict. A number of authors in the 15th and 16th centuries will continue to maintain that creatures are the words or the book of God, using this metaphor for rhetoric or spiritual purposes, as Nicholas of Cusa (1401-1464), Martin Luther (1483-1546) or Fray Luis of Granada (1504-1588), but far from any problem of clashing interests⁴⁹.

In contrast it is the line of thought emphasized by Philippus Paracelsus (1493-1541) which gives rise to a different state of affairs. Following a peculiar interpretation of the work of Raymond of Sebond, the book of Nature now begins to permit a reading which seems to enter into conflict with the Holy Scripture. More than a

⁴⁸ Cfr. A.G. DEBUS, *Man and Nature in the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo* (Bari: Laterza, 1975); E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (Milano: Bompiani, 1994).

⁴⁹ Concerning Nicholas of Cusa, see for instance *Idiota - De sapientia*, I, 5; *De Beryllo*, 36.

conflict of contents, it seems to be a conflict of *readers* and *languages*. Against theologians and those scholars who based their studies on the Bible, Paracelsus affirms: «From the light of Nature must enlightenment come, that the text *liber naturae* be understood, without which enlightenment no philosopher nor natural scientist may be». And one of his students will add: «Let the others read their compendiums, while we study in the great picture book which God has opened for us outdoors»⁵⁰. The development of natural studies and experimental observations carried out in the late Renaissance introduced the idea that we can approach the world of the divine without the mediation of sacred Scripture, of theology or scholastic philosophy, and of course without the mediation of any Church. What is at stake is not the existence of God nor the choice of what is the best source (Nature or Scripture) to understand who we are and where are we going. In fact, for the Renaissance scientists it remains clear that God himself wrote the book of Nature. The point is that now they can read it directly, praising and worshipping the Architect and the Maker of the world. The accordance between natural philosophy and theology, between Nature and Scripture, between natural and revealed moral laws, an accord that was centered for a long time around the mystery of the two, human and divine, natures of the Incarnated Logos, is bound to be broken. A “spiritual” reading of the book of Nature is still possible, but it is no longer *Christian*, as will be shown later on by the philosophy of Deism and the spirit of Romanticism. Born in a Christian context, the concept of the world as a book now becomes secularized and alienated from its theological origin.

The discussion of the position held by Galileo Galilei (1564-1642) in such historical process is beyond the aims of present paper⁵¹. However, I want to make a couple of comments, because he

⁵⁰ Cfr. E.R. CURTIUS, *European literature and the Latin Middle Ages* (Princeton [NJ]: Princeton University Press, 1990), p. 322. Cfr. also W.E. PEUCKERT, *Paracelsus, Die Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften* (Leipzig: Dieterich, 1941), pp. 172-178.

⁵¹ For the philosophical and historical contexts, see: W.R. SHEA, *Galileo's Intellectual Revolution* (London: Macmillan, 1972); K.J. HOWELL, *God's Two Books: Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science* (Notre Dame [IN]: University of

uses the metaphor in a way that contributes to reducing the number of those who are allowed to read the book of the universe. It is true that, in contrast to Paracelsus and to what the deists will later maintain, for Galileo the Author of the Two Books is undoubtedly the unique God of the Judaeo-Christian Revelation, for «the Holy Scripture and Nature equally proceed from the divine Word, the former as the dictation of the Holy Ghost and the latter as most observant executrix of God's command»⁵², according to the well known *Letter to Castelli* (1613). Nevertheless it is clear that «the great book of Nature — as he wrote in the foreword of the *Dialogue on the two Chief World Systems* (1632) — is the proper object of natural philosophy»⁵³, and that the reading of the book of Nature is matter for scientists, not for theologians.

The famous page of the *Assayer* (1923) should be read, in my opinion, precisely in that light: «Philosophy is written in this grand book, the universe, which stands continually open to our gaze. But the book cannot be understood unless one first learns to comprehend the language and read the letters in which it is composed. It is written in the language of mathematics, and its characters are triangles, circles and others geometric figures without which it is humanly impossible to understand a single word of it; without these, one wanders about in a dark labyrinth»⁵⁴. In 1641, in a letter

Notre Dame Press, 2002); T.H. LEVERE, W.R. SHEA (eds.), *Nature, Experiment, and the Sciences. Essays on Galileo and the History of Science in Honour of Stillman Drake* (Dordrecht - London: Kluwer Academic, 1990). Cfr. also L. DUPRE', *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven: Yale University Press, 1993).

⁵² «[...] Procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio [...]» (G. GALILEI, *Letter to P. Benedetto Castelli*, 21.12.1613, "Opere", edited by A. Favaro (Firenze: Giunti-Barbera, 1968), vol. V, p. 282).

⁵³ *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Dedicata al Gran Duca, in *ibidem*, vol. VII, p. 27.

⁵⁴ «La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto dinanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscere i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi [sic] è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto» (*The Assayer*, in *ibidem*, vol. VI, p. 232).

addressed to Fortunio Liceti, the metaphor is clearly used against the cultural establishment of his time, whose books have now been surpassed, because «the book of philosophy is now that which stands perpetually open before our eyes; but because it is written in characters different from those of our alphabet, it cannot be read by everybody; and the characters of this book are triangles, squares, circles, spheres, cones, pyramids and other mathematical figures fittest for this sort of reading»⁵⁵. It is worthwhile pointing out that since the epoch of the early Fathers of the Church, the meaning of the metaphor is now surprisingly overturned. If St. Augustine could state that «everyone, even the illiterate, can read the book of the universe», in Galileo's view people who are qualified to read it belong to a much narrower circle. Raymond of Sebond's proposition that the knowledge of the book of Nature is common to everyone, while the book of Scripture can be read only by the clerics, finds its mirror image here, but at the expense of the universality of the book of the world.

The position maintained by Johannes Kepler (1571-1630) seems, in this respect, a bit different. For the German astronomer too the book of Nature required a rational interpretation, but he was able to clothe his rationality with a mantle of mysticism and spirituality. Astronomers are the high priests of the Most High God and the universe is precisely their book. But its content is more than mere geometry or mathematics, since it can be used like a Missal to celebrate, pray and worship God Creator. Like Galileo, also Kepler holds that Nature is a book for scientists, not for theologians, but without giving it a solely "rationalistic" reading, according to the contemporary meaning we now give to this term⁵⁶. The book of the

⁵⁵ «Ma io veramente stimo il libro della filosofia, esser quello che perpetuamente ci sta aperto dinanzi agli occhi; ma perché è scritto in caratteri diversi da quelli del nostro alfabeto, non può esser da tutti letto: e sono i caratteri di tal libro triangoli, quadrati, cerchi, sfere, coni, piramidi et altre figure matematiche, attissime per tal lettura» (*Letter to Fortunio Liceti*, January 1641, in *ibidem*, vol. XVIII, p. 295).

⁵⁶ «Since we astronomers are Priests of the Most High God with respect to the Book of Nature, it behooves us that we do not aim at the glory of our own spirit, but above everything else at the glory of God» (J. KEPLER, *Letter to Herwath von Hobenburg*, 26.3.1598, n.

universe is also suitable for praying and worshipping, and so it recovers part of its universality⁵⁷. The astronomer is not forbidden from becoming a theologian.

Thus, having these different and somewhat contradictory nuances, the metaphor of the Two Books will enter into the Modern Age. With regard to the book of Nature, the “rationalistic” and the “spiritual” ways of reading it will survive until today, but in a new religious context, one that will also oblige scholars to distinguish carefully between the different ways in which the Bible must be read.

VI. Reading Nature as a Book. Consequences for the study of theologians and the research of scientists: some philosophical perspectives

Returning to the philosophical core of the image of the Two Books, and particularly to that of Nature as a book, does the meaning of such image entail any consequences for the work of theo-

91, in *Gesammelte Werke*, edited by the Kepler-Kommission, Bayerische Akademie der Wissenschaften [München: Beck, 1937ff], vol. XIII, p. 193). «For it is precisely the universe which is that Book of Nature in which God the Creator has revealed and depicted His essence and what He wills with man, in a wordless script» (*Epitome Astronomiae Copernicanae*, in *ibidem*, vol. VII, p. 25). «I make an effort to divulge promptly all these things, for the glory of God, who wants to be known through the Book of Nature. The more they will be raised, the more I will rejoice, with no envy at all. This is what I want, for I consecrated myself to God. I wished to be a theologian. For a long time I was troubled. But look and see now how God shall be praised through my work» (*Letter to M. Maestlin*, 3.10.1595, n. 23, in *ibidem*, vol. XIII, p. 40). Cfr. also *Mysterium Cosmographicum. Praefatio*, in *ibidem*, vol. I, p. 5. See O. PEDERSEN, *The Book of Nature* (Notre Dame - Città del Vaticano: University of Notre Dame Press - LEV, 1992), pp. 44-45.

⁵⁷ Another example of a more “universal” way to read the book of Nature, within a scientific context, is that of Sir Thomas Browne, a physician who was contemporary of Galileo and Kepler. In his work *Religio Medici* (1643), he held that the book of Nature is easily understandable by everyone: “Thus there are *two Books* from whence I collect my Divinity; besides that written one of God, another of His servant Nature, that universal and publick Manuscript, that lies expans’d unto the Eyes of all: those that never saw Him in the one, have discover’d Him in the other” (part I, ch. 15). Here “Divinity” means “theology” or “theological studies”. Cfr. E.R. CURTIUS, *European literature and the Latin Middle Ages*, op. cit., p. 323. An attempt to read Thomas Browne’s doctrine in a contemporary, personal context, is that provided by A. Peacocke, “The Religion of a Scientist: Explorations into reality (*“Religio Philosophi Naturalis”*)”, *Zygon*, 1994, 29: 639-659.

gians and scientists? The issue is broad, but it is worthy to be explored, at least in a schematic way.

On the side of theology, I begin by mentioning that in line with the Fathers of the Church and the other authors I reported above, in our time also the teachings of John Paul II employ the metaphor of Nature as a book⁵⁸. In the Encyclical *Fides et ratio* (1998), commenting on a passage of the Book of Wisdom that speaks of the knowledge of God, by analogy, from his works⁵⁹, John Paul II states: "This is to recognize as a first stage of divine Revelation the marvelous "book of nature", which, when read, with the proper tools of human reason, can lead to knowledge of the Creator" (n. 19). Some years later, taking the cue from the commentary to Psalm 18, he will say: "For those who have attentive ears and open eyes, creation is like a first revelation that has its own eloquent language: it is almost another sacred book whose letters are represented by the multitude of created things present in the universe"⁶⁰.

Thus, it is permissible, from a theological point of view, to present the material universe as part of God's revelation. Until now, the magisterium of the Catholic Church preferred to reserve the term "Revelation" only to refer to historical-supernatural word of God. For instance, in the documents of the First (1870) and Second (1965) Vatican Councils, when speaking of "creation" or "nature" other attributes were used, such as "testimony", "witnessing" or "manifestation" of God⁶¹. Conversely, the concept of revelation will be used in the context of creation by the Catechism of the Catholic Church (1992, 1997²) and in other speeches by John Paul II⁶².

⁵⁸ On the content of this section, cfr. G. TANZELLA-NITTI, "The Book of Nature and the God of Scientists according to the Encyclical *Fides et ratio*", *The Human Search for Truth: Philosophy, Science, Faith. The Outlook for the Third Millennium* (Philadelphia: St. Joseph's University Press, 2001), pp. 82-90.

⁵⁹ Cfr. *Book of Wisdom*, 13,1-9.

⁶⁰ JOHN PAUL II, *General Audience*, Rome, January, 30, 2002, n. 6.

⁶¹ Cfr. First Vatican Council, *Dei Filius*, n. 2; Second Vatican Council, *Dei Verbum*, nn. 3 and 6.

⁶² Cfr. *Catechism of the Catholic Church*: «Thus the revelation of creation is inseparable from the revelation and forging of the covenant of the one God with his People. Creation is revealed as the first step toward this covenant, the first and universal witness to

If creation can be said to be a Book which reveals something of God, then it must have the capacity to appeal, to bear meaning, to incarnate an end. Human beings must not limit the experience they have of creation to the aesthetic level, but must ask themselves about the Author of beauty⁶³. A book, as a written text, contains a message and is addressed to someone; and it does it more explicitly than the simple view of a landscape. The theological basis to consider creation as the initial stage of divine Revelation depends on its direct relationship with the Word-Logos, through Whom all things were made, and on that Christological dimension which permeates the created world as a whole, a world made through Him and for Him⁶⁴.

Remarkable consequences can also be seen in the important field of the inter-religious dialogue. If the book of Nature is in front of everyone and it manifests the revelation of the true God, then on the basis of this common acknowledgement a meaningful dialogue can start, provided that the simply aesthetic dimension is complemented with a reliable philosophical framework which is respectful of all the requirements of human rationality. With regard to those who have not received any historical revelation of God, the “word of creation” can play the role of a truly salvific revelation, in the place of Scriptures or other kinds of spiritual mediation. It must be pointed out, however, that Nature *alone* does not save anyone. The capability of creation to awaken and convert human hearts to the love of the Creator, closely depends on the link existing between the natural world and the salvific humanity of Christ, the center and the scope of all of creation⁶⁵.

Finally, if theology is invited to open again the “Book of Nature” — a book that some suggested *closing* because it was too

God's all- powerful love» (n. 288). «Even before revealing himself to man in words of truth, God reveals himself to him through the universal language of creation, the work of his Word, of his wisdom: the order and harmony of the cosmos - which both the child and the scientist discover [...]» (n. 2500). Cfr. also John Paul II, *Address to the World Youth Day*, August, 15, 2000.

⁶³ Cfr. *Book of Wisdom*, 13,5.

⁶⁴ Cfr. *Epistle to Colossians*, 1,16.

⁶⁵ Cfr. *Epistle to Colossians*, 2,9; *Epistle to Ephesians*, 1,10.

difficult to read, or because after Galileo and Darwin it became a source of trouble — it means that the result of natural sciences can be considered a source of positive speculation, so that they can truly help theology to better understand the word of God⁶⁶.

When seen from the point of view of the activity of scientists, the metaphor of the “book” can be easily connected with the idea of an intelligible and rational universe, fit to be “read” by experiments as well as by theories. The question of the ultimate reason for the intelligibility of the world is indeed present in the contemporary interdisciplinary debate, and many authors have pointed out that such interrogation remains meaningful⁶⁷. To believe that the natural world has the *logic* of a book, ordered and non-chaotic, written by God and containing a rational message, could influence the “spirit” with which a scientist carries out his or her activity. The following quote by Georges Lemaître seems, in this respect, quite impressive:

⁶⁶ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, “Le rôle des sciences naturelles dans le travail du théologien”, *Revue des Questions Scientifiques*, 1999, 170: 25-39. On the same topic, more extensively, *Scienze naturali, utilizzo in teologia*, in “Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia”, edited by G. Tanzella-Nitti and A. Strumia, 2 vols. (Roma: Urbaniana University Press - Città Nuova Editrice, 2002), vol II, pp. 1273-1289 (English translation forthcoming in the web page “Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science”, <http://www.disf.org/en>).

⁶⁷ It is common to quote Einstein’s question on this subject: «It could be said that the eternal mystery of the world is its comprehensibility [...] the fact that it is comprehensible is truly a miracle» (“Physik und Realität”, *Journal of Franklin Institute*, 1936, 221: n. 3). On the question of the intelligibility of nature, see for instance: E. WIGNER, “The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences”, *Communications in Pure and Applied Mathematics*, 1960, 13: 1-14; M. HELLER, “Scientific Rationality and Christian Logos”, *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, edited by R. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (Città del Vaticano: LEV and University of Notre Dame Press, 1988), pp. 141-149; J.D. BARROW, *Pi in the Sky. Counting, Thinking, and Being* (Oxford: Clarendon Press, 1992); P. DAVIES, *The Mind of God. Science and the Search for Ultimate Meaning* (London: Simon & Schuster, 1992); P. DAVIES, “The Intelligibility of Nature”, *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, edited by R. Russell, N. Murphy, C. Isham (Città del Vaticano: Vatican Observatory Publications and The Center for Theology and Natural Sciences, 1993), pp. 145-161. For a theological perspective, G. TANZELLA-NITTI, *Gesù-Cristo, Rivelazione e Incarnazione del Logos*, in “Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede”, op. cit. vol. I, pp. 693-710 (English translation *Jesus Christ, Incarnation and Doctrine of Logos*, web page “Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science”, <http://www.disf.org/en>).

«Both of them, (the believing scientist and the non-believing scientist) endeavour to decipher the palimpsest of nature, in which the traces of the various stages of the long evolution of the world are overlaid on one another and confused. The believer has perhaps the advantage of knowing that the enigma has a solution, that the underlying writing is, when all is said and done, the work of an intelligent being, therefore that the problem raised by nature has been raised in order to be solved, and that its difficulty is doubtless proportionate to the present or future capacity of mankind. That will not give him, perhaps, new resources in his investigation, but it will contribute to maintaining in him a healthy optimism without which a sustained effort cannot be kept up for long»⁶⁸.

There are scientists who speak of their research activity as a sort of “dialogue” between themselves and nature, and of their discoveries as an experience of “revelation”. According to John Polkinghorne, «Physicists laboriously master mathematical techniques because experience has shown that they provide the best, indeed the only, way to understand the physical world. We choose that language because it is the one that is being “spoken” to us by the cosmos»⁶⁹. Nature is understood as a mystic, appealing partner that appears before the scientist: «Sometimes, through a strong, compelling experience of mystical insight, a man knows beyond the shadow of doubt that he has been in touch with a reality that lies behind mere phenomena. He himself is completely convinced, but he cannot communicate the certainty. It is a private revelation»⁷⁰.

⁶⁸ O. GODART - M. HELLER, “Les relations entre la science et la foi chez Georges Lemaître”, *Pontificia Academia Scientiarum, Commentarii*, vol. III, n. 21, p. 11, quoted in John Paul II, *Discourse to the Pontifical Academy of Sciences*, November, 10, 1979, in “Osservatore Romano, English week edition”, November, 26, 1979, p. 10.

⁶⁹ J. POLKINGHORNE, *One World. The Interaction of Science and Theology* (Princeton (NJ): Princeton University Press, 1987), p. 46

⁷⁰ E. HUBBLE, *The Nature of Science and Other Lectures*, San Marino (CA) 1954, quoted in O. Pedersen, “Christian belief and the Fascination of Science”, *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, edited by R. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (Città del Vaticano: LEV and University of Notre Dame Press, 1988), p. 133. On the humanistic and religious experiences associated to scientist's activity, see. E. CANTORE, *Scientific Man. The Humanistic Significance of Science* (New York: ISH Publications, 1977).

Beyond the words employed to describe such feelings, these experiences are consistent, once again, with the idea that the world can be read, that it conveys a message, that the universe reveals a sort of “cosmic code” — an expression that has become common in popular science. In conclusion, Nature seems to continue to be seen as a Book, despite the passing of the centuries and the change of philosophical paradigms.

At the beginning of this paper we mentioned that one of the most solemn visions described in St. John’s *Book of Revelation* shows the Lamb who receives from the throne of the Most High a book, the seals of which only he is worthy to open. In this vision, the opening of the scroll is praised not only by peoples of every tongue and nations, but also by all living beings: «Then I heard every creature in heaven and on earth and under the earth and in the sea, everything in the universe, cry out: “To the one who sits on the throne and to the Lamb be blessing and honor, glory and might, forever and ever”»⁷¹. In other words, the book of all history, of which the Lamb is judge and redeemer, and the book of all natural creation, seem to be summarized and contained in that unique Book, the seals of which only the Incarnate Word is worthy of breaking. The Book of History and the Book of Nature belong to the same Book, of which the Incarnated Logos is the first and last word, the beginning and end, the alpha and the omega⁷².

⁷¹ *Book of Revelation*, 5,13, cfr. 5,7-13.

⁷² Cfr. *Book of Revelation*, 1,8; 21,6; 22,13.

Abstract

The relationship between the revelation of God through nature and through Scripture is here studied, by focusing on the metaphor of "the Two Books", as it was used from the Fathers of the Church up to the XVII century. According to the majority of the Fathers, the book of Nature is as universal as the book of Scripture, and the content of each is to some extent equivalent. The authors of the Middle Ages emphasize that the capability of human reason to recognize God through the Book of Nature has been weakened by sin. Thus, it becomes necessary the reading of a "third" book, the Book of the Cross. The work of Raymond Sebond plays an important role to understand the historical evolution the metaphor underwent during the Renaissance and the Modern Age. The autonomy of the Book of Nature with respect to the Book of Scripture will increase accordingly, including the possibility to have access to an image of God different from that conveyed by Sacred Scripture. The way in which the metaphor is used during the Renaissance will pave the way to deism, in the XVIII century, and to naturalism, in XIX century.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma
Facoltà di Teologia
E-mail: tanzella@usc.urbe.it

Pagina bianca

LO SCHEMA DELL'EXITUS-REDITUS E L'APOCATASTASI IN GREGORIO DI NISSA

Giulio MASPERO

Sommario: I. Introduzione - II. Le interpretazioni - III. Gregorio - IV. L'evoluzione - V. La terminologia - VI. La condanna - VII. Il malinteso - VIII. Conclusione.

I. Introduzione

Gli studi nisseni stanno vivendo un'epoca di grande vitalità: specialmente rilevante è l'iniziativa del gruppo coordinato da S. Coakley¹, della Harvard Divinity School. Si tratta di una nuova proposta interpretativa dell'insieme del pensiero di Gregorio di Nissa, che ne sottolinea gli aspetti più moderni, cercando allo stesso tempo di superare una certa lettura manualistica, che ha finito per opporre artificialmente un presunto personalismo trinitario orientale ad un altrettanto presunto essenzialismo occidentale.

Punto centrale della nuova proposta interpretativa è la comprensione dell'analogia sociale della Trinità, che il Nisseno formula in vari passi, ma principalmente nel trattato indirizzato ad un tal Ablabio e tradizionalmente intitolato *Quod non sint tres dii*². Gre-

¹ S. COAKLEY (Ed.), *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Malden 2003, riedizione del n. 18 della rivista *Modern Theology*, dell'ottobre 2002.

² Per la traduzione dell'opera, accompagnata da un esteso commento teologico, vedasi: G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Roma 2004.

gorio risponde in quest'opera all'accusa di triteismo e spiega perché diciamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che hanno una sola natura e sono tre Persone, vengono confessati come un solo Dio, mentre per tre uomini, come Pietro, Giacomo e Giovanni, che a loro volta hanno un'unica natura e sono tre persone, si parla di tre uomini al plurale.

La chiave del trattato è il concetto di natura umana universale, per il quale l'uomo propriamente detto è l'insieme di tutti gli uomini esistiti in ogni tempo. La natura dell'uomo assume, allora, una connotazione essenzialmente sociale e storica, che permette al pensiero nisseno di muoversi nello schema dell'*exitus-reditus*, includendovi anche la dimensione corporale, a differenza di quanto accadeva in ambito neoplatonico: l'uomo — come corpo ed anima, nell'insieme di tutte le vite umane in ogni tempo — è creato ad immagine della natura divina e deve giungere alla comunione con la Trinità stessa. Origine e termine della natura umana è, dunque, la Trinità³.

La preoccupazione principale del gruppo di S. Coakley è smontare un'interpretazione psicologista, comune nell'ambito teologico anglosassone, che sfrutta l'analogia sociale per proiettare indebitamente le categorie relazionali umane sulla comprensione dell'immanenza trinitaria⁴. Questa preoccupazione appare del tutto legittima e la proposta interpretativa sembra coerente e profonda; bisogna tuttavia notare che l'analisi non tiene in debito conto il ruolo dell'escatologia nissena.

Si comprende l'omissione, poiché il tema è specialmente difficile e dibattuto; ma esso non può venire trascurato se si vuole giungere ad una comprensione autenticamente teologica del pensiero di Gregorio. Senza escatologia, infatti, è impossibile comprendere appieno la forza della relazione tra *exitus* e *reditus*, trinitariamente intesi.

³ Cfr. G. MASPERO, ΘΕΟΛΟΓΙΑ, ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ e ΙΣΤΟΡΙΑ, *La teologia della storia di Gregorio di Nissa*, «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» 45 (2003) 383-451.

⁴ Cfr. S. COAKLEY, *Re-thinking Gregory of Nyssa: Introduction-Gender, Trinitarian Analogies, and the Pedagogy of The Song*, *MoTh* 18 (2002) 431-432.

Sembra, dunque, importante riesaminare anche l'escatologia di Gregorio. È, infatti, essenziale chiedersi se l'uomo, che ha avuto origine dalla Trinità e tende alla Trinità stessa, raggiunge quest'unione mirabile automaticamente, per il semplice fatto di appartenere alla natura umana, o se invece la libertà umana gioca un ruolo essenziale⁵. Si tratta del difficile e discusso tema dell'ἀποκατάστασις.

L'argomento è tornato alla ribalta negli ultimi anni grazie all'opera di M. Ludlow⁶, che ha comparato la concezione della salvezza universale in K. Rahner ed in Gregorio di Nissa. A proposito del Nisseno, la conclusione del lavoro è che il grande Cappadoce fosse sicuro della salvezza di ogni uomo, garantita dal semplice fatto di essere uomo⁷. M. Ludlow non è una voce isolata: J. Gaïth è dello stesso avviso⁸ e, soprattutto, H.U. von Balthasar concorda con questa opinione⁹.

Tuttavia questa lettura non è del tutto coerente con l'importanza che Gregorio attribuisce alla vita — al βίος —, cioè alla biografia delle persone, in quanto in essa si offre all'uomo il cammino per imitare la vita del Signore e giungere così alla divinizzazione. La μίμεις, la vita di Cristo, la virtù ed i sacramenti, lo stesso principio fondamentale dell'ἀκολουθία¹⁰, perderebbero ogni importanza. E, soprattutto, il perfetto equilibrio che Gregorio raggiunge tra natura

⁵ Per una introduzione all'escatologia dei Padri, vedasi G. FLOROVSKY, *Eschatology in the Patristic Age: an Introduction*, StPatr 2 (1957) 235-250.

⁶ M. LUDLOW, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000.

⁷ Ad esempio, vedasi *ibidem*, p. 44.

⁸ J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyse*, Paris 1953, pp. 187-195.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, Paris 1947, p. 40. È tuttavia doveroso osservare che uno specialista del pensiero nisseno come D.L. Balás ha definito questo libro di Balthasar «deep and original, though somewhat forced» (D. BALÁS, *Metousia Theou: man's participation in God's perfection according to St. Gregory*, Roma 1966, p. 16). Per una critica della mancanza di *personalismo* e dell'identificazione unilaterale tra libertà e natura nel lavoro di J. Gaïth si veda G. DAL TOSO, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, Frankfurt am Main 1998, pp. 303-306.

¹⁰ Cfr. J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nyse*, Leiden 1970, pp. 18-50.

e persona sarebbe una mera illusione, perché, alla prova dei fatti — cioè nell'eternità — conterebbe solo la natura¹¹.

II. Le interpretazioni

Le perplessità sono confermate dall'autorevole opinione di J. Daniélou, il quale afferma di Gregorio, senza mezzi termini: «Non si può certo dire che egli sostenga la tesi della salvezza universale»¹². E ancora più autorevoli sono le testimonianze antiche, come quella di Germano di Costantinopoli¹³ (VIII secolo) e, in special modo, quella di un vero interprete autorizzato del Nisseno: Massimo il Confessore (580-662).

Questi, nella sua opera *Quaestiones, interrogationes et responsiones*¹⁴, difese l'ortodossia dell'ἀποκατάστασις nissena, dopo che la stessa dottrina di Origene era stata condannata nel Sinodo di Costantinopoli del 543. L'interpretazione di Massimo distingue la conoscenza dalla partecipazione dei beni. Tutti, alla fine dei tempi, avranno accesso alla conoscenza dei beni divini, perché tutto sarà svelato e Dio sarà tutto in tutti; ma chi non verrà trovato degno del Regno di Dio non avrà parte con Lui, e proprio in questo consisterà la sua condanna e la sua dannazione: conoscerà ma non parteciperà.

Per Gregorio, infatti, la dimensione conoscitiva non è tutto¹⁵. Nel *De Beatitudinibus*, ad esempio, immediatamente dopo aver

¹¹ Cfr. G. MASPERO, *La Trinità...*, soprattutto il secondo capitolo del commento.

¹² «On ne peut même pas dire qu'il tienne la thèse du salut universel» (J. DANIELOU, *L'être et le temps...*, p. 224). Si noti che quest'opera è del 1970. Nel 1940, trent'anni prima, J. Daniélou aveva già trattato ampiamente il tema, affermando, però, che il pensiero nisseno a proposito della salvezza universale fosse fluttuante (cfr. J. DANIELOU, *L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse*, RSR 30 [1940] 348). È un dato indicativo della complessità della questione, che dà ancor più autorità all'affermazione del teologo maturo.

¹³ Citato da Fozio in *Myriobiblon sive bibliotheca*, PG 103, 1105B-1108D.

¹⁴ MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones, interrogationes et responsiones* 13, PG 90, 795B. Fondamentale, per una chiara comprensione del testo considerato, è l'edizione critica in CChr.SG 10, (J.H. DECLERCK Ed.) Turnhout 1982, q. 19 (I, 13), pp. 17-18.

¹⁵ V. Lossky ha sottolineato con grande abilità il ruolo di Gregorio nel superamento dei residui di intellettualismo origenista (cfr. V. LOSSKY, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, pp. 70-74, insieme con l'articolo IDEM, *Le Problème de la "Vision face à face" et la Tradition patristique de Byzance*, StPatr 2, 2 [1957] 512-537).

affermato che Dio si può conoscere solo nelle sue attività, il Nisseno muta di colpo l'argomentazione, sottolineando che il problema non è esclusivamente di linguaggio, non si tratta solo di conoscere buone definizioni, ma piuttosto si tratta di vivere la vita divina:

«Ma il senso della beatitudine non mira solo al fatto che da un'attività si può risalire per analogia (ἀναλογίσασθαι) a un tal Fattore. Infatti anche i sapienti di questo mondo potrebbero ugualmente arrivare, attraverso l'armonia dell'universo, alla percezione della sapienza e della potenza superiori. Ma a me pare che in un altro modo la grandezza della beatitudine suggerisca il consiglio a coloro che possono accettarlo. Quanto ho in mente sarà chiarito con degli esempi. La salute del corpo è un bene per la vita umana, ma essere felici non significa conoscere solamente la definizione di salute, bensì vivere in salute»¹⁶.

Il Signore dice che l'essere beati non consiste nel conoscere qualcosa su Dio, ma nell'aver Dio in sé (οὐ τὸ γινῶναι τι περὶ θεοῦ μακάριον ὁ κύριος εἶναι φησιν ἀλλὰ τὸ ἐν ἑαυτῷ σχεῖν τὸν Θεόν)¹⁷. Questo è possibile perché Dio è il Creatore dell'uomo e, creandolo, ha connaturato nell'uomo tale possibilità: ha impresso come delle immagini dei beni della natura divina, imprimendole nell'uomo come figure nella cera. Il peccato, poi, offuscò queste immagini. Le beatitudini, allora, chiamano l'uomo a lavarsi da tutto il sudiciume incrostato, perché la bellezza dell'immagine possa risplendere pienamente. Così è possibile contemplare nella propria anima in grazia l'immagine del Dio vivente¹⁸. Si tratta della vita trinitaria nell'anima del cristiano, la vita del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che il cristiano conosce in senso biblico nel suo cuore, lì dove la conoscenza diventa amore (γινώσκει δὲ αὐτὸ τὸ Θεῖον: ἢ δὲ γινῶσις ἀγάπη γίνεται)¹⁹. Il punto è essenziale per una corretta comprensione dell'ἀποκατάστασις nel pensiero di Gregorio e forse

¹⁶ *De Beatitudinibus*, GNO VII/2, 141, 28 - 142, 10.

¹⁷ *Ibidem*, 142, 13-15.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, 142, 15 - 143, 16.

¹⁹ *De Anima et Resurrectione*, PG 46, 96C

proprio l'insufficiente coscienza dell'intima connessione tra gnoseologia ed ontologia spiega le conclusioni dell'opera di M. Ludlow.

Sicuramente questa autrice ha ragione quando afferma che l'escatologia nissena è una *escatologia inaugurata*, tuttavia l'analisi dei testi che propone non convince del tutto. Soprattutto perché si tratta di un'analisi esclusivamente sincronica²⁰, mentre sia J. Daniélou²¹ che A.A. Mosshammer²² sostengono l'assoluta necessità di considerare lo sviluppo del pensiero di Gregorio.

M. Ludlow presenta due ragioni fondamentali per sostenere che Gregorio fosse certo della salvezza universale:

i) il male verrebbe considerato come non-essere, quindi limitato, finito. Per questo il suo effetto sarebbe destinato a scomparire nell'eternità, consumato dal fuoco purificatore²³.

ii) La concezione nissena della natura universale vedrebbe, poi, nella semplice appartenenza al genere umano la causa della salvezza²⁴.

Le ragioni addotte sono valide, ma la loro interpretazione non sembra del tutto soddisfacente, perché non basta a spiegare il differente atteggiamento riservato dalla tradizione ad Origene e a Gregorio. Questi attacca esplicitamente l'Alessandrino riguardo alla preesistenza delle anime²⁵ ed inquadra la propria concezione dell'ἀποκατάστασις in contesto notevolmente diverso²⁶.

²⁰ Alcuni autori, che giungono a conclusioni simili a quelle di M. Ludlow, si limitano alle opere del solo primo periodo della produzione nissena, che arriva fino alla morte di Basilio, negli ultimi mesi del 378 (Cfr. J. DANIELOU, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nyssse*, StPatr 7 [1966] 159-169). Ad esempio: M. PELLEGRINO, *Il platonismo di S. Gregorio Nisseno nel dialogo "Intorno all'anima e alla resurrezione"*, RFNS 30 (1938) 437-474.

²¹ Cfr. J. DANIELOU, *La chronologie...*, 159-169.

²² Cfr. A.A. MOSSHAMMER, *Historical time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa*, StPatr 27 (1991) 70. Vedasi anche IDEM, *Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa*, VigChr 44 (1990) 136-167.

²³ Cfr. M. LUDLOW, *Universal Salvation...*, pp. 86-89.

²⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 89-95.

²⁵ Cfr., ad esempio, *De Anima et Resurrectione*, PG 46, 113BC.

²⁶ Esiste, tuttavia, anche chi sostiene che Gregorio abbia accettato senza riserve la concezione origenista, come fa S. LILLA, *L'anima e la Resurrezione. Gregorio di Nissa*, Roma 1981, p. 31. Per l'opinione diametralmente contraria vedasi: M. AZKOUL, *St. Gregory of Nyssa and the Tradition of the Fathers*, Lewiston 1995, pp. 141-148.

Per quanto riguarda le asserzioni di M. Ludlow, sembrerebbe che:

i) L'autrice ha ragione nel riconoscere l'intima connessione tra ἀποκατάστασις e finitudine del male. Tuttavia quest'ultima non implica necessariamente la salvezza di ogni uomo. Infatti la divinizzazione è concepita da Gregorio come un processo dinamico senza fine di partecipazione alla vita intima divina²⁷. Il male è proprio l'opposizione a questo movimento. Chi nella vita rimane fisso nel male, entra nell'eternità staticamente: non partecipa dei beni divini, ma solo sa come sono e soffre. Il fuoco stesso non è sempre inteso come purificatore e medicinale: molto spesso lo si dice medicinale in quanto la paura che incute distoglie gli uomini dal peccato in questa vita. Per esempio, nel *De Beatitudinibus*, il Nisseno parla della Geenna, del fuoco inestinguibile, del verme che non muore e del pianto perpetuo, come medicinali che spingono a cambiare vita, per la certezza che esse attendono il peccatore²⁸. Terribile è anche la V omelia, soprattutto nel finale, quando Gregorio, dopo aver parlato del ricco che non trova misericordia al momento del suo giudizio particolare, perché lui stesso non ebbe misericordia del povero, afferma che nel giudizio finale, quando il Re della creazione si sarà rivelato alla natura umana, avrà di fronte a sé, da una parte, l'ineffabile regno, dall'altra le terribili punizioni. Tutto ciò che era nascosto sarà rivelato, e le mancanze di misericordia verranno allo scoperto. Chi non ebbe pietà non riceverà pietà, chi trascurò l'afflitto, sarà trascurato mentre *perisce* (Περιεΐδες θλιβόμενον, περιοφθήση ἀπολλύμενος). Infatti, nessuno può far risplendere le tenebre o estinguere la fiamma o placare il verme che non ha fine (τίς καταυγάζει τὸ σκότος; τίς κατασβέσει τὴν φλόγα; τίς ἀποστρέψει τὸν ἀτελεύτητον σκώληκα;)²⁹. Sempre Gregorio sottolinea la libertà e la connessione tra questa vita e quella futura³⁰. Anche il famoso passo

²⁷ Cfr. C. VON SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen*, FZPhTh 34 (1987) 3-47.

²⁸ Cfr. *De Beatitudinibus*, GNO VII/2, 100, 26-28, insieme con 100, 1 - 101, 9, *passim*.

²⁹ *Ibidem*, 136, 17-19. In generale le pp. 135-136.

³⁰ Il Nisseno dice esplicitamente, in riferimento a *Rm* 6, 17-23, che nemmeno Dio, il quale liberamente ci ha chiamato alla libertà da schiavi che eravamo, potrebbe ridurre in schiavitù la natura umana (cfr. *In Ecclesiasten Homiliae*, GNO V, 336, 16-18).

del *De Vita Moysis*³¹, che probabilmente è l'ultima ricorrenza in ordine cronologico di ἀποκατάστασις, è immediatamente seguito dalla riaffermazione della connessione tra la punizione e la libertà dell'uomo.

ii) Per quanto riguarda il ruolo della natura umana, il lavoro di J. Zachhuber³² ha fornito pregevoli chiarificazioni alla questione. La sua analisi evidenzia che la nozione di natura umana universale non è la base concettuale della soteriologia nissena e che, solo in un numero limitato e non totalmente significativo di testi, essa potrebbe servire d'appoggio alla dottrina della salvezza universale. Zachhuber osserva che Gregorio usa il concetto di natura universale nella sua teologia della creazione, ma che questo concetto è totalmente assente nella soteriologia. Invece esso torna ad affacciarsi nell'esca-tologia e, soprattutto, nella dottrina dell'ἀποκατάστασις. Afferma che «l'*apokatastasis* della nostra *physis* nella sua forma originaria si riferirebbe così esclusivamente alla restaurazione dell'originario stato di comunione dell'uomo con Dio, senza implicazioni universali di sorta»³³.

Per questo, l'ἀποκατάστασις di Gregorio è diversa da quella di Origene: è un ritorno solo nel senso che reintegra l'uomo nel suo stato perfetto originale, mentre il numero degli uomini stessi è *costituito*, e non *restituito*, nella restaurazione finale³⁴. Per ciò l'interpretazione dell'applicazione nissena della natura umana all'economia deve tener conto della sua concezione ottimista della natura umana stessa, in quanto somiglianza a Dio, offuscata, ma non cancellata dal peccato originale. Gregorio afferma che *secondo verità nulla che non conduca al peccato è passione* (οὐδὲν κατὰ ἀλήθειαν πάθος ἐστίν, ὃ μὴ εἰς ἁμαρτίαν φέρεῖ)³⁵, e che la nostra natura, anche se composta,

³¹ Cfr. più oltre n. 46.

³² J. ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden 2000.

³³ «The *apokatastasis* of our *physis* in its original form would thus refer exclusively to the restoration of man's original state of communion with God with no universal implications whatever» (J. ZACHHUBER, *Human Nature...*, p. 203).

³⁴ «The complete number of men is constituted, not restituted, in the final restoration» (*ibidem*, p. 242).

³⁵ *Contra Eunomium* III, 4, 27, 6-7; GNO II, 144, 16-17.

è un'armonica combinazione di elementi dissimili. Quest'armonia è solo indebolita (ἐκλυθείσης) e non distrutta dal peccato³⁶.

Inoltre va considerata la presenza e l'azione della grazia nella creazione; così «per Gregorio, la natura umana, in quanto creazione di Dio, è responsabile della continuità della presenza di Dio in questo mondo. Essa è il vincolo che unisce Dio e l'uomo»³⁷.

III. Gregorio

L'analisi di J. Zachhuber è confermata dalla lettura dei 40 passaggi³⁸ nei quali Gregorio ricorre al termine ἀποκατάστασις o al verbo ἀποκαθίστημι:

1. Risalta immediatamente la dipendenza di Gregorio dall'uso della terminologia nei LXX (circa una quarantina di ricorrenze) e nel Nuovo Testamento. Si nota in modo particolare l'eco del ritorno del popolo alla terra promessa ai loro padri annunciato da Geremia (cfr. *Ger* 16, 15; 50, 19) e della restaurazione allo stato iniziale della giovinezza, con la quale culmina la storia di Giobbe (cfr. *Gb* 8, 6; 33, 25). Naturalmente il riferimento più immediato è alle uniche due ricorrenze neotestamentarie, cioè a *Mt* 17, 11-12, dove si parla della restaurazione che deve compiere Elia, ed a *At* 3, 20-21, dove viene citata proprio la restaurazione finale annunciata dai profeti, cioè l'instaurazione definitiva del Regno.

2. All'ispirazione scritturistica si affianca anche l'uso dei termini legati a ἀποκατάστασις nell'ambito delle scienze naturali, tanto caro al nisseno, come nel caso delle orbite planetarie (*Contra Fatum*, GNO III/2, 35, 9 e *Contra Eunomium* II, 71, 15-16; GNO I, 247, 18-19), del ritorno del malato alla salute (*De Oratione Dominica*, PG 44, 20-21) e del ritorno ciclico dell'acqua alla terra (*Apologia in Hexameron*, PG 44 113A).

³⁶ Cfr. *ibidem*, 4, 27, 10, - 28, 5; GNO II, 144, 20-26.

³⁷ «For Gregory, human nature as the creation of God is responsible for the continuity of God's presence in this world. It is the bond that ties together God and man» (J. ZACHHUBER, *Human Nature...*, p. 244).

³⁸ Si vedano le voci corrispondenti in F. MANN, *Lexicon Gregorianum*, I, Leiden 1999, pp. 473-475.

3. In ambito già più propriamente teologico, Gregorio ricorre alle espressioni in esame per indicare il ritorno dell'eretico e del peccatore alla piena comunione ecclesiale³⁹.

4. Ma l'uso di gran lunga più significativo, sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo, è quello relativo alla restaurazione dell'uomo nello stato originario dell'immagine e somiglianza. Questo è, infatti, il compimento del *reditus* che attende l'uomo alla fine della storia (ὁ δὲ σκοπὸς καὶ τὸ πέρασ τῆς διὰ τούτων πορείας ἢ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις, ὅπερ οὐδὲν ἕτερον ἢ ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ὁμοίωσις)⁴⁰. Si tratta di quel ritorno all'immagine divina (ἡ τῆς θείας εἰκόνος εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις)⁴¹ operato dalla resurrezione. E proprio la connessione con la resurrezione è l'elemento più evidente nell'analisi dei passi in questione (οὐδὲ γὰρ ἄλλο τι ἐστὶν ἢ ἀνάστασις, εἰ μὴ πάντως ἢ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις)⁴². È il ritorno al paradiso⁴³ che Cristo ha ottenuto all'uomo e che era la ragione ultima della sua vita terrena⁴⁴. Fondamentale è la constatazione che anche il corpo umano è parte dell'ἀποκατάστασις finale ed è destinato al Paradiso⁴⁵.

5. Solo si contano due brani che possono essere interpretati nel senso della salvezza finale dei dannati. Il primo è il famoso passaggio del *De Vita Moysis*, dove Gregorio afferma che le tenebre svanite dopo tre giorni per gli egiziani (cfr. *Es* 10, 22) possono, forse (τάχα), essere interpretate come un riferimento alla restaurazione finale che

³⁹ Basilio, infatti, cerca di far tornare Eunomio alla Chiesa: ἀποκαταστῆσαι τῇ ἐκκλησίᾳ τὸν ἄνθρωπον (*Contra Eunomium* I, 4, 11-12; GNO I, 23, 24-25). Similmente, nell'*Epistula Canonica ad Letoium Episcopum*, si afferma che lo scopo della pena è che il penitente possa essere ristabilito nella comunione ecclesiale e nella partecipazione del bene: διὰ συντομίας ἀγαγεῖν αὐτὸν εἰς τὴν τῆς Ἐκκλησίας ἀποκατάστασιν, καὶ εἰς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαν (*Epistula Canonica ad Letoium Episcopum*, PG 45, 232C).

⁴⁰ *De Mortuis Oratio*, GNO IX, 51, 16-18.

⁴¹ *De Virginitate*, 12, 4, 2-3; SC 119, 417.

⁴² *In Ecclesiasten Homiliae*, GNO V, 296, 16-18. L'espressione ritorna poco oltre, nel contesto della spiegazione nissena della parabola della pecora smarrita (cfr. *ibidem*, 305, 10). Vedasi anche *De Anima et Resurrectione*, PG 46, 148A.

⁴³ Cfr. *De Hominis Opificio*, PG 44, 188CD e *De Beatitudinibus*, GNO VII/2, 161-162.

⁴⁴ Cfr. *Contra Eunomium* III, 1, 51, 8-9; GNO I, 21, 18-19.

⁴⁵ Cfr. *De Oratione Dominica*, GNO VII/2, 49, 4-8.

attende anche coloro che sono condannati alla *γένεσις*⁴⁶. L'autenticità del brano è stata provata definitivamente da J. Daniélou⁴⁷. Il secondo passaggio è situato in un contesto sacramentale: il Nisseno afferma con forza che non è possibile all'uomo risorgere se non attraverso la rigenerazione battesimale⁴⁸. Quindi specifica immediatamente che non si riferisce alla resurrezione *naturale e necessaria* del composto umano, che attende ogni uomo, ma alla restaurazione dell'uomo allo stato beato e divino⁴⁹. Avranno parte ad essa solo coloro che durante la loro esistenza terrena si sono fatti guidare dalla purificazione battesimale, in quanto il simile tende al suo simile⁵⁰. Chi invece lascia che le passioni abbiano il sopravvento dovrà essere purificato dal fuoco per entrare, solo dopo molto tempo (*μακροῖς ὕστερον αἰώσι*) nella vita beata⁵¹.

In sintesi, sembra che solo questi unici due brani possano indurre ad accettare che Gregorio sostenesse la salvezza universale. Eppure l'ultimo passaggio dell'inferenza logica non appare necessario: ad esempio, in un recente articolo, S. Taranto interpreta questi due testi come riferimenti al purgatorio⁵². E proprio il nome del Nisseno è stato direttamente legato dalla tradizione teologica alla definizione dell'escatologia intermedia⁵³. Effettivamente nel *De Vita Moysis* Gregorio si riferisce a coloro che sono nella *γένεσις*, termine che già dal II secolo aveva assunto il significato di uno stato di purificazione intermedio⁵⁴. Il termine al quale ricorrerebbe Gregorio per indicare propriamente l'inferno sarebbe invece *ἄδης οὐ χάσμα*. Per quanto riguarda il passaggio dell'*Oratio Catechetica Magna*,

⁴⁶ Cfr. *De Vita Moysis*, II, 82, 1-5; SC 1, 155.

⁴⁷ Cfr. J. DANIELOU, *L'apocatastase...*, 328-347.

⁴⁸ Cfr. *Oratio Catechetica Magna*, 35, 113-115; Edizione critica di J. SRAWLEY, Cambridge 1956, p. 137.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, 35, 115-121; Srawley, pp. 137-138.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, 35, 125-127; Srawley, p. 138.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, 35, 129-141; Srawley, p. 138.

⁵² S. TARANTO, *Tra filosofia e fede: una proposta per una ermeneutica dell'escatologia di Gregorio Nisseno*, ASEs 17 (2002) 557-582.

⁵³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Contra errores graecorum*, p. 2, c. 40. La citazione è del *De Mortuis Oratio*, GNO IX, 54, 15-20.

⁵⁴ Cfr. S. TARANTO, *cit.*, pp. 580-581 (in particolare la n. 103).

S. Taranto non riferisce la possibilità di purificazione mediante il fuoco a coloro che non hanno ricevuto il battesimo, ma solo a coloro che, pur avendolo ricevuto, non hanno assunto la purificazione battesimale come guida della propria esistenza. Altrimenti, infatti, Gregorio contraddirebbe la sua affermazione immediatamente precedente che la resurrezione alla vita eterna è impossibile senza il bagno del battesimo⁵⁵. L'interpretazione di questo brano come negazione della possibilità di condanna eterna sarebbe, dunque, per lo meno problematica.

IV. L'evoluzione

Tanto più che sembra difficile dubitare della realtà della possibilità della condanna nella vita futura⁵⁶; basti il seguente brano:

«Certo, non è riservata una condizione identica, nella vita futura, a tutti coloro che risorgono dal sepolcro della terra, ma si dice: andranno quanti fecero il bene per una resurrezione di vita e quanti fecero il male per una resurrezione di condanna⁵⁷. Così che, se la vita di qualcuno mira a quella terribile condanna, questi, anche se provvidenzialmente, per la nascita che viene dall'alto, è annoverato tra i fratelli del Signore, smentisce il nome [di cristiano], rinnegando, nella forma della malvagità, l'intima parentela con il Primogenito. Ma *il Mediatore tra Dio e gli uomini*⁵⁸, che in sé stesso (δὲ ἑαυτοῦ) unisce la natura umana a Dio [Padre] (συνάπτων τῷ θεῷ τὸ ἀνθρώπινον) unisce solo quanto è degno

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, p. 573-574. Si potrebbe obiettare a S. Taranto che alla fine del brano in questione, in *Oratio Catechetica Magna* 35, 140 (Srawley, p. 139), Gregorio scrive che coloro che sono ἀμήητοι, cioè non iniziati a questa purificazione, possono essere salvati solo dal fuoco. Bisogna tener conto, però, che per Gregorio si è iniziati al mistero battesimale per viverlo, per cui colui che non si comporta coerentemente con il battesimo ricevuto non ha veramente completato la sua iniziazione, non la ha portata a termine. L'interpretazione di S. Taranto sarebbe dunque coerente con la concezione sacramentaria di Gregorio ed avrebbe il merito di evitare la contraddizione interna del brano.

⁵⁶ Gli stessi autori che pensano che Gregorio sostenesse l'idea della salvezza universale devono ammettere che la visione ottimista del Nissen è accompagnata dall'affermazione della condanna futura. Vedasi, ad esempio, J.R. SACHS, *Apocatasis in Patristic Theology*, TS 54 (1993) 640.

⁵⁷ *Gv* 5, 29.

⁵⁸ *1 Tm* 2, 5.

della connaturalità con Dio (πρὸς τὸν θεὸν συμφύτας ἄξιον). Come, infatti, congiunse in se stesso (<έν> ἑαυτῷ προσκείωσε) alla potenza della Divinità la sua propria umanità, che era difatti parte della natura comune, ma senza essere stata sottoposta a quelle passioni della natura che provocano al peccato — infatti, si dice che *non commise peccato e non si trovò inganno sulla sua bocca*⁵⁹ —; allo stesso modo, Egli anche condurrà ciascuno di loro all'unione con la divinità, se non si portano dietro alcunché di indegno della connaturalità con il Divino. Ma se qualcuno è veramente Tempio di Dio⁶⁰, poiché non racchiude in sé nessuna immagine o simulacro di iniquità, questi sarà ammesso (παρληφθήσεται πρὸς) dal Mediatore alla partecipazione della Divinità (μετουσίαν τῆς θεότητος), reso puro per ricevere la sua purezza. Infatti la Sapienza non entrerà in un'anima che opera il male⁶¹, come dice la Scrittura, né colui che è puro di cuore vede in sé stesso altro se non Dio, ma a Lui unito per l'incorruttibilità, riceve in sé tutto il buon Regno»⁶².

La concezione escatologica di Gregorio è, dunque, cristocentrica, poiché tutto passa per Cristo: se ci si allontana dal proprio modello, se si perde l'immagine, allora si è indegni della connaturalità con Dio e non si può avere parte nel regno celeste. È opportuno ricordare qui l'idea di J. Daniélou che quello cristiano non è un ἔσχατον ma un ἔσχατος⁶³.

Gli eletti saranno immagini dell'Immagine (τῆς εἰκόνης εἰκόνα)⁶⁴, e per ciò ciascuno di loro sarà *alter Christus, ipse Christus*. Per questo Gregorio, commentando il fatto che, nel terzo giorno della creazione di Gn 1, 11-12, il germoglio precede il seme, afferma

⁵⁹ 1 Pt 2, 22.

⁶⁰ 1 Cor 3, 16; 2 Cor 6, 16.

⁶¹ Cfr. Sap 1, 4.

⁶² *De Perfectione*, GNO VIII/1, 204, 9 - 205, 14.

⁶³ Cfr. J. DANIELOU, *Christologie et eschatologie*, in *Das Konzil von Chalcedon III*, (A. GRILLMEIER - H. BACHT eds.), Würzburg 1954, pp. 269-286. Per un approccio simile riguardo alla teologia nissena, vedasi A. OJELL, *El «telos» escatológico de la vida cristiana. La vida en Cristo según San Gregorio de Nisa*, in C. IZQUIERDO et al. (eds), *Escatología y vida cristiana. XXII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2002, pp. 353-373.

⁶⁴ *De Perfectione*, GNO VIII/1, 196, 12.

che ciò significa che la resurrezione non sarà altro che il ritorno a quello stato iniziale⁶⁵, però specifica che:

«Adamo, il primo uomo, era, infatti, la prima spiga. Ma, dopo che la natura fu frantumata in una moltitudine dall'insorgere della malvagità, come il frutto si sviluppa all'interno della spiga, così noi singoli, denudati della forma di quella spiga e mischiati con la terra, rinasciamo di nuovo nella resurrezione secondo la bellezza originaria, diventati, invece di quell'unica prima spiga, infinite miriadi di messi»⁶⁶.

Il peccato introduce la molteplicità e la molteplicità diventa un principio positivo. La visione origenista è infinitamente lontana. È probabile che il Nisseno sia partito da posizioni simili a quelle dell'Alessandrino, ma J. Daniélou evidenzia numerosi segnali di un progressivo abbandono da parte di Gregorio dell'origenismo⁶⁷. Infatti, nella prima fase della sua produzione letteraria, antecedente alla morte di Basilio, il Nisseno affronta il tema della resurrezione sottolineando la differenza tra corpo terrestre e corpo resuscitato (*De Mortuis Oratio*). Nelle opere successive, invece, sottolineerà l'identità e l'intima connessione del corpo prima e dopo la resurrezione (*De Hominis Opificio*, *De Anima et Resurrectione*, *De Tridui inter Mortem et Resurrectionem Domini Nostri Iesu Christi Spatio*, *Oratio Catechetica Magna*), sotto l'influsso del *De Resurrectione* di Metodio d'Olimpo: «La preoccupazione principale sarà di affermare l'identità del corpo resuscitato e del corpo terrestre. Gregorio sviluppa la tesi interessante di una informazione da parte dell'*eidōs*, dalla forma del corpo che è l'anima, dei suoi elementi, in modo che resta a loro unito, anche nello stato intermedio»⁶⁸.

⁶⁵ Cfr. *De Anima et Resurrectione*, PG 46, 156D.

⁶⁶ *Ibidem*, 157B.

⁶⁷ Cfr. J. DANIELOU, *La chronologie...*, pp. 159-161.

⁶⁸ «Le souci principal sera d'affirmer l'identité du corps ressuscité et du corps terrestre. Grégoire développe la thèse intéressante d'une information par l'*eidōs*, par la forme du corps qu'est l'âme, de ses éléments, en sorte qu'il leur reste uni, même dans l'état intermédiaire» (*ibidem*, p. 160).

Altro tema è quello platonico della caverna⁶⁹: esso compare in *De Mortuis Oratio*, *In Inscriptiones Psalmorum* e *De Beatitudinibus*. In queste opere il mito viene utilizzato per indicare la vita presente, dalla quale bisogna uscire. Però la prospettiva cambia dopo il 382. Gli scritti *In Diem Natalem*, *Epistula 3*, *In Sanctum Stephanum I* e *Antirrheticus Adversus Apolinarium* sono successivi al viaggio di Gregorio a Gerusalemme e, sotto l'influsso dell'impressione in lui prodotta dalla grotta di Betlemme, la simbologia si trasforma, perché ora la caverna della vita umana viene illuminata da Cristo.

Nel *De Virginitate*, nel *De Mortuis Oratio*, così come nel *De Beatitudinibus*, nel *In Inscriptiones Psalmorum* e nel *De Oratione Dominica*, la vita umana è vista come un esilio, mentre «più tardi Gregorio svilupperà un'altra antropologia secondo la quale la presenza dello spirito sulla terra — e dunque la sua unione con il corpo dell'uomo — è il risultato di un disegno armonioso, poiché Dio non vuole che nessuna delle parti del cosmo sia privata della presenza dello spirito»⁷⁰. È questo un tema chiave nel *De Infantibus Praemature Abreptis*.

Inoltre nel *In Inscriptiones Psalmorum* si ha un cambio importante nello sviluppo del pensiero nisseno, perché appare il tema dell'ἀκολουθία, «la chiave del metodo di Gregorio»⁷¹, chiave che lo distingue da Basilio.

In sintesi, si potrebbe supporre anche per il Nisseno una evoluzione simile a quella di Girolamo, che abbandonò l'origenismo proprio dopo un viaggio a Gerusalemme.

⁶⁹ Vedasi a proposito l'interessante articolo di W. Blum, nel quale si evidenzia l'influsso non solo platonico, ma anche aristotelico, in questo aspetto del pensiero nisseno: W. BLUM, *Eine Verbindung der zwei Höblengleichnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa*, *VigChr* 28 (1974) 43-49.

⁷⁰ «Plus tard, Grégoire développera une autre anthropologie, selon laquelle la présence de l'esprit sur la terre — et donc son union au corps de l'homme — est le résultat d'un dessein harmonieux, Dieu ne voulant pas qu'aucune des parties du cosmos soit privée de la présence de l'esprit». (J. DANIELOU, *La chronologie...*, p. 161).

⁷¹ «La clef de la méthode de Grégoire» (*ibidem*).

⁷² O. SINISCALCO, *Ἀποκατάστασις e ἀποκαθίστημι nella tradizione della Grande Chiesa fino ad Ireneo*, *StPatr* 3,1 (1961) 380-396.

V. La terminologia

Inoltre non sembra totalmente corretto pensare che l'ἀποκατάστασις nissena dipenda solo da Origene. Il bell'articolo di O. Sini-scalco⁷² fornisce un prezioso strumento per ricostruire le possibili influenze che Gregorio ha ricevuto. Sicuramente è importante per il Nisseno l'uso che di questo termine si faceva in ambito medico, in modo particolare negli scritti di Galeno. Ma, soprattutto, è interessante notare come le accezioni gregoriane sono in stretto contatto con l'uso che si fa del verbo nei LXX⁷³.

Particolarmente importante è il contributo dei Padri Apologeti. Il verbo appare una volta nel *Dialogus cum Tryphone* di Giustino, tre nell'*Oratio ad Graecos* di Taziano e due volte in Teofilo. Il sostantivo appare una volta proprio nel *Dialogus cum Tryphone*.

Per quanto riguarda Taziano, il verbo appare due volte nello stesso passo in *Oratio ad Graecos* 18, 6 (Marcovich, PTS 43-44, p. 38): nel primo caso (18, 6, 3) significa restituire qualcuno in cambio di un altro, mentre nel secondo (18, 6, 8) si tratta del *risanare*, secondo l'uso comune d'ambito medico. È però un passo particolarmente interessante perché l'espressione completa è τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαθιστῶσι ed il contesto è escatologico. Lo stesso tipo di contesto caratterizza la terza ricorrenza del verbo in *Oratio ad Graecos* 6, 4, 5 (p. 16) dove appare accompagnato da πρὸς τὸ ἀρχαῖον. L'idea di fondo è che la resurrezione ristabilirà la sostanza corporea nella condizione in cui era prima della morte. È questo un uso molto simile a quello nisseno: il τὸ ἀρχαῖον è l'espressione più comune che accompagna l'ἀποκατάστασις nelle opere di Gregorio⁷⁴.

Teofilo, nel II libro dell'*Ad Autolyicum*, commenta il racconto della Creazione della Genesi. Giunto al capitolo 17, nel sesto giorno, a proposito della creazione degli animali dice che quando l'uomo

⁷³ Per esempio in *Es* 14, 26, per riferirsi alle acque del Mar Rosso che travolgono gli Egiziani.

⁷⁴ Ad esempio: *In Ecclesiasten Homiliae*, GNO V, 296, 3 - 18; *De Anima et Resurrectione*, PG 46, 148A insieme con 156B; *De Hominis Opificio*, PG 44, 188BD.

sarà tornato alle vie più convenienti per la sua natura ed abbandonerà le vie del male, allora anche gli animali saranno posti ancora nello stato di mansuetudine originario (II, 17, 23; Marcovich, PTS 43-44, p. 64). Interessantissimo è poi il secondo passo, nel libro III, cap. 9, dell'*Ad Autolyicum*, perché si riferisce alla liberazione dopo le traversie dell'esodo nel deserto e del soggiorno in Egitto (III, 9, 31; Marcovich, PTS 43-44, p. 110). A. Méhat afferma che il termine in questo brano fa riferimento ad un'installazione definitiva piuttosto che ad una restaurazione⁷⁵.

Nel *Dialogus cum Tryphone* appare il sostantivo (134, 4, 2; Marcovich, PTS 47, p. 302). Il contesto è soteriologico: al contrario di Noè che diede in schiavitù la discendenza di Cam ai suoi due altri figli (*Gen* 9, 25), Cristo ha liberato tutti, schiavi e liberi, riscattandoli con il suo sangue ed il mistero della Croce. Risalta l'idea di condizione nuova su quella di restaurazione. «È la prima volta, a nostra conoscenza, che, nelle opere di scrittori cristiani, si incontra l'uso di questo termine, in un significato speciale e nuovo rispetto a quelli adoperati precedentemente»⁷⁶. Si tratta di una «nozione genuinamente cristiana».

Ireneo offre, invece, un materiale più abbondante e proprio il suo influsso su Gregorio dovrebbe essere rivalutato. Limitandosi alla parte conservata in greco dell'*Adversus Haereses*, nel libro III, il verbo fa riferimento alla restaurazione o restituzione della legge di Mosè al popolo, operata da Esdra, dopo la corruzione nel tempo della prigionia (III, 24, 1; Harvey II, p. 114). In II, 49, 3 (Harvey I, p. 375), il verbo ha invece un senso medico-curativo. In molti altri passi fa poi la sua comparsa anche il sostantivo, particolarmente nella descrizione delle credenze gnostiche. In questo contesto appare anche il senso astronomico. È da questo *humus* gnostico che sorge la concezione dell'apocatastasi come ristabilimento in uno stato originale e perfetto, che riprenderà Origene. Ireneo, invece,

⁷⁵ A. MÉHAT, "Apocatastase" Origène, *Clément d'Alexandrie, Act. 3, 21*, VigChr 10 (1956) 201.

⁷⁶ O. SINISCALCO, *Ἀποκατάστασις...*, p. 388.

non subisce alcuna influenza di questo tipo, per la sua posizione polemica nei confronti della gnosi stessa⁷⁷.

Altri passi hanno un contesto cristologico (frg. 15, 27-33; SC 153, pp. 220-222): si tratta dell'obbedienza di Cristo nella sua passione che ci restituisce all'amicizia con Dio. Passo chiave è poi quello in cui si commenta la parabola dei vignaioli (frg. 19, 9-16; SC 100, p. 912): il salario unico di tutti i lavoranti è Cristo, che verrà nella parousia.

In un ultimo testo, il riferimento è, come in Taziano, alla resurrezione della carne (frg. 5, 1-14; SC 153, pp. 44-46). In sintesi, esiste un significato proprio cristiano del verbo e del sostantivo, che si va formando a poco a poco e che influisce direttamente su Gregorio⁷⁸.

VI. La condanna

Una volta presa coscienza dell'ampiezza della questione, resta da spiegare come è possibile che un uomo non si salvi, se tutta la natura umana è destinata alla comunione con la Trinità. La risposta può venire dal seguente testo nisseno, nel commento al *Sal* 58 (59):

«Da queste cose apprendiamo che non ci sarà la distruzione degli uomini, affinché l'opera di Dio non venga resa vana essendo ridotta al nulla; invece al loro posto sarà distrutto il peccato e sarà ridotto a ciò che non è. Dice, infatti: *Il peccato della loro bocca e il discorso delle loro labbra* —superbia ed esecrazione e menzogna— *non sopravvivranno all'ira della fine*⁷⁹. E quando ormai queste cose saranno scomparse, *sapranno dice che Dio è il Signore di Giacobbe e dei confini della terra*⁸⁰. Infatti, non rimanendo malvagità in nessun luogo, il Signore sarà sovrano assoluto di ogni confine, quando il peccato, che ora regna sui più, sarà tolto di mezzo. Poi riprende di nuovo il discorso su quelli che *ritornano a sera*⁸¹, affamati come cani e girano per la città. Penso che

⁷⁷ Cfr. *ibidem*, p. 391.

⁷⁸ Si tenga presente che, secondo J. Daniélou, l'attenzione al tempo ed alla storia manifestata da Gregorio ed Ireneo rappresenta una tradizione asiatica propria (J. DANIELOU, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, p. vii).

⁷⁹ Cfr. *Sal* 59, 13-14.

⁸⁰ *Sal* 59, 14.

⁸¹ *Sal* 59, 15, che riprende il versetto 7.

con la ripetizione dell'espressione rivela che gli uomini anche dopo questa vita saranno nell'una e nell'altra condizione, cioè nello stesso bene e male nei quali ora si trovano. Infatti colui che ora nell'empietà s'aggira intorno e non vive nella città né conserva il carattere umano della propria vita, ma fattosi bestia volontariamente e divenuto cane, costui, anche allora, gettato fuori dalla città superna, sarà punito con la fame dei beni. Il vincitore degli avversari, invece, avanzando *di inizio in inizio* — come dice il salmista in un altro passo (*Sal* 83, 7) — e passando di vittoria in vittoria, dice: *Ma io canterò la tua potenza, al mattino esalterò la tua grazia [perché sei stato mia difesa, mio rifugio (Sal 59, 17), lode che ti corrisponde nei secoli dei secoli, Amen]*»⁸².

Il brano è particolarmente rilevante perché si riferisce inequivocabilmente alla vittoria finale di Cristo, alla *parousia*, e non all'escatologia intermedia: il *non distruggere* contenuto nell'iscrizione stessa è spiegato dicendo che Dio non annichilerà il peccatore nell'ultimo giorno. La città celeste è intesa come l'autentica umanità, per cui il rifiuto dell'immagine divina è letto come disumanizzazione. È notevole la contrapposizione che si può scorgere tra i due *movimenti* nella vita successiva alla vittoria finale: coloro che hanno scelto di essere come cani continueranno a girare *in tondo* attanagliati dalla fame dei beni, mentre colui che avrà saputo vincere le tentazioni avanzerà *linearmente*, immergendosi sempre più nell'oceano infinito dell'intimità divina. L'espressione *di inizio in inizio* corrisponde, infatti, alla più felice formulazione dell'ἐπέκτασις nissena, dinamismo *eterno* che succederà alla vittoria finale, quando il peccato sarà ormai scomparso⁸³. Il movimento *ciclico* del dannato è dunque riferito a quella condizione che seguirà alla vittoria finale, quando il male sarà già eliminato.

L'uomo, alla fine della vita mortale, avrà esaurito la possibilità di definire la propria volontà, uscirà dal tempo e dal movimento sto-

⁸² In *Inscriptiones Psalmorum*, GNO V, 174, 22 - 175, 25. L'ultima frase, contenuta tra parentesi, è omessa da cinque dei sette codici citati da McDonough in GNO.

⁸³ Cfr. In *Canticum Cantorum*, GNO VI, 247, 12-14. A proposito dell'ἐπέκτασις, vedasi J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, pp. 291-307 e L.F. MATEO-SECO, *Progresso o immutabilità nella visione beatifica? Appunti dalla storia della teologia*, in M. HAUKE - M. PAGANO (ed.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, pp. 119-140.

rico, per entrare nell'eternità. Se avrà compiuto il bene sarà nel bene, cioè nel *vero movimento* di penetrazione lineare nel mistero infinito di Dio; se avrà fatto il male, rimarrà nel male, e quindi nel *falso movimento* del circolo senza fine, accompagnato dalla «fame dei beni». La connessione ontologica tra “energia”, cioè l'attività, e natura, una volta che la natura è realizzata nella sua dimensione temporale, si manifesta in tutta la sua forza: ciascuno sarà quello che avrà compiuto, ciascuno sarà come avrà agito. Per questo, se l'uomo avrà imitato Cristo, attraverso le azioni di Cristo, attraverso l'imitazione della sua attività umana, delle sue virtù e dei suoi sentimenti, potrà partecipare alla vita divina. Ma se l'uomo avrà scelto di vivere come una bestia, sarà in eterno quello che ha scelto, perché non potrà essere uomo chi ha rifiutato definitivamente Colui che dell'Uomo è il modello, Colui che rivela l'uomo all'uomo⁸⁴. Proprio il contesto del brano autorizza a parlare di eternità della condanna⁸⁵, per la specularità del destino riservato a coloro che non si convertono rispetto a coloro che hanno accesso all'ἐπέκτασις.

La stessa specularità è presente in altre opere di Gregorio, come nell'*In Canticum Canticorum*, dove il Nisseno oppone la divinizzazione alla sorte riservata a coloro che si rivolgono agli idoli: da uomini essi diventano pietre⁸⁶, perché solo nel battesimo si ha accesso all'autentica umanità.

Questa conclusione è confermata anche dai termini che Gregorio utilizza per descrivere lo stato dei dannati, come il δαιωνίζουσα

⁸⁴ È questo il punto che non viene sufficientemente messo in evidenza dai sostenitori della salvezza universale in Gregorio. Ad esempio, C. Tsirpanlis, che pure fa opportunamente notare l'aspetto positivo dell'escatologia nissena, che passa attraverso l'*imitatio Christi*, critica con forza l'interpretazione di J. Daniélou, accusandolo di incoerenza: questi si contraddirebbe perché direbbe che per il Nisseno tutti gli uomini saranno salvati e nello stesso tempo afferma che esisterà la condanna eterna. Ma non si fa alcun cenno alle affermazioni di Gregorio nell'*In Inscriptiones Psalmorum*, né a quanto Daniélou scrisse nel 1970 (cfr. C. TSIRPANLIS, *The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa*, StPatr 17 [1982] 1139-1140).

⁸⁵ Lo stesso R.E. Heine afferma che il brano contraddice l'ἀποκατάστασις come è generalmente intesa (cfr. R.E. HEINE, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Oxford 1995, p. 62).

⁸⁶ Cfr. *In Canticum Canticorum*, GNO VI, 147, 11-14.

riferito alla pena del fuoco⁸⁷, verbo che usato intransitivamente può significare solo l'estensione che, attraverso ed oltre ogni tempo, raggiunge la dimensione eterna, e l' ἄληκτον ὄδυρμόν cioè il lamento *senza fine*⁸⁸. Quest'ultimo aggettivo è particolarmente rilevante, poiché ἄληκτος è considerato da Gregorio equivalente a αἰδίος e ad ἀτέλεστον, che non possono indicare null'altro che la più assoluta eternità⁸⁹.

VII. Il malinteso

La posizione di quei commentatori contemporanei che negano la possibilità di condanna può essere indotta da un malinteso: l'identificazione della scomparsa della morte con la beatitudine eterna. Si identificano la *salvezza universale* e la *resurrezione universale*. Non si può non essere d'accordo con M. Ludlow nell'affermare che la morte è destinata a scomparire. Ma non si può assolutamente sostenere che ogni essere umano, alla fine dei tempi, parteciperà necessariamente all'intimità divina, perché si farebbe violenza al pensiero di Gregorio, che in nessun passo afferma qualcosa di simile. Per lui la vittoria finale di Dio significa semplicemente la distruzione del potere della morte e del peccato, cioè la *resurrezione universale*⁹⁰. Ma chi ha scelto di stare senza Dio, cioè di non essere uomo, rimarrà in tale condizione per sempre, e questo non è un male, perché una doppia negazione costituisce, difatti, una affermazione: il malvagio che dice di no a Dio non fa altro che confessare la

⁸⁷ Cfr. *De Beneficentia*, GNO IX, 100, 5.

⁸⁸ Cfr. *Adversus Eos Qui Castigationes Aegre Ferunt*, GNO X/2, 328, 16. Potrebbe trattarsi di un riferimento al terzo libro dei Maccabei (3, 4).

⁸⁹ Cfr. *De Beatitudinibus*, GNO VII/2, 138, 17-22. Vedasi anche *De Deitate adversus Euagrium*, GNO IX, 341, 3-4. Per αἰδίος vedasi P. ZEMP, *Die Grundlagen Heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München 1970, pp. 13-21.

⁹⁰ A. Ojell scrive molto opportunamente: «La salvación, en el pensamiento de Gregorio, es, a la vez, universal y personal» (A. OJELL, *El «telos» escatológico de la vida cristiana. La vida en Cristo según San Gregorio de Nisa*, in C. IZQUIERDO et al. (eds), *Escatología y vida cristiana...*, p. 372).

Bontà di Dio stesso. L'inferno di per sé non può essere considerato un male⁹¹.

Quindi, ἡ ἀποκατάστασις nissena, forse (τάχα) — per usare la stessa espressione di Gregorio (cfr. *De Vita Moysis*, II, 82, 2; SC 1, p. 155) — non porta necessariamente alla salvezza universale; piuttosto essa sembra conseguenza dell'affermazione che l'Uomo è stato creato da Dio per sé, ad immagine sua, ad immagine della SS. Trinità⁹². J. Daniélou afferma: «L'apocatastasi si riferisce essenzialmente in Gregorio alla restaurazione della natura umana nel suo stato originale, che è il suo stato reale, "naturale", quello che Dio ha voluto per essa e del quale essa è stata privata in conseguenza del peccato»⁹³. Per ciò J. Daniélou ritiene che sia solo un sinonimo di resurrezione, resurrezione intesa come restaurazione dell'uomo nel suo stato originario⁹⁴.

⁹¹ Questa osservazione può anche gettare luce sull'intricata questione della salvezza del demonio, che non interessa direttamente il valore della storia, in quanto gli angeli, pur non essendo eterni, perché hanno avuto un inizio, non hanno una storia, come l'uomo. Particolarmente interessanti sono, a questo proposito, le affermazioni di Gregorio nel *De Tridui inter Mortem et Resurrectionem Domini Nostri Iesu Christi Spatio*, datato tra il 386 ed il 394: spiega che nel terzo giorno passato da Cristo nel sepolcro viene abolita (καταργεῖται) anche la morte e con essa scompaiono (συναφανίζονται) anche coloro che di essa sono ministri (GNO IX, 285, 21-23). Lo stesso si ripete in *In Sanctum et Salutare Pascha*, GNO IX, 311, 8-20, che del *De Tridui inter Mortem et Resurrectionem Domini Nostri Iesu Christi Spatio* dovrebbe essere l'epilogo (cfr. H.R. DROBNER, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982, pp. 168-170 e 190-198). Sembra una dottrina molto distinta da quella espressa, in *De Anima et Resurrectione*, PG 46, 69C-72B, in una fase iniziale del pensiero del Nisseno, ad ulteriore conferma dell'importanza dello studio diacronico dell'opera gregoriana. D'altra parte la *sottomissione* dei demoni è un dato evangelico essenziale, che differisce essenzialmente dalla *conversione* dei demoni stessi.

⁹² Afferma L.F. Mateo-Seco: «Pienso que lo más personal de la apocatástasis nissena radica precisamente en esto: no en la cuestión de si al final todos los hombres se salvarán o no, sino en la perfección con que el hombre es devuelto — es restaurado — al proyecto original, a la primera gracia, a la primera creación, a la inmortalidad» (L.F. MATEO-SECO, *La vida de Cristo en la «Oratio catechetica magna»*, in J.R. VILLAR (ed.), *Communio et sacramentum*, Pamplona 2003, p. 200).

⁹³ «L'apocatastase se réfère essentiellement chez Grégoire à la restauration de la nature humaine dans son état originel, qui est son état réel, "naturel", celui que Dieu a voulu pour elle et dont elle a été privée en conséquence du péché» (J. DANIELOU, *L'être et le temps...*, p. 225).

⁹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 224.

L'individuo isolato ed autonomo della modernità non appartiene, quindi, al progetto di Dio. Più radicalmente non è *uomo*. Al contrario saremo completamente e definitivamente uomini solo nell'*eschaton*, cioè nell'*Eschatos* cristico. Per questo, l'*ἀποκατάστασις* ha una dimensione sacramentale nel tempo, che è un anticipo dell'eschatologia, e attraverso la quale siamo resi ogni giorno più uomini.

Questa dimensione è chiaramente presente nell'*Oratio Catechetica Magna*. È merito di A.A. Mosshammer l'aver posto in risalto l'importanza di quest'opera della maturità di Gregorio per la questione in esame. Infatti, nell'*Oratio Catechetica Magna*, il Nisseno esplicita il senso dell'*ἀποκατάστασις*: egli parla di due tipi di *ἀποκατάστασις* ο, secondo le stesse parole di A.A. Mosshammer, di «due aspetti dell'*ἀποκατάστασις* realizzata dall'opera di Cristo»⁹⁵: infatti, dopo aver parlato ancora una volta della *ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις*⁹⁶, nel senso già citato di restaurazione dell'immagine originaria, Gregorio ne esplicita il senso sacramentale⁹⁷. Egli afferma chiaramente che la resurrezione attende tutti gli uomini, ma anche che lo stato che corrisponde ai risorti sarà diverso a seconda di come avranno vissuto. Se avranno scelto di partecipare ai sacramenti, nel battesimo e nella vita della grazia, allora accederanno alla vita beata⁹⁸. Si dà allora una *ἀποκατάστασις* che «è garantita attraverso i sacramenti al singolo cristiano e che costituisce il processo attraverso il quale l'*ἀποκατάστασις* universale è raggiunta»⁹⁹.

Così l'*ἀποκατάστασις* dell'ottavo giorno non è più qualcosa che avviene come un evento isolato in quel momento indivisibile alla

⁹⁵ «Two aspects of the *ἀποκατάστασις* accomplished through the work of Christ» (A.A. MOSSHAMMER, *Historical time...*, p. 88).

⁹⁶ Cfr. *Oratio Catechetica Magna*, 26, 73-74; Srawley, p. 100.

⁹⁷ Il termine riappare in *ibidem*, 35, 121; Srawley, p. 138.

⁹⁸ *Ibidem*, 35, 78-141; Srawley, pp. 135-139 *passim*.

⁹⁹ «...is granted through the sacraments to the individual Christian and which constitutes the process by which the universal *ἀποκατάστασις* is achieved» (A.A. MOSSHAMMER, *Historical time...*, p. 88). Per la connessione tra la morte di Cristo, il battesimo e l'Eucaristia nella *Oratio Catechetica Magna*, vedasi L.F. MATEO-SECO, *La teología de la muerte en la 'Oratio catechetica magna' de San Gregorio de Nisa*, ScrTh 1 (1969) 468-471.

frontiera del tempo. È piuttosto la somma di tutte le ἀποκατάστασις individuali che avvengono nel tempo»¹⁰⁰.

VIII. Conclusione

In sintesi, se si considera l'insieme del pensiero di Gregorio e lo si analizza anche diacronicamente, alla lettura dell'escatologia nissena proposta da M. Ludlow se ne può affiancare un'altra, di segno distinto, che contempra la possibilità della condanna eterna e rifletta maggiormente la complessità dei testi. La lettura qui proposta non vuole suggerire che Gregorio neghi che ogni uomo si possa salvare, ma solo che egli non esclude la possibilità che qualcuno si condanni. Sarebbe, infatti, ingiusto anteporre la *deduzione* della salvezza universale all'*affermazione esplicita* della condanna eterna. Tanto più quando l'interpretazione della tradizione, che riconosce nel pensiero nisseno un contributo dogmatico fondamentale alla formulazione della dottrina del purgatorio, risolve ogni ambiguità interpretativa.

L'escatologia nissena deve essere analizzata dal punto di vista della teologia dell'immagine e della collocazione della natura umana, nella sua dimensione essenziale storica e sociale, all'interno dello schema dell'*exitus-reditus*, dove l'origine ed il termine coincidono e si identificano con la Trinità.

La possibilità della condanna è così conseguenza del rifiuto da parte dell'uomo del proprio modello, cioè dal rifiuto di Cristo, con il quale è chiamato ad identificarsi attraverso la μίμησις mistico-sacramentale. La condanna è dunque intesa come disumanizzazione ed esclusione dalla partecipazione all'intimità divina, cioè quella *fame dei beni*, che consiste proprio nell'esclusione dalla partecipazione ma non dalla conoscenza della vittoria finale di Cristo e della sottomissione di ogni cosa a Lui.

¹⁰⁰ «The ἀποκατάστασις of the eighth day is no longer something which occurs as an isolated event in that indivisible moment at the boundary of time. It is rather the sum of all the individual ἀποκαταστάσεις that occur within time» (A.A. MOSSHAMMER, *Historical time...*, p. 88).

I fraintendimenti nella lettura dell'escatologia nissena sembrano, quindi, dettati da un moderno retaggio ermeneutico di tipo origenista e da una comprensione forse non pienamente sufficiente della profondità ontologica della gnoseologia di Gregorio. Bisogna inoltre tener conto dell'equivoca identificazione tra resurrezione finale e salvezza universale.

Invece solo partendo dallo schema dell'*exitus-reditus*, che colloca l'uomo con la sua vita storica e la sua libertà tra la creazione originaria ad immagine della Trinità ed il ritorno definitivo in Cristo alla stessa intimità trinitaria, sembra possibile risolvere gli apparenti conflitti interni del pensiero nisseno ed apprezzarne appieno la profondità *teologica*, in senso greco ed in senso moderno.

In questa prospettiva, l'*ἀποκατάστασις* appare come la conseguenza ultima della teologia della natura universale e dell'*ἐνέργεια* in Gregorio. Per ciò J. Daniélou può affermare che «la resurrezione non è nient'altro che la restaurazione dello stato primitivo, nel senso che essa è il compimento del disegno originale di Dio»¹⁰¹. Questo progetto divino prevede la salvezza di tutti gli uomini e di tutto il creato e Gregorio manifesta nella sua teologia l'ardente speranza che questa salvezza si compia. E la natura universale ha un ruolo fondamentale, proprio perché attraverso di essa si propaga la potenza della resurrezione ad ogni uomo¹⁰², aprendo a tutti la porta del Cielo; ma è la libertà di ciascuno che si deve mettere in gioco, nella vita di tutti i giorni, nell'attività realizzata secondo il modello, cioè secondo la volontà del Padre in comunione con lo Spirito Santo.

Così il presente lavoro aspira anche a riportare in primo piano lo studio dell'escatologia di Gregorio — aspetto non pienamente considerato nel progetto di S. Coakley — perché solo in questa prospettiva si può cogliere appieno la profondità del rapporto tra l'uomo e la Trinità, tra l'uomo che è creato ad immagine della Trinità

¹⁰¹ «La résurrection n'est rien d'autre que la restauration de l'état primitif, au sens où elle est l'accomplissement du dessein originel de Dieu» (J. DANIELOU, *L'être et le temps...*, p. 205).

¹⁰² In questo senso si chiarisce e attenua l'affermazione di J. Zachhuber che il concetto di natura universale non ha ruolo alcuno nella soteriologia nissena.

per tornare, attraverso la storia nella quale Cristo si incarna, alla Trinità stessa¹⁰³.

Abstract

Il tema dell'apocatastasi in Gregorio di Nissa è affrontato dal punto di vista della teologia dell'immagine e dello schema dell'*exitus-reditus*, trinitariamente inteso, vero asse portante del suo pensiero. Se non ci si limita ad un'analisi puramente sincronica, ma si tiene presente diacronicamente la totalità dei testi nisseni, si scopre che Gregorio non parla di salvezza universale, ma solo di resurrezione universale. La possibilità della condanna eterna è, infatti, richiesta dalla dimensione essenzialmente cristocentrica della sua escatologia, nella quale il rifiuto di Cristo, immagine perfetta, implica la disumanizzazione e l'esclusione dalla partecipazione (non dalla conoscenza) dell'intimità trinitaria, vero *eschaton* dell'uomo.

Gregory of Nyssa's *apokatastasis* is examined from the viewpoint of his image-theology and of the *exitus-reditus* scheme, where the Trinity is the origin and the term of man. If the analysis does not stop at a synchronic moment, but extends itself diachronically to the whole of Gregory's works, it becomes clear that there is no idea of universal salvation, but only of universal resurrection. The possibility of an eternal condemnation is required by the Christological dimension of his eschatology: the refusal of Christ, the perfect Image, implies the dehumanization and the exclusion from the participation (but not from the knowledge) of the Trinitarian inner life.

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

¹⁰³ Scrive M. Azkoul: «At the center of God's Plan of salvation is the God-Man and the Church, His Body, the new humanity, the *pleroma*. Understanding this, is to comprehend the divine Plan or Economy (Incarnation). Knowing this, is to grasp St Gregory's conception of history as the vehicle of salvation; and grasping this, is finally to recognize that the *apokatastasis* of St Gregory cannot mean universal salvation» (M. AZKOUL, *St. Gregory of Nyssa and the Tradition of the Fathers*, Lewiston 1995, p. 148).

CREACIÓN Y ALIANZA EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA: SÍNTESIS DE LAS PRINCIPALES CLAVES DE LECTURA

Santiago SANZ SÁNCHEZ

Sommario: *I. Introducción - II. Breve exposición del origen y desarrollo de la cuestión:* 1. La creación a la luz de la historia de la salvación y de la alianza. 2. La consistencia e independencia de la noción bíblica de creación. 3. Situación actual. - *III. Principales claves de lectura:* 1. Clave antropológica. 2. Clave cosmológica. 3. Clave cristológica. 4. Clave escatológica. 5. Clave ontológica. - *IV. Consideraciones finales.*

I. Introducción

Como es sabido, la puesta en relación de las categorías de creación y alianza es una cuestión que ha ocupado la teología en tiempos relativamente recientes, a partir de la mitad del siglo XX, llegando a constituir uno de sus temas característicos. Ciertamente, no se trata de una cuestión absolutamente nueva, en la medida en que con ella se quiere aludir a un tema perenne de la teología, como es el de la relación entre creación y salvación, y también entre lo natural y lo sobrenatural. La novedad estriba en que ahora se ha querido plantear desde un punto de vista más profundamente radicado en la Sagrada Escritura, partiendo de unos conceptos genuinamente bíblicos.

En la literatura teológica de las últimas décadas —nos referimos sobre todo a los manuales y voces de diccionarios correspondientes— es fácil encontrar alusiones, con frecuencia breves, a esta cues-

ción. Sin embargo, no se encuentran obras que hagan una síntesis de las principales motivaciones teológicas que han guiado la comprensión de este tema en los autores que lo han desarrollado con mayor amplitud¹. Tal síntesis se hace más necesaria en la medida en que todavía sigue habiendo una alternativa fundamental que, a nuestro juicio, permanece irresuelta: ¿se ha de comprender la creación íntegramente a la luz de la alianza, o bien se ha de mantener una cierta independencia de la creación, tanto a nivel bíblico como teológico-dogmático? Lejos de considerar que se trata solamente de un problema exegético, nos parece que en la elucidación de esta alternativa hay presupuestos e implicaciones teológicas (y también filosóficas) centrales, como demuestra la historia reciente de los tratados de la creación y del hombre.

En estas páginas proponemos, como punto de partida para posteriores reflexiones, una síntesis de las principales claves de lectura de la relación entre creación y alianza adoptadas en la reflexión teológica contemporánea, tratando de mostrar que la armonización de las exigencias que cada una presenta recibe una ayuda fecunda de la perspectiva metafísica, que es también necesaria en el discurso teológico, y que —después de algunas décadas de un cierto distanciamiento— ha recibido un decisivo impulso en la encíclica *Fides et ratio*². Previamente, haremos un breve repaso del surgimiento y desarrollo de la cuestión en la reflexión bíblica y dogmática del siglo XX.

¹ Nos hemos ocupado de esto en nuestro libro *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, EDUSC, Roma 2003. En este artículo recogemos una síntesis de la parte propositiva de esa investigación, que se contiene en el capítulo quinto y último.

² JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 14.9.1998 [AAS 91 (1999), pp. 5-88] (en adelante FR; por lo general, las abreviaturas utilizadas en este trabajo siguen las de S.M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Walter de Gruyter, Berlín-New York 1992). La llamada a una recuperación de la metafísica no sólo en la filosofía, sino también en la teología, ha de considerarse como una de las enseñanzas centrales de este documento pontificio; cfr. especialmente FR, nn. 61.82.83.97.

II. Breve exposición del origen y desarrollo de la cuestión³

1. *La creación a la luz de la historia de la salvación y de la alianza*

El acercamiento de las nociones de creación y alianza tiene su origen, como es comúnmente aceptado, en un doble contexto: los estudios bíblicos del exegeta luterano alemán Gerhard von Rad (1901-1971) y la reflexión dogmática del teólogo calvinista suizo Karl Barth (1886-1968).

En 1936 von Rad publicó un artículo —que con el correr de los años ha conocido una enorme difusión e influencia— en el que se preguntaba por el origen y significado de la fe veterotestamentaria en la creación. Partiendo del principio de que la fe de Israel era esencialmente una fe histórico-salvífica, von Rad concluye que la fe del pueblo elegido en Dios creador se desarrolla y adquiere significado sólo en relación con el Dios salvador que ha conocido en la historia. «Nuestra tesis principal es que la fe en la creación no tuvo independencia y vida propia dentro de la genuina fe yahvista. La hemos encontrado por regla general en referencia, más aún, en dependencia, de la esfera soteriológica de la fe»⁴. Con palabras que han sido repetidamente citadas posteriormente, el Antiguo Testamento se caracteriza por un «modo soteriológico de entender la obra de la creación» (*soteriologisches Verständnis des Schöpfungswerkes*)⁵.

Pocos años más tarde, en 1945, Barth publicó —dentro de su vasto proyecto de una *Dogmática eclesial*, que como se sabe quedó

³ Cfr. CH. LINK, *Die Welt als Gleichnis. Die Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, Kaiser, München 1976, pp. 96-101; E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 600-611; PH. DE ROBERT, *Perception de la nature et confession du Créateur selon la Bible hébraïque*, en ETR 65 (1990/1), pp. 49-52; J. MORALES, *El retorno de la creación en la teología bíblica*, en G. ARANDA - C. BASEVI - J. CHAPA, (dirs.), *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en honor de José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 175-181.

⁴ G. VON RAD, *El problema teológico de la fe en la Creación en el Antiguo Testamento* (1936), en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 138. Cfr. ÍDEM, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 184-217.

⁵ G. VON RAD, *El problema teológico de la fe en la Creación en el Antiguo Testamento*, cit., p. 135.

inacabado— el volumen correspondiente a la doctrina de la creación, cuya estructura esencial venía dada por este doble principio: «la creación como fundamento externo de la alianza»; «la alianza como fundamento interno de la creación» (*die Schöpfung als äußerer Grund des Bundes; der Bund als innerer Grund der Schöpfung*)⁶. Esta ya célebre fórmula bipolar sitúa desde el inicio la doctrina de la creación dentro de la perspectiva de la fe, con una clara y expresa intención de alejarse de la búsqueda de cualquier comparación o fundamento en las ciencias o en la filosofía. La creación no ha sido revelada en la Biblia como un concepto neutro, sino como el comienzo de la historia de la alianza, como preparación para la gracia. Concebir la creación en la perspectiva de la fe, y por tanto como dirigida hacia la alianza, supone considerar que la creación es ya un evento cristiano. De este modo, se interpreta la creación desde Cristo, ofreciendo así una protología cristológica, basada en que Cristo es tanto el origen como el fin de la creación, como se desprende de la revelación bíblica. Así, la fe en la creación es ante todo fe en la salvación.

En el fondo de estos planteamientos late la idea de que el pueblo de Israel (y también el cristiano) no afronta la cuestión de Dios desde la metafísica, sino que es la historia y el encuentro en ella con el Dios vivo lo que determina su modo de pensar y su fe. Esto es congruente con la teología dialéctica sostenida por Barth: no hay una reflexión que haya llevado hacia Dios a partir del mundo o del hombre, sino una irrupción de Dios mismo en la vida, que sólo puede ser aceptada en la fe. El pueblo israelita y el cristiano experimentan no al Dios de los filósofos, sino al Dios de la historia.

Tanto la comprensión soteriológica de la creación de von Rad como la fórmula de Barth sobre creación y alianza conocieron en seguida una amplia difusión y aceptación en los estudios bíblicos y la reflexión dogmática. Concretamente, sirvieron como punto de

⁶ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik III/1: Die Lehre von der Schöpfung*, Evangelischer Verlag, Zürich 1945; respectivamente, pp. 103-258 y 258-377. Para una síntesis, puede verse H.U. VON BALTHASAR, *La teología di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 138-142; y H.E. MERTENS, *Karl Barth's Teaching on Creation*, en *LouvSt* 10 (1985), pp. 341-353.

apoyo para el proceso de renovación del tratado teológico de la creación que comenzó a verificarse a partir de mediados del siglo XX⁷. Frente a una manualística neoescolástica que tendía a centrarse en los aspectos filosóficos del dogma de la creación y a presentarlos de un modo desconectado de su primaria dimensión de misterio de la fe cristiana, se generalizó un movimiento de recuperación teológica de la creación, que se proponía concebir ésta como el inicio de la historia de la salvación, como presupuesto de la alianza, y por tanto como creación en Cristo⁸.

En esta línea, un hito importante fue la sugerencia de Rahner de considerar la doctrina de la creación como momento formal de la antropología teológica⁹. A partir de ahí, se fue consolidando la opción por una nueva configuración de la materia, que reunía los antiguos tratados de la creación y la gracia bajo el único nombre de antropología teológica, en busca de una visión teológica unitaria del misterio del hombre. Posteriormente, ante un cierto riesgo de antropocentrismo, se llegó a comprender que la ansiada visión unitaria del designio de Dios para el hombre sólo podía conseguirse mediante una más decidida asunción del cristocentrismo. Esta ha sido la línea predominante en la teología italiana de las últimas déca-

⁷ Cfr. M. FLICK, *La struttura del trattato "De Deo Creante et Elevante"*, en Gr. 60 (1955), pp. 284-290; G. COLOMBO, *La teologia della creazione nel XX secolo*, en R. VAN DER GUCHT - H. VORGLIMER, (eds.), *Bilancio della Teologia del XX secolo*, vol. 3, Città Nuova, Roma 1972, pp. 44-66; C. THEOBALD, *La théologie de la création en question, un état des lieux*, en *L'avenir de la création*, en RSR 81/4 (1993), pp. 613-641; F.G. BRAMBILLA, *Teologie della creazione*, en ScC 122 (1994), pp. 615-659.

⁸ M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1959 [*Los comienzos de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1965]; W. KERN - F. MUSSNER - G. MUSCHALEK, *Die Schöpfung als bleibender Ursprung des Heils* en J. FEINER - M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, vol. II, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, pp. 440-558 [*La creación como origen permanente de la salvación*, en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación* (=MS), vol. II/1, Cristiandad, Madrid 1969, pp. 489-614]; J. RATZINGER, *Schöpfung*, en J. HÖFER - K. RAHNER, (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (=LThK), vol. IX, Herder, Freiburg i/B 1964², cols. 460-466; K. RAHNER, *Schöpfungslehre I. Die Schöpfungslehre in der katholischen Theologie*, en *ibidem*, cols. 470-474; P. SCHOONENBERG, *Covenant and Creation*, Sheed and Ward Stagbooks, London 1968.

⁹ Cfr. LThK IX, col. 472.

das, que se ha esforzado por desarrollar una comprensión de lo sobrenatural en clave cristocéntrica. Con base en el primado de la alianza sobre la creación, se ha llegado a proponer el significativo cambio de nombre al tratado *De Deo creante et elevante* (o bien *De homine creato et elevato*), pasando a llamarlo *De Deo elevante ideoque creante* (o, en versión antropológica, *De homine elevato ideoque creato*)¹⁰.

2. La consistencia e independencia de la noción bíblica de creación

Tras un período de pacífica aceptación de las tesis de von Rad y Barth sobre la creación, a partir de los años 70 comenzaron a alzarse una serie de voces críticas, tanto en ámbito bíblico como dogmático. En el primero, destaca el exegeta alemán Claus Westermann (1911-2000), que frente a la subordinación de la creación a la historia de la salvación (elección, alianza) reivindicó la independencia de la noción veterotestamentaria de creación. Westermann ha hecho notar que la idea del origen de las cosas a partir de Dios no es exclusiva de Israel, sino que es compartida con su mundo circundante, como muestra el análisis de los mitos y de los relatos de los orígenes de los pueblos vecinos. Que el mundo y el hombre han sido creados por un Ser divino constituía un presupuesto de su pensamiento, una verdad adquirida no sujeta a discusión. Así, el reconocimiento de Dios como creador no depende de la alianza o de la fe en un Dios salvador, sino que precede a estas ideas. La reivindicación de la independencia de la creación respecto de la alianza sólo quiere destacar que existe una distinción entre los dos conceptos, y que no cabe

¹⁰ Cfr. G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991. Entre otros importantes precedentes de este manual, deben citarse algunas voces de diccionario que se mostraron pioneras de una nueva concepción: G. BARBAGLIO - G. COLOMBO, *Creación*, en G. BARBAGLIO - S. DIANICH, (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Cristiandad, Madrid 1982, pp. 186-212 [or. *Creazione*, en *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1977, pp. 184-210]; G. COLZANI, *Creación*, en L. PACOMIO - F. ARDUSSO - G. FERRETI, G. GHIHERTI - G. MOIOLI - D. MOSSO - G. PIANA - L. SERENTHÀ (dirs.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, vol. I-II, Sígueme, Salamanca 1985, pp. 711-728 [or. *Creazione*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 1, Marietti, Torino 1977², pp. 601-614].

incluir totalmente el uno en el otro sin trastocar el mensaje mismo de la Biblia. «Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el discurso sobre la actividad creadora de Dios tiene en sí una propia cohesión y un sentido; su origen y su historia es diversa de la que se refiere al tema de la actividad del Redentor»¹¹. En definitiva, según Westermann y otros autores que han seguido esta línea, la idea de creación no sería una consecuencia de la de alianza, sino que más bien ésta se inscribiría en un marco señalado por la creación, el dominio de Dios sobre todos los pueblos, desde el que se explica la especial predilección por Israel¹².

Por otra parte, no siempre se ha prestado la debida atención al hecho de que el mismo von Rad fue consciente de la dificultad de integrar su comprensión soteriológica de la creación con la literatura sapiencial, y trató de subsanarla al final de su vida en *Weisheit in Israel*, donde la creación ocupa un lugar central¹³, pues el punto de partida de la reflexión sapiencial no es la actuación de Dios en la historia, sino su manifestación en el orden de la creación. Tal obra ha sido valorada posteriormente como una retractación respecto de su visión precedente que tendía a subordinar unilateralmente la creación a la salvación¹⁴.

¹¹ C. WESTERMANN, *Schöpfung*, Kreuz, Stuttgart 1971, p. 167. Además de allí, Westermann desarrolla estas ideas en otras importantes e influyentes obras suyas, como *Biblischer Kommentar: Genesis 1-11*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1974; y *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.

¹² Así, por ejemplo, en H.H. SCHMID, *Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil*, "Schöpfungstheologie" als Gesamthorizont biblischer Theologie, en ZThK 70 (1973) pp. 1-19. Entre otras críticas que, desde el terreno bíblico, han señalado algunas insuficiencias del planteamiento de von Rad, cabe citar la de B.W. ANDERSON, *Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith*, en IDEM (ed.), *Creation in the Old Testament*, Fortress Press, Philadelphia-London 1984, pp. 1-24. Por su parte, ha realizado una crítica tanto a von Rad como a Westermann, B.S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Fortress Press, Minneapolis 1986, pp. 31-38; y *Biblical Theology of the Old and New Testament*, Fortress Press, Minneapolis 1993, pp. 102-103, 109-116.

¹³ G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchener, Neukirchen 1970 [*Sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid 1985]; véase especialmente el capítulo titulado *Epifanía de la creación* (pp. 183-221, de la tr. esp.).

¹⁴ Cfr. PH. DE ROBERT, *Perception de la nature et confession du Créateur selon la Bible hébraïque*, cit., pp. 50-51; W. VOGELS, *The God Who Creates is the God Who Saves*, en EeT(O) 22 (1991), pp. 315-317; R.J. CLIFFORD - J.J. COLLINS, (eds.), *Creation in the Bibli-*

En cuanto al ámbito dogmático, la fórmula de Barth sobre creación y alianza comenzó a recibir diversas observaciones críticas por parte de algunos teólogos protestantes. De un lado, Moltmann y Pannenberg han hecho notar que, en la óptica de Barth, la noción de creación quedaría reducida al pasado (sólo en cuanto inicio o preparación de la alianza histórica), mientras que la genuina noción bíblica incluye también la plenitud futura de la nueva creación escatológica¹⁵. De otro lado, dentro de la misma tradición calvinista de Barth, Gisel ha señalado la necesidad de comprender la relación entre creación y alianza según una perspectiva ontológica¹⁶.

3. Situación actual

Por lo que se refiere a la teología católica, como vimos, hubo un movimiento inicial de recepción de las tesis de von Rad y Barth, por cuanto constituían un excelente punto de apoyo para la renovación del tratado de la creación según una perspectiva histórico-salvífica. De ahí que no se haya desarrollado una crítica tan neta como la realizada en ámbito protestante. Se ha tendido a buscar una conciliación entre los aspectos positivos de las posturas de von Rad y Westermann, mientras que la terminología creación-alianza (o mejor, alianza-creación) se ha asentado como un modo más bíblico de aludir a la clásica cuestión de la relación entre naturaleza y gracia, con la ventaja de ofrecer una comprensión unitaria del designio divino en Cristo, evitando el peligro del extrinsecismo subyacente a buena parte de la teología neoescolástica anterior.

cal Traditions, The Catholic Biblical Association of America, Washington 1992, p. 1; R.A. SIMKINS, *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 1994, p. 10; esta importante puntualización se recoge también en E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, cit., p. 602; y en algunos manuales como D. SATTLER - TH. SCHNEIDER, *Schöpfungslehre*, en TH. SCHNEIDER (ed.) *Handbuch der Dogmatik*, vol. I, Patmos, Düsseldorf 1992, p. 154; y L.M. ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Cristiandad, Madrid 2001, p. 32, nota 14.

¹⁵ Cfr. J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, Kaiser, München 1985 [*Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987]; W. PANNENBERG, *Die Schöpfung der Welt*, en *Systematische Theologie*, vol. 2, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, pp. 15-201.

¹⁶ P. GISEL, *La Création*, Labor et Fides, Genève 1980 (1987²).

No obstante, ha habido algunos autores que no han dejado de señalar, al mismo tiempo, los riesgos de una completa absorción de la creación en la historia salvífica, que se resumen en la dificultad de sostener la autonomía de las realidades creadas, así como la posibilidad de llegar a concebir el designio divino como un proceso necesario, en el que la novedad de la gracia quedaría desvanecida, y la irrupción del pecado de los hombres en la historia de la salvación perdería el espesor que le compete¹⁷. Frente a la tendencia a incluir la teología de la creación en la antropología teológica como su primera parte —presente en quienes aceptaban programáticamente la fórmula de Barth— la mayor parte de estos autores prefiere seguir manteniendo un tratado propio de la creación¹⁸.

En este sentido, es indispensable hacer referencia al así llamado “eclipse de la creación”¹⁹, en el que, tras un período inicial de optimismo ante la perspectiva histórico-salvífica, cayó la reflexión teológica, especialmente entre los años 60 y 70 del siglo pasado. Paradójicamente, lo que comenzó siendo una fuente de renovación de la teología de la creación, en cierto modo acabó siendo fuente de olvido de la misma, en favor de una concentración antropológica, que cuajó en los años setenta. Es significativo a este respecto, como ha sido señalado en más de una ocasión, que tanto en la *Introducción al cristianismo* (1968) de Ratzinger como en el *Curso fundamental*

¹⁷ En este sentido, pueden verse los siguientes manuales y monografías: J. AUER, *Curso de Teología Dogmática III: El mundo, creación de Dios*, Herder, Barcelona 1979 [or. *Kleine Katholische Dogmatik. III: Die Welt-Gottes Schöpfung*, Friedrich Pustet, Ratisbona 1975]; L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, UPCM-Università Gregoriana, Madrid-Roma 1983; G. LAFONT, *Dios, el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca 1991 [or. *Dieu, le temps e l'être*, Cerf, Paris 1986]; A. GESCHÉ, *Dios para pensar. II. Dios. El cosmos*, Sígueme, Salamanca 1997 [or. *Dieu pour penser IV. Le cosmos*, Cerf, Paris 1994]; L. SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmatik III: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, MM Verlag, Aachen 1997.

¹⁸ Además de algunos de los anteriores, presentan un tratado propio de la creación A. GANOCZY, *Doctrina de la creación*, Herder, Barcelona 1986 (or. *Schöpfungslehre*, Patmos, Düsseldorf 1983, 1987²); y J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander 1986.

¹⁹ El primero en denunciar la situación con estas palabras —que después han sido utilizadas por otros— fue G. Hendry, profesor en Princeton, en una ponencia pronunciada en abril de 1971 ante la asamblea de la Sociedad Americana de Teología: G. HENDRY, *Eclipse of Creation*, en *ThTo* 28 (1972), pp. 406-425.

sobre la fe (1976) de Rahner, dos obras importantes de esos años²⁰, la creación brilla por su ausencia, todo lo más reducida a la cuestión de la creaturalidad del hombre. La escasa producción de manuales en la década de los setenta es igualmente significativa. Con el pasar de los años tal situación ha cambiado notablemente, gracias a la confluencia de varios factores. Se ha sentido con fuerza la necesidad de una decisiva renovación de la fe en la creación ante la marginación de la que había sido objeto, no sólo en la teología sino también en la catequesis de la Iglesia²¹. No deja de ser significativo que el mismo Ratzinger, ya como Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, llegara a hablar en aquellos años de una «casi total desaparición de la doctrina de la creación en la teología», mencionando, entre otros factores, el hecho de que «el declinar de la metafísica va unido al declinar de la doctrina de la creación»²².

No cabe duda de que estas vicisitudes han enriquecido la reflexión teológica sobre la creación. Al mismo tiempo, no puede dejar de señalarse la diversidad metodológica que actualmente existe en la manualística, entre quienes conciben la teología de la creación como un tratado independiente y quienes optan por incluirla como pri-

²⁰ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968 [*Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1982³]; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg i/B-Basel-Wien 1976 [*Curso Fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979].

²¹ Cfr. C. SCHÖNBORN, *Catechesi della creazione e teoria dell'evoluzione*, en Com(I) 15 (1988), pp. 30-46.

²² J. RATZINGER, *Difficoltà di fronte alla fede oggi in Europa*, en OR, 30.6-1.7.1989, p. 17. Se trata de su discurso de apertura del encuentro con los Presidentes de las Comisiones Doctrinales europeas, celebrado en Laxenburg (Viena) del 2 al 5 de mayo de 1989. En esta línea, cabe destacar también la crítica a la marginación de la doctrina de la creación que hiciera unos años antes en un famoso discurso pronunciado en París y Lyon sobre la crisis de la catequesis (cfr. *Transmission de la foi et sources de la foi*, en *Transmettre la foi aujourd'hui*, Le Centurion, Paris 1983; tr. it.: *Trasmissione della fede e fonti della fede*, Piemme, Casale Monferrato 1985, pp. 27-28); en estas intervenciones se nota una evidente matización del pensamiento de Ratzinger respecto de su anterior *Introducción al cristianismo*, cit., como puede verse también en *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992; es significativo que coincidan con esa época, en el marco de su catequesis sobre el Credo, las enseñanzas de Juan Pablo II sobre el misterio de la creación, desarrolladas en varias audiencias generales consecutivas, desde el 8.1.1986 al 23.4.1986, cuya versión española puede consultarse en *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo (I)*, Palabra, Madrid 1996, pp. 181-218.

mera parte de la antropología²³. Nos parece que esta diversidad refleja que la alternativa entre una comprensión de la creación subordinada o independiente respecto de la alianza y la historia de la salvación sigue vigente en nuestros días, y no ha recibido todavía una solución armónica.

A nuestro juicio, forma parte del núcleo de la problemática la falta de acuerdo entre la perspectiva metafísica —fuertemente presente en la teología de la manualística precedente, si bien con una tendencia al esencialismo— y la renovada comprensión de la perspectiva histórico-salvífica, propia de las últimas décadas²⁴. Así pues, una motivación de fondo de la síntesis que haremos a continuación es la búsqueda —en línea con otros intentos recientes, y siguiendo la sugerencia de *Fides et ratio*²⁵— de un equilibrio entre las diversas perspectivas en juego.

²³ En el ámbito español encontramos en estos años un claro reflejo de la diversidad de opciones metodológicas: mantienen un tratado independiente J. MORALES, *El Misterio de la Creación*, Eunsa, Pamplona 1994; L.M. ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Cristiandad, Madrid 2001; y J.A. SAYÉS, *Teología de la Creación*, Palabra, Madrid 2002; incluyen la creación en la antropología M. PONCE, *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997, y A. MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, BAC, Madrid 2002; un dato significativo es que, al inicio de los cuatro últimos manuales citados, se dedica explícitamente unas breves páginas al debate bíblico sobre creación y alianza.

²⁴ Aunque no podemos detenernos en ello, se ha de mencionar aquí la tesis, nacida en el ámbito de la teología liberal, de la helenización del cristianismo, formulada por Adolf Harnack (1851-1930). Si bien hoy en día ya son pocos los que no critiquen esta tesis, lo cierto es que en su momento tuvo una gran influencia, y contribuyó a crear y alimentar un clima de desconfianza hacia la metafísica dentro de la teología. Subyace aquí una visión negativa del encuentro del cristianismo con la filosofía griega, considerado como una corrupción de la fe. No obstante, como sostienen hoy en día algunos importantes historiadores de la teología —entre los que cabe nombrar a A. Grillmeier y J. Quasten—, se trató más bien de una cristianización del helenismo: cfr. LL. CLAVELL, *Necesidad de la filosofía para la teología en la actualidad*, en «Seminarium» 3 (2000), pp. 513-536; aquí pp. 515-516, donde se cita a C. GEFFRÉ, *Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme*, en *L'être et Dieu*, Cerf, Paris 1986, pp. 23-42.

²⁵ Al sostener que la verdad revelada y la verdad natural no se contraponen, pues la unidad de la verdad es un postulado de la misma razón humana, allí se afirma que «la Revelación da la certeza de esta unidad [de la verdad] mostrando que *el Dios Creador es también el Dios de la historia de la salvación*. El mismo e idéntico Dios, que fundamenta y garantiza que sea inteligible y racional el orden natural de las cosas [...] es el mismo que se revela como Padre de nuestro Señor Jesucristo. Esta unidad de la verdad, natural y revelada, tiene

III. Principales claves de lectura

El breve repaso del estado de la cuestión que acabamos de realizar nos parece suficiente para mostrar que el modo de entender y exponer la relación creación-alianza obedece a precisas motivaciones teológicas. Nos proponemos, por tanto, elaborar una síntesis de las razones teológicas de fondo que han llevado a buscar modos más convincentes de plantear dicha relación. En otras palabras, se trata de poner de manifiesto las claves de lectura teológicas que permitan obtener una comprensión cabal de las diversas propuestas que se han dado a la hora de emplear la fórmula sobre creación y alianza.

Pensamos que cabe individuar hasta cinco claves hermenéuticas: antropológica, cosmológica, cristológica, escatológica y ontológica. Puede decirse que el recurso a cada una de ellas obedece al intento por dar respuesta a una real exigencia de la Revelación cristiana, y por tanto expresa una dimensión verdadera de nuestra cuestión, que no puede ser desplazada arbitrariamente. Al describirlas, nos fijaremos en los argumentos más significativos —refiriéndonos al respectivo fundamento bíblico— para sostener cada clave de lectura en relación con los problemas a los que se trata de dar respuesta, sin que ello implique que los autores que los sostienen no hayan desarrollado o al menos aludido a otras perspectivas²⁶; por lo mismo, resaltaremos también los casos en que nos parece que una clave ha sido explicada de un modo que tiende a excluir algunas exigencias presentes en otras.

No pretendemos, por tanto, dar una visión sistemática completa, sino más bien señalar los diferentes aspectos irrenunciables que deben tenerse en cuenta a la hora de ofrecer una interpretación teológica de nuestro tema, a fin de evitar el reduccionismo que com-

su identificación viva y personal en Cristo [...]; lo que en Él se revela, en efecto, es la “plena verdad” de todo ser que en Él y por Él ha sido creado y después encuentra en Él su plenitud» (FR, n. 34; el subrayado es nuestro; cfr. también n. 11).

²⁶ En nuestra síntesis de estas claves de lectura, aludimos expresamente sólo a aquellos autores que las adoptan de una manera más fundamental o programática para iluminar el par creación-alianza. Como es obvio, en el pensamiento teológico de cada autor están contenidas de alguna manera referencias a las demás perspectivas.

portaría una comprensión del designio divino de creación y salvación en la que tendiera a desdibujarse, o incluso faltara, alguna de sus dimensiones esenciales. Por eso, cerraremos el artículo con unas reflexiones conclusivas —que se presentan a su vez como punto de partida para posteriores profundizaciones— en las que se propone una interpretación de la fórmula sobre creación y alianza a la luz del entrelazamiento de todas las claves enunciadas (IV). De este modo pensamos que se consigue mantener un equilibrio armónico en una cuestión que ha suscitado a veces opiniones contrapuestas, por haber sido planteada desde perspectivas parciales.

1. *Clave antropológica*

Un primer ámbito en el que ha habido una efectiva resonancia de la fórmula sobre creación y alianza ha sido el antropológico. La preocupación central aquí está en comprender quién es el hombre delante de Dios. La respuesta, con un fuerte fundamento bíblico, se resume en que *el hombre es un ser creado para la alianza*. De este modo, varios autores han propuesto una antropología teológica en la que la noción de criatura humana y su creación están constitutivamente abiertas a la invitación a una alianza con Dios (Rahner, Muschalek y Kern en *Mysterium Salutis*, Ladaria).

El fundamento bíblico de esta visión del hombre ha sido puesto de manifiesto inicialmente por von Rad y Barth. Como fruto de la difusión de sus tesis, hoy día es un dato pacíficamente aceptado considerar teológicamente la creación del hombre en su orientación a la alianza. Esta sensibilidad ha conducido a proponer una comprensión de la categoría de creación en clave personalista²⁷.

El motivo de fondo que aquí yace no es otro que la concentración teológica sobre la antropología, propia de los últimos decenios, que ha tenido como inspiración decisiva el querer presentar una

²⁷ La indicación, en campo bíblico, se encuentra en W. FOERSTER, *ketizô*, en ThWNT III, col. 1014; cfr. también H. VOLK, *Creación III. Elaboración sistemática*, en CFT I, pp. 352-353; P. SCHOONENBERG, *Covenant and Creation*, cit., pp. 79-93; P. SMULDERS, *Creación*, en SM(S) II, col. 14.

visión concreta y unitaria del hombre realmente existente²⁸. De este modo se ha querido salir al paso de lo que se percibía como un gran problema de la teología anterior: el extrinsecismo de la gracia, consecuencia de la depauperación de unas categorías que se habían convertido en abstractas, propias de una metafísica más cosmológica que antropológica. Derivaba de ahí una visión del hombre en dos planos, fruto de la yuxtaposición de lo natural más lo añadido por gracia. Se había perdido entonces la orientación intrínseca de la creación a la alianza, tan propia de la perspectiva bíblica, que parecía quedar extenuada por una reflexión teológica que prefería partir del concepto de naturaleza para hablar del hombre.

En este contexto, el argumento de fuerza de la clave antropológica está constituido por el recurso a la historia de la salvación²⁹, como único modo de devolver a la visión teológica del hombre una base real, concreta. El hombre realmente existente es el hombre que vive en la historia, y por eso el acceso primario a una comprensión de quién es el hombre ante Dios viene dado no por una reflexión abstracta, sino por la historia de la salvación, en la que Dios ha salido al encuentro de los hombres, revelándose como el Dios que ha creado para la alianza. De ahí la fuerte insistencia, generalizada en la teología contemporánea, en subrayar la relevancia teológica del itinerario fenomenológico-antropológico de la experiencia bíblica — tanto del pueblo de Israel como de la primera comunidad cristiana — de la relación del hombre con Dios, que es primariamente histórico-salvífica.

Bajo esta perspectiva, por tanto, la fórmula de Barth se acoge en el sentido de que se considera *la creación como ordenada a la alianza*, que es lo fundamental en el diseño de Dios, pues constituye el fin

²⁸ Lo expresa muy bien Ladaria: «Pensamos que el único punto de partida válido en la solución de este problema es el hombre que existe, el único que en rigor merece tal nombre porque es el único que Dios ha querido llamar a la existencia: este hombre es tal por su llamada a la comunión con Dios y ha sido creado por Dios sólo para tal fin» (L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, cit., p. 166).

²⁹ «El concepto teológico pleno de creación no se alcanza hasta que se entiende la creación desde la historia de la salvación, como presupuesto necesario de la misma» (MS II/1, p. 489).

intrínseco de la creación. De este modo, se integra la creación en la historia de la salvación, como su primera etapa, indisociable de ella, no completa en sí misma sino culminante en la alianza.

Consecuentemente, la comprensión teológica del hombre ante Dios se expresa, no ya acudiendo a la dualidad natural-sobrenatural, sino proponiendo terminologías nuevas más acordes con la dinámica del designio divino, como el “existencial sobrenatural” rahneriano retomado por Muschalek, o bien la “condición supracreatural” del hombre, propuesta por Ladaria. Ambas, con el esfuerzo especulativo de lograr una visión unitaria del hombre ante Dios como ser creado para la alianza³⁰.

Compartiendo los aspectos verdaderos del planteamiento de esta clave hermenéutica, aquí señalados, algunos autores han hecho notar los riesgos que pueden derivarse de una exagerada concentración antropológica a la hora de interpretar el designio divino³¹. Si se concibe la relación salvífica del hombre con Dios sólo en su dimensión asociativa o de alianza, puede acabar reduciéndose el concepto de creación a mero sentimiento subjetivo de dependencia (creaturalidad), al margen del sentido de la creación como originación (*ex*

³⁰ Esto se aprecia nítidamente en las palabras con las que Muschalek cierra la parte sobre la creación en MS: «En el único orden concreto de la salvación, la creación está *de facto* planteada siempre como presupuesto de la alianza y en orden a ella, y en este sentido, la naturaleza (histórica) del hombre tiene siempre como componente plenamente intrínseco un existencial sobrenatural» (MS II/1, p. 614). Con una motivación análoga, Ladaria sostiene que «definir nuestra relación a Dios, y por consiguiente nuestro ser, como “criatura” es insuficiente. Somos criaturas de Dios y a la vez más que eso. Por eso nuestro ser es fruto de un designio divino unitario (nunca insistiremos suficientemente en este aspecto) en el que, desde nuestro punto de vista debemos distinguir, no separar, dos “momentos” de gratitud ordenados el uno al otro: la libertad de Dios al crear y la libertad todavía mayor de entregarnos a su Hijo; el segundo momento no depende del primero, porque de lo contrario haríamos a Dios dependiente de lo que no es Dios, de lo que él mismo ha creado; Cristo no sería el supremo don. Pero a la vez este segundo momento exige el primero de la creación libre que, en nuestro caso concreto, no tiene otra finalidad más que posibilitar la comunicación de Dios mismo. El hombre es una criatura llamada a la filiación divina; a la unidad del designio salvífico responde la unidad original de nuestro ser en la diversidad de sus aspectos» (L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, cit., pp. 166-167).

³¹ Las críticas se dirigen a ciertas ambigüedades presentes en el pensamiento rahneriano, y no a Ladaria, que trata de evitarlas.

nihilum) que abarca tanto al hombre como al cosmos³². Un antropocentrismo radical puede hacer olvidar la necesaria dimensión cosmológica presente en el proyecto divino, como se verá después. De aquí la oscilación de la manualística contemporánea, todavía irresuelta en nuestros días, entre dedicar un tratado específico a la creación o bien incluirla como primera parte de la antropología teológica.

Otro límite viene de la inclinación a considerar el ser humano creado para la alianza sólo en su dimensión histórica. Como la atención está centrada en comprender al hombre realmente existente, lo protológico y lo escatológico se contemplan desde la situación histórico-salvífica actual inmanente al hombre, en su condición de aliado de Dios. De ahí la tendencia, claramente presente en el pensamiento de Rahner, a incluir como perteneciente al interior del hombre también la dimensión de gracia que supone la alianza —un descubrir lo que ya estaba dentro, o un hacer explícito lo implícito—, difuminándose así el carácter específico tanto de la protología como de la escatología³³.

El dinamismo que refleja una visión del hombre creado para la alianza ha favorecido interesantes desarrollos de una teología de las realidades terrenas como llamada a transformar las estructuras existenciales de la vida y la historia humanas, al hilo de las enseñanzas conciliares de la *Gaudium et spes*. La capitalidad reconocida al hombre en la obra de la creación ha llevado a centrarse en el proceso de autorrealización personal. Al mismo tiempo, en campo moral, esto se ha manifestado en una prioridad de la conciencia del hombre, que se autodetermina en su relación histórico-salvífica con Dios.

³² Cfr. J. AUER, *El mundo, creación de Dios*, cit., § 1,2, pp. 24-25; L. SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmatik III: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, cit., p. 34. Rahner había dado a entender que lo primero que debe considerar la doctrina de la creación no es la *creatio ex nihilo*, sino la creaturalidad como relación fundamental permanente del hombre hacia Dios: cfr. LThK IX, col. 471.

³³ A este propósito pueden verse las observaciones críticas a este planteamiento en J. RATZINGER, *Historia y salvación*, en *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 29ss.

Late aquí una profundización en lo específicamente humano, que no se reduce sólo a naturaleza, sino que es ante todo persona: estructura dialógica, carácter relacional, constitución abierta a la escucha y a la llamada. Si bien nadie niega que se pueda hablar de una naturaleza humana, ese concepto ha acabado por vaciarse de contenido, en favor de las categorías históricas y personales. La disociación entre naturaleza y persona, y también entre naturaleza e historia, aquí presente, requiere sin duda una ulterior reflexión que armonice esos conceptos filosóficos de base. Se trata, en suma, de ahondar en que «la persona humana es *naturalmente histórica* o *histórica por naturaleza*, no porque su naturaleza cambie sustancialmente con la historia, sino porque posee una naturaleza libre»³⁴. Cabe una ontología de la historicidad de la persona humana que no reduzca la novedad del acontecer histórico a esquemas prefijados³⁵, sino que trate de comprender la dimensión ontológica y metafísica que fundamenta que se pueda hablar de una historia. «Más aún, precisamente la metafísica nos permite abrirnos a una comprensión de la historia en la cual ésta no se limita al puro suceder de hechos o de meras culturas, sino que es auténticamente historia de la salvación (con alcance ontológico)»³⁶. Por eso, hoy en día, en especial después de *Fides et ratio*³⁷, cabe plantearse la posibilidad de sostener

³⁴ F. OCÁRIZ, *Dignidad personal, trascendencia e historicidad del hombre* (1984), en *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 55. El horizonte de la libertad constituye así «el orbe específico de la historia, el marco metafísico donde las realidades históricas se encuentran como en su propio y más idóneo lugar. Pero esta libertad de nuestro ser, desde la cual se hace posible la historia, no está sobreañadida a la naturaleza humana. Se trata, por el contrario, de una libertad que esa naturaleza tiene» (A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid 1955², p. 194).

³⁵ «Debe decirse, pues, que el hombre tiene necesariamente historia, mas no que tenga una historia necesaria. La libertad humana hace posible esta situación aparentemente contradictoria [...] *Tener historia necesariamente es, en efecto, algo distinto a tener una historia necesaria*» (*ibidem*, pp. 206-207; el subrayado es nuestro).

³⁶ L. ROMERA, *Pensiero metafísico e apertura a Dio*, en IDEM (a cura di), *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Armando, Roma 1999, p. 49.

³⁷ «La metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica» (FR, n. 83). Un comentario

una antropología de alcance metafísico que, sin asimilar el hombre al resto de la realidad creada ni tratarle a partir de ella, capte lo propio de la persona en su dinámica libre e histórica, en su vinculación con una naturaleza que le ha sido dada y le hace *ser* precisamente así.

2. *Clave cosmológica*

En algunos autores puede individuarse una línea teológica que, denunciando el olvido del cosmos consecuente del giro antropológico apenas descrito, aboga por una integración del mundo creado como elemento esencial de la estructura de la salvación del hombre (Gesché, Ganoczy, Moltmann en parte).

Esta línea encuentra también un fuerte fundamento bíblico, que ha sido puesto de manifiesto especialmente por los exegetas que han subrayado una cierta independencia de la idea de creación en el Antiguo Testamento (Westermann, Schmid)³⁸. Cabe incluir aquí asimismo la creciente importancia que ha ido adquiriendo el tema veterotestamentario de la alianza con Noé como un pacto divino que engloba toda la realidad creada³⁹.

Es obvio que el problema que aquí se quiere evitar es el de un antropocentrismo que ha llevado de hecho a una actitud de dominio manipulador del hombre sobre el cosmos. Hoy en día, sin embargo,

sobre las perspectivas que aquí se abren puede verse en LL. CLAVELL, *Necesidad de la filosofía para la teología en la actualidad*, cit., pp. 528ss.

³⁸ Para Westermann, el sencillo hecho de que la primera página del Génesis hable del cielo y de la tierra, del sol, la luna y las estrellas, de las plantas y de los árboles, de los peces y animales, es ya un signo cierto de que el Dios al que reconocemos en el Credo como Padre en Jesucristo se ocupa también de todas esas criaturas, y no únicamente de los seres humanos. Así, un Dios concebido sólo como Dios de la especie humana no sería el Dios de la Biblia: cfr. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, cit., p. 242.

³⁹ Cfr., entre otros, W.J. DUMBRELL, *Covenant and Creation. An Old Testament Covenantal Theology*, Paternoster, Exeter 1984, donde se ofrece una interpretación de la dimensión universal de la alianza con Noé; R. MURRAY, *The Cosmic Covenant*, Sheed & Ward, London 1992, propone el tema bíblico de la alianza no reducido a la tradición deuteronomica de la alianza mosaica, sino ampliado a toda la creación, en contraste con los planteamientos que exageran la importancia de la dimensión histórica (cfr., por ejemplo, pp. 164-165); R.A. SIMKINS, *God's Covenant with Creation*, en *Creator and Creation...*, cit., pp. 152-172.

hay una especial sensibilidad, activada entre otras por la cuestión ecológica, que ha suscitado el interés por profundizar en lo que se ha venido a denominar “responsabilidad hacia lo creado”⁴⁰. Dentro de esta sensibilidad se observa un creciente malestar frente a la tendencia de algunos sectores de la teología contemporánea a absorber completamente el tema de la creación en el discurso histórico-salvífico, de modo que se acabaría por considerar inadecuada la distinción entre lo natural y lo sobrenatural⁴¹. Por su parte, en campo protestante, con el objeto de recuperar la armonía en la relación del hombre con el cosmos, Moltmann ha elaborado una doctrina *ecológica* de la creación, que trata de acoger estas nuevas exigencias en la reflexión teológica⁴².

La objeción de fondo se podría enunciar así: ¿acaso no se ha reducido la relación creación-alianza a su dimensión antropológica como si fuera la única pertinente para una teología histórico-salvífica? ¿No se ha perdido así el carácter religioso, profundamente humano y relevante desde el punto de vista soteriológico, del respeto al mundo creado como obra de la sabiduría de Dios?

Positivamente, desde esta perspectiva se trata de poner de manifiesto, por así decir, que el designio salvífico de Dios no sólo

⁴⁰ A este propósito puede verse el volumen que recoge las contribuciones a un reciente congreso del centro de estudios filosóficos de Gallarate: S. BIOLO, (a cura di), *Responsabilità per il creato*, Rosenberg & Sellier, Torino 1998.

⁴¹ En esta línea se mueve la contribución de A. MARCHESI al volumen que acabamos de citar, titulada *Il “teorema della creazione” e la responsabilità della comunità umana nei confronti dell’ambiente e delle generazioni future*, pp. 189-200. Cabe recordar aquí la advertencia de Gesché de no ampliar indebidamente la tesis de von Rad acerca de la antecendencia de la soteriología sobre la teología de la creación: cfr. A. GESCHÉ, *Le cosmos*, cit., p. 44, nota 37.

⁴² A esta motivación responde su *teocentrismo cosmológico*: «sin duda el hombre como imagen de Dios ocupa una posición especial en la creación, pero el hombre, junto con las restantes criaturas de la tierra y del cielo, debe alabar la gloria de Dios y disfrutar de la divina complacencia sabática. Incluso sin el hombre, los cielos ensalzan la gloria del Eterno. Esta *imagen teocéntrica del mundo* ofrecida por la Biblia da al hombre, con su posición especial en el cosmos, la posibilidad de entenderse como miembro de la comunión de la creación. La teología cristiana debe liberar, pues, a la fe en la creación de esa moderna concepción antropocéntrica del mundo si quiere encontrar de nuevo en el trato con la naturaleza la sabiduría que corresponde a esa fe» (J. MOLTSMANN, *Dios en la creación*, cit., p. 44).

tiene un *quando* (la historia), sino también un *ubi*: el cosmos, con el que el hombre comparte su condición de creación, y que le ha sido otorgado como su morada. Por tanto, cabe desarrollar teológicamente una visión del mundo como lugar de salvación: la teología de la creación es una cosmología de salvación⁴³.

De este modo, pensamos que la clave cosmológica, así planteada, ofrece un matiz que no estaba presente en la anterior. Ahora la creación no es sólo el primer paso hacia la alianza, en sentido histórico-continuativo (antropológico). Se trata de algo más: *la creación es el lugar propio de la alianza*. Esto se ha de entender no a modo de un escenario exterior, necesario pero en sí irrelevante, sino como teniendo una consistencia propia, una *Lógica* interna, que pertenece al designio de Dios.

En efecto, el mundo, en cierto sentido, precede al hombre, y tiene una propia sustantividad frente a él, que deriva precisamente de haber sido creado por la Palabra (*Logos*). Si el mundo ha sido hecho por la Palabra de Dios, que es siempre Palabra de salvación, es claro entonces no sólo que es morada del *Logos*⁴⁴, sino además que posee desde su misma constitución un *logos* de salvación, antes incluso de toda historia.

Aquí puede encontrarse una base cosmológico-teológica de la economía sacramental cristiana, que se sirve de elementos creados como signos eficaces de la gracia salvífica⁴⁵. Asimismo, se ofrece un complemento a la dinámica antropológica de la transformación cristiana de las estructuras temporales, por cuanto ahora se pone de manifiesto que lo que queda transformado y santificado no es sólo el hombre, sino también el mundo creado, que está incluido en la obra redentora de Cristo. Un complemento análogo se percibe desde la perspectiva moral, en la medida en que ahora la justa autonomía de la conciencia se equilibra con el reconocimiento de un orden ínsito

⁴³ Cfr. A. GESCHÉ, *Le cosmos*, cit., pp. 163ss.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 83-117.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 197. También Ganoczy, al hablar de la bondad de la creación, afirma que, puestos a disposición de la nueva creación, por obra del Espíritu Santo, los elementos del mundo cósmico y humano, tal como son, pueden convertirse en signos (*Zeichen*) de salvación (cfr. A. GANOCZY, *Schöpfungslehre*, cit., p. 82).

en la creación, que impone unas exigencias morales que la conciencia ha de respetar, porque no las ha producido ella sino que las percibe como obra de Dios.

Otro aspecto puesto de manifiesto por la clave cosmológica, que puede ser tomado de un modo ambivalente, es la cierta independencia de la noción de creación respecto de la historia de la salvación. Por una parte, no cabe duda de que un aspecto positivo de esto es permitir que el diálogo interreligioso pueda ser fecundo en la medida en que se apoya sobre una base común: la convicción de que Dios ha hecho todas las cosas, presente en tantas tradiciones religiosas, como muestra del aspecto de verdad accesible a la luz natural de la razón humana que tiene la noción de creación. Este aspecto sugiere una revaloración de su papel de “atrio de los paganos” que a partir de Barth había tendido a desaparecer en la teología.

Por otra parte no puede dejar de señalarse el riesgo a que puede conducir una radicalización de la perspectiva cosmológica, presente en las doctrinas que propugnan una actitud religiosa del hombre basada exclusivamente en la reverencia ante la creación. Tales doctrinas tienden a diluir lo específicamente cristiano en un marco universal global, no lejano a un panteísmo en el que acaba confundiendo Dios con el mundo. Se pierde aquí precisamente la intrínseca ordenación de la creación a la alianza en el designio de Dios, el realismo del hecho de que Dios ha creado para entrar en la historia de los hombres ofreciéndoles en Cristo una participación en su misma vida. Ciertamente, convenía reaccionar frente a algunos planteamientos teológicos que habían sacado al hombre del marco de la naturaleza al afirmar que la vida humana es puramente historia, mediante una correcta recuperación de la actitud contemplativa ante el mundo. Ahora bien, esto no debe conducir a una sacralización de la naturaleza, presente en algunas formas extremas de ecologismo que tratan de recuperar una vaga mística panteísta de resonancias gnósticas, no exenta de un cierto influjo en el pensamiento católico de las últimas décadas⁴⁶. La doctrina de la creación enseña

⁴⁶ Cfr. W.C. FRENCH, *Subject-centered and Creation-centered Paradigms in Recent Catholic Thought*, en JR 70 (1990), pp. 48-72.

que el cosmos merece una reverencia contemplativa no porque sea divino, sino porque es obra de Dios y refleja sus perfecciones⁴⁷.

Estas consideraciones indican la conveniencia de profundizar, en campo filosófico, en la dimensión cosmológica de la antropología, de tal modo que se ponga de manifiesto la emergencia y peculiaridad del hombre en el mundo. Al mismo tiempo, se hace necesario explicitar la distinción y relación entre cosmología y metafísica, ámbitos que a veces da la impresión de haber sido confundidos, tendiendo a reducir la segunda a la primera, como si el referente principal del estudio del ser y los primeros principios fuera el mundo más que el hombre.

En cualquier caso, con esta perspectiva se ha iluminado otro aspecto parcial de nuestra relación: si antes tendía a concebirse la alianza como fin de la creación sólo para el hombre, ahora se pone de relieve que la salvación pertenece también al ámbito del mundo creado.

3. *Clave cristológica*

La exposición de las dos perspectivas anteriores pone de manifiesto la persistencia de una cierta fragmentación en el modo de comprender la relación creación-alianza. Esa fragmentación ha sido superada, en el proceso de maduración y reflexión teológica, mediante un creciente recurso a la clave cristológica, que ha sido tomada como principal punto de referencia por algunos autores, particularmente en el área teológica italiana (Colombo, Colzani, Gozzelino, Bordoni). Ellos han subrayado el hecho de que en Cristo encuentran su cumplimiento simultáneamente tanto el proyecto de Dios sobre la creación como su designio histórico-salvífico.

El fundamento bíblico de esta perspectiva es enriquecido por el consecuente recurso al Nuevo Testamento, interpretando explícita-

⁴⁷ Para estas cuestiones, cfr. J. MORALES, *El Misterio de la Creación*, cit., pp. 311-327, donde se llega incluso a afirmar, en el contexto de una crítica a formas extremas de divinización de la naturaleza, que «la fe cristiana ha desmitificado el mundo de una vez para siempre» (*ibidem*, p. 322).

mente el tema veterotestamentario creación-alianza a la luz de la revelación de su plenitud en Cristo. Particular atención se da aquí a los textos que hablan de la creación en Cristo (*1 Co* 8,6; *Hb* 1,2-3; *Jn* 1,3.10; *Col* 1,15-20), los cuales consienten una ampliación del papel mediador de Cristo a la obra creadora⁴⁸.

En efecto, se ha generalizado y adquirido una importancia central el argumento bíblico según el cual, así como en el Antiguo Testamento se revela la creación en vistas de la alianza, de un modo análogo en el Nuevo Testamento la creación es contemplada desde Cristo y en vistas de Cristo. Bajo esta perspectiva, la tan deseada visión unitaria del hombre ante Dios es realmente posibilitada por el Dios hecho hombre, Cristo, en quien el Creador se ha unido misteriosamente a toda su creación.

De este modo, Cristo da la clave del designio divino unitario de creación y salvación. Esto hace posible tanto la visión unitaria del hombre ante Dios como la integración del mundo creado en esa relación. Por eso, como ha mostrado explícitamente Bordoni, la clave cristológica aúna y plenifica las dos anteriores, superando los extremos irreconciliables del antropocentrismo y el cosmocentrismo, mediante su inclusión en el cristocentrismo. En el designio divino, hombre y mundo sólo reciben plenitud de verdad y sentido en Cristo⁴⁹.

Por tanto, según la perspectiva cristocéntrica, la Revelación no sólo habla de una creación para la alianza, o de una creación que es

⁴⁸ Una buena síntesis, con abundante bibliografía, se encuentra en L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia*, cit., pp. 12-27; y también en F. MUSSNER, *Creación en Cristo*, en MS II/1, pp. 506-511.

⁴⁹ «Onde evitare la riduzione della "teologia della creazione" a un cosmocentrismo a-storico o un antropocentrismo a-cosmico e per salvaguardare la sua autentica comprensione cristiana, si impone sempre più l'esigenza di un suo "ricentramento cristologico"» (M. BORDONI, *L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica*, en P. GIANNONI (a cura di), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Il Messaggero, Padova 1993, pp. 367-368). Un resumen de lo que supone teológicamente esta contribución se encuentra en las palabras finales del artículo: «se non c'è possibilità del mondo senza l'uomo, non c'è possibilità dell'uomo senza il mondo. Ma non c'è uomo possibile senza l'eterno Figlio di Dio e non c'è di fatto storicamente la sua creazione senza il Figlio eterno incarnato» (*ibidem*, p. 398).

lugar de la alianza, sino que se da un paso más en la comprensión de esta relación concibiendo la misma *creación como alianza en Cristo*⁵⁰. Esto significa explicitar teológicamente la referencia originaria de lo creado a Cristo, en quien todo adquiere su subsistencia. Cristo confiere a la creación su más pleno sentido como alianza ofrecida por Dios⁵¹. Se muestra así la radical prioridad de la categoría de alianza, en la que se integra como parte suya la idea de creación.

A partir de esta visión unitaria se ha ofrecido una solución del problema acerca de lo sobrenatural en clave cristocéntrica: el “existencial crístico” propuesto por Gozzelino, que tendría la ventaja de conservar tanto la gratuidad, por ser ulterior a lo creatural (esto es lo que indica el término “existencial”, distinto de esencial), como la constitutiva referencia a Cristo de todo lo creado (indicada en el adjetivo “crístico”, distinto de cristiano, reservado para quien se apropia explícitamente del crístico)⁵². Se da así un paso más en la superación del extrinsecismo de la gracia y la consiguiente antropología en dualidad de planos⁵³. Tales deficiencias se superan par-

⁵⁰ Esta es la línea teológica que adopta Colombo, y que —son sus palabras— «trata de poner en claro el aspecto más comprensivo de la revelación bíblica: el que se refiere a la creación como “alianza con Dios en Jesucristo”» (G. COLOMBO, *Creación II*, en NDT, p. 207). Análogamente, en la definición que elabora Bordoni de la creación, desde el punto de vista cristocéntrico, se incluye la referencia a la alianza: «*la creazione è l'atto stesso costitutivo del mondo posto non in una consistenza ontologica chiusa in un sé autonomo, ma in quella consistenza ontologica che è essenzialmente definita dalla relazionalità per cui essa si autopone come capacità di accoglienza e di libera risposta in un dialogo di alleanza, in rapporto alla manifestazione personale dell'amore trinitario offerto trinitariamente in Cristo*» (M. BORDONI, *L'orizzonte cristocentrico della creazione...*, cit., p. 395; la cursiva es del original).

⁵¹ «Jesucristo es la revelación del sentido de la creación, es decir, revela que la creación es la acción con que Dios comunica *ad extra* la existencia trinitaria y, más precisamente, genera *ad extra* los hijos de Dios. Tal es, a nuestro parecer, el primer dato teológico sobre la creación» (G. COLOMBO, *Creación II*, en NDT, p. 204); «la revelación afirma concretamente que el mundo actual existe para la alianza con Dios en Jesucristo, es decir, para realizar la posibilidad de una comunicación *ad extra* de la condición de Hijo, propia del Verbo, en el seno de la Trinidad» (*ibidem*, p. 205).

⁵² Cfr. G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo*, cit., pp. 62ss. Allí este autor afirma que recoge la expresión de J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, Herder, Barcelona 1969, pp. 81ss.

⁵³ La referencia crítica es aquí invariablemente la teología moderna, con su —en palabras de Colombo— «tendencia a superponer la teología de la alianza a la teología de la creación, otorgando existencia y consistencia a la creación independientemente de la alianza.

tiendo no ya del hombre concreto, sino más radicalmente de Aquel que es el *universale concretum*, Cristo⁵⁴, que siendo el Hombre perfecto, es el único que puede revelar al hombre la verdad sobre sí mismo⁵⁵.

En estas consideraciones puede percibirse, asimismo, cómo la clave cristológica resuelve mejor los problemas que se pretendía solucionar desde la perspectiva antropológica, corrigiendo al mismo tiempo el riesgo en que ésta podía incurrir, es decir, la inmanentización del misterio que supondría partir y centrarse en el hombre que recibe la revelación y no en la prioridad del misterio revelado en Cristo.

En este contexto, cabe destacar que los autores que desarrollan esta clave suelen tomar como fuente de inspiración el pensamiento de figuras como de Lubac y, sobre todo, von Balthasar, quien, en su diálogo con Barth, tematizó la dimensión cristológica de la analogía⁵⁶, en su esfuerzo por mostrar que el respeto del realismo de la primacía del misterio revelado en Cristo en cuanto tal comporta —incluyéndola sin disolverla— la *analogia entis*, como afirmación de la también teológicamente importante relativa consistencia de lo

Es preciso, pues, superar este planteamiento primariamente negativo y llegar al positivo, que consiste en identificar la teología de la creación con la teología de la alianza» (G. COLOMBO, *Creación II*, en NDT, p. 208).

⁵⁴ El origen de la aplicación de la categoría de *universale concretum* a Cristo puede remontarse a algunos autores renacentistas y modernos; en el siglo XX ha sido desarrollada especialmente por Hans Urs von Balthasar para elaborar una teología católica de la historia: cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, Johannes, Einsiedeln 1950. Sobre el origen y significado de este tema, desde el punto de vista de la Revelación, véase una síntesis en S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, pp. 274-281.

⁵⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

⁵⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La teología di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, especialmente pp. 348-388. Este punto fue mencionado por primera vez en *Theologie der Geschichte*, cit., pp. 53-54, y desarrollado con mayor amplitud en su Trilogía, particularmente la *Teodramática*, llegando a constituir una de sus grandes aportaciones teológicas. Una síntesis del tema puede verse en R.F. LUCIANI RIVERO, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 492-506 y 545-552.

creado⁵⁷. Se trata, pues, de un cristocentrismo católico, que dialoga con y a la vez trata de corregir los riesgos de un cristomonismo, más propio de la forma de pensamiento protestante, de la que Barth es un claro exponente⁵⁸.

En este sentido, compartiendo la importancia que tiene la verdad de la creación en vista de Cristo, algunos autores han detectado límites en ciertos modos de presentar el cristocentrismo de la creación⁵⁹. Una preocupación excesiva por subrayar el carácter unitario del designio divino puede acabar perdiendo de vista el radical carácter de novedad que tiene la Encarnación redentora, a la que con un fuerte fundamento bíblico puede auténticamente denominarse *nueva creación* en Cristo. Si se centra sólo la atención en el papel de Cristo en la primera creación, cabe el riesgo de presentar la Encarnación redentora como una continuación en cierto modo necesaria y automática del proyecto divino, minusvalorando la libertad de Dios en su obrar. Paradójicamente, partiendo de una perspectiva histórico-salvífica, puede acabarse por anegar la novedad radical que supone la Encarnación en la historia de la salvación⁶⁰.

⁵⁷ En virtud de la *analogia entis* de la teología católica entendida de modo concreto, es decir, cristológico, von Balthasar propugna el acuerdo entre el *prius* absoluto del orden de la gracia respecto al de la naturaleza (*in ordine intentionis*) y el *prius* relativo del orden de la creación respecto al de la gracia (*in ordine executionis*). La sencillez de esta doble consideración, a su juicio, supera la fórmula de Barth del fundamento interior y exterior: cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La teología de Karl Barth*, cit., pp. 323 y 408. Como se ve, asoma aquí la necesidad de sostener, junto al cristocentrismo, lo que llamamos más adelante clave ontológica.

⁵⁸ Para este punto ver también L. SCHEFFCZYK, *Creación II*, en CFT I, p. 342; IDEM, *Katholische Dogmatik III: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungselehre*, cit., pp. 37-38.

⁵⁹ Nos referimos a la crítica de Auer a Colombo, al final de su manual, que aquí recogemos con una cierta reelaboración personal: cfr. J. AUER, *El mundo, creación de Dios*, cit., pp. 642-645.

⁶⁰ En esta línea se mueve la matización al planteamiento de Gozzelino en uno de los manuales más recientes en el ámbito de lengua española: cfr. J.A. SAYÉS, *Teología de la Creación*, cit., pp. 92-95; este autor sostiene que se debe hablar de un "existencial crístico", pero explicándolo de tal modo que no se comprometa ni la auténtica autonomía de lo creado ni la gratuidad de la Encarnación. Esta gratuidad permanecería imprecisa, según Sayés, si se sostiene —como hace Gozzelino— que hay una presencia incoativa de la Encarnación en la creación, lo cual llevaría a introducir en el hombre en cuanto criatura una exigencia del existencial crístico. Esto sería tanto como afirmar que la creación *sólo* se puede entender desde Cristo.

Aquí se pone de manifiesto la reducción que comporta pretender partir en teología solamente de una consideración narrativa del designio de Dios en la *historia salutis*, y consiguientemente del misterio de Cristo. No deja de ser paradójico que, a partir de la verdad de la creación en Cristo, se haya propuesto postergar la exposición de la doctrina de la creación a la narración de la historia de Jesucristo. Primero se afirmarí­a el sentido cristológico de la creación y sólo después se explicarí­a en qué consiste el misterio de la creación. En realidad, lo primero que sugiere la “creación en Cristo” es reflexionar sobre la creación como acción de Dios y luego sobre quién es Cristo —a quien se atribuye la divinidad mediante su inserción en el acto creador de la Trinidad— en su realidad misteriosa de Dios-Hombre. No deja de ser iluminante, a este respecto, la indicación de San Atanasio, quien, al tener que exponer el misterio de la Encarnación del Verbo, precisaba: «conviene que hablemos primero de la creación del mundo y de Dios su Creador, de modo que se pueda comprender adecuadamente que la renovación del mismo (mundo) ha sido llevada a cabo por el Verbo que lo creó al inicio. En efecto, no se verá ninguna contradicción si el Padre ha obrado la salvación del universo en aquél por medio del cual lo ha creado»⁶¹.

Desde un punto de vista más amplio, cabe decir que hay una circularidad entre las acciones y los modos de ser que tales acciones manifiestan. La narración, que con razón apela a la unidad de sentido, ha de componerse, para poder ser comprendida, con una reflexión sobre “lo que las personas y cosas son”, y que capacita precisamente para captar la dinamicidad y la novedad del ser en la historia. Se abre así una perspectiva, que podrí­a denominarse “realismo cristológico”⁶², sobre la que profundizaremos más adelante.

⁶¹ SAN ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, n. 1 (PG 25,38C). En este sentido, nos parece que Auer subraya una dimensión verdadera del problema cuando afirma que «para entender adecuadamente la cooperación de Cristo en la creación, hay que empezar por esclarecer el sentido del misterio revelado de la “creación de la nada” en su auténtico valor posicional» (J. AUER, *El mundo, creación de Dios*, cit., p. 644).

⁶² La expresión no es nuestra, sino que la tomamos de P. O'CALLAGHAN, *Il realismo e la teologia della creazione*, en «Per la Filosofia» 34 (1995), p. 110. Nos parece que el mismo Colombo comparte esta sensibilidad cuando afirma, al final de su estudio acerca de

4. *Clave escatológica*

Si hasta ahora la motivación central en las claves de lectura presentadas era mostrar una perspectiva unitaria y de continuidad entre creación y alianza, hemos de constatar la presencia de una motivación diferente en aquellos autores, en especial Moltmann y Pannenberg, que han tratado de fundar una mejor comprensión de la escatología como cumplimiento definitivo de la alianza en una nueva creación.

La introducción de la clave escatológica en la comprensión del par creación-alianza, pone el acento en una dimensión de discontinuidad respecto de la historia, explicitando el nexo directo entre protología y escatología, entre creación y consumación. Encuentra un fundamento bíblico claro tanto en el redescubrimiento del tema genesíaco del sábado de la creación⁶³, como en la cuestión de la nueva creación, presente en ambos Testamentos⁶⁴.

Desde esta línea se intenta resolver un problema detectado en la óptica histórico-salvífica que acompaña a las formas de presentar las perspectivas antropológica y cristológica: la tendencia a reducir la noción de creación a un hecho del pasado. Al concebir la creación sólo en su cualidad de inicio de la historia de la salvación se cae en la insuficiencia de reducir los diversos sentidos bíblicos de la noción de creación a uno solo de ellos (*creatio prima*) mientras que quedan en segundo plano o se ignoran tanto la *creatio continua* como la *nova creatio*.

lo sobrenatural, que «il proprio della fede è l'uomo/il mondo "creato in Cristo", la cui comprensione, più o meno esplicita, ha suggerito di evidenziare, in quanto caratteristica qualificante, la "soprannaturalità"» (G. COLOMBO, *Del Soprannaturale*, Glossa, Milano 1996, p. 360).

⁶³ Cfr. J. MOLTSMANN, *El sábado: la fiesta de la creación*, en *Dios en la creación*, cit., pp. 287-307, donde se presenta el sábado como día hacia el que se orienta y en el que se consuma la obra de la creación, de tal modo que constituye una prefiguración del reino escatológico venidero.

⁶⁴ Limitándonos a algunas voces de diccionario, señalamos particularmente: H. REINELT, *Creación I. Sagrada Escritura*, en CFT I, pp. 332-333; y G. BARBAGLIO, *Creación I. Sagrada Escritura*, en NDT, p. 201.

La reducción que acabamos de mencionar es consecuente con la centralidad que se otorgaba a la categoría de *historia salutis* para concebir al cristianismo. Estos autores, en el contexto del cambio de paradigma acontecido en la teología protestante —de la historia de la salvación a la escatología⁶⁵—, subrayan que lo verdaderamente definitivo del cristianismo es el cumplimiento escatológico en la llegada del Reino futuro de la gloria⁶⁶.

Esta visión comporta una novedad, respecto de todo lo anterior, en cuanto a la relación entre creación y alianza, pues, por primera vez, se introduce una inversión de perspectiva, al considerar la *alianza como (nueva) creación*. Si hasta ahora se había puesto preferentemente de relieve una comprensión de la creación a partir de la idea de alianza, ahora comienza a cobrar fuerza el movimiento complementario que significa comprender la alianza a partir de la idea de creación. Al poner de manifiesto que la alianza en cuanto histórica no puede ser fundamento último, pues la historia está supeditada a lo que la trasciende y da su sentido último, se afirma que la alianza recibe su verdadera plenitud en la consumación de la creación⁶⁷. Con la misma motivación se introduce la gloria como fundamento de la naturaleza y de la gracia⁶⁸.

⁶⁵ Para una descripción de ese fenómeno, cfr. J. RATZINGER, *Historia de la salvación y escatología*, en *Teología e historia*, cit., pp. 37-69.

⁶⁶ Son esclarecedoras de esta manera de pensar unas palabras de Pannenberg: «Darum sollte statt einer Abhebung der Bundesgeschichte Gottes von der Schöpfung vielmehr die Sendung des Sohnes, von der Inkarnation bis zu seiner Auferstehung, Erhöhung und glorreichen Wiederkunft, als die Vollendung des Schöpfungshandelns Gottes selber aufgefasst werden. Das allerdings erfordert einen Begriff von Schöpfung, der nicht auf den Anfang der Welt beschränkt wird» (W. PANNENBERG, *Systematische Theologie II*, cit., p. 170).

⁶⁷ «La creación en el principio está, pues, abierta a la historia de salvación, pero ésta está a su vez en función de la nueva creación. Por eso la creación en el principio apunta, por encima de la historia de salvación, a su propia consumación en el Reino de la gloria. En este orden de cosas, no es la historia el marco de la creación, sino ésta el marco de aquélla. Esto pone límites a la “historización del mundo”. La creación es más que un simple “escenario” de la historia de Dios con los hombres. La meta de la historia es su consumación en su glorificación» (J. MOLTSMANN, *Dios en la creación*, cit., p. 70).

⁶⁸ Se trata de la propuesta dogmática de Moltmann de completar el antiguo principio *gratia perficit naturam*, según una articulación trimembre del mismo: «*gratia non perficit, sed praeeparat naturam ad gloriam aeternam*»; o, dicho de otro modo, «*gratia non est perfec-*

No cabe duda de que un planteamiento como éste favorece la elevación del horizonte presente al más allá, que permite una visión de la problematicidad de la existencia humana bajo el prisma de la esperanza cristiana como garantía del futuro. Pero, al mismo tiempo, es evidente que presenta una mayor dificultad en mostrar el vínculo entre las realidades terrenas y las futuras, y entre el obrar moral en este mundo y la salvación⁶⁹.

Asimismo, el paso del paradigma histórico-salvífico al escatológico —que podría describirse como histórico-evolutivo— se presenta con el indudable mérito de tratar de superar los extremos a los que tiende tanto el antropocentrismo como el historicismo, mediante el recurso a una ontología. Al proyectar la creación, más allá de los inicios de la historia, hacia su cumplimiento final, se la concibe entonces como una anticipación, una gramática cuyas reglas están expuestas a la verificación escatológica⁷⁰. Hay aquí una dependencia de la metafísica idealista, en la medida en que estos autores tienden a operar una ontologización de la historia de resonancias hegelianas: la historia como proceso necesario de realización del Absoluto.

De este modo, al considerar que la plenitud se da sólo al final, se vacía de contenido la definitividad del cristocentrismo de la Revelación. He aquí el límite más notable de una concentración en la

*tio naturae, sed praeparatio messianica mundi ad regnum Dei» (ibidem, p. 21). Aunque no podamos entrar aquí en ello, se ha de advertir que en estas formulaciones late una distinta comprensión, respecto de la tradición católica, del concepto de naturaleza. Para este complejo tema, puede verse J. RATZINGER, *Gratia praesupponit naturam. Riflessioni sul senso e sui limiti di un assioma scolastico*, en *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 137-154; H.U. VON BALTHASAR, *Il concetto di una natura nella teologia cattolica*, en *La teologia di Karl Barth*, cit., pp. 283-348.*

⁶⁹ En este sentido, cabría aludir a la controversia intracatólica entre lo que se denominó corriente escatologista y corriente encarnacionista a propósito de la teología de la historia y de las realidades terrenas; véase una síntesis en G. COLOMBO, *Escatologismo ed incarnazionismo*, en *ScC* 87 (1959), pp. 344-376 y 401-424.

⁷⁰ Por eso Moltmann habla de la creación como sistema abierto, y de Dios como condición de posibilidad del futuro, de tal modo que, en esta óptica, «la semejanza del hombre con Dios aparece a la luz mesiánica del evangelio como un proceso histórico con desenlace escatológico, no como un estado» (J. MOLTSMANN, *Dios en la creación*, cit., p. 240).

escatología, como se ha puesto de manifiesto justamente⁷¹. En una coherente presentación del misterio cristiano no se puede perder de vista que con Cristo ha llegado la plenitud de los tiempos, que *ya* somos hijos de Dios, aunque *todavía no* se ha manifestado todavía lo que seremos (cfr. 1 Jn 3,2)⁷².

En cualquier caso, el análisis de la clave escatológica ha abierto una perspectiva que no se puede soslayar. Ciertamente, somos conscientes de que el cristocentrismo es capaz de ofrecer una respuesta a la escatología, pues en Cristo se da la plenitud de la creación primera y de la nueva creación. No obstante, en los autores señalados en la clave cristológica, se identificaba la teología de la creación con la teología de la alianza, llegando a definir la creación como alianza en Cristo. Al explicitar el papel de Cristo en la primera creación, se tendía a presentar la Encarnación redentora en continuidad con aquella, en el marco unitario de la historia de la salvación. Ahora bien, la perspectiva escatológica señala que hay un aspecto inequívoco de discontinuidad, que viene dado por la irrupción en la historia de una nueva creación, de manera que es ahora la alianza la que ha de entenderse a la luz de la creación. ¿Cómo mantener, sin perder la unidad del designio divino y la absoluta centralidad de Cristo, el equilibrio entre la continuidad y la discontinuidad, entre la orientación de la creación a la alianza y la novedad de ser que ésta introduce en la historia de la salvación, hasta el punto de poder llamarse nueva creación? El análisis de la última clave de lectura de nuestro tema puede proporcionar interesantes elementos para encontrar una respuesta a estas cuestiones.

⁷¹ Cfr. F.G. BRAMBILLA, *Teologie della creazione*, cit., p. 629. El riesgo al que aquí se alude se ha dado sobre todo en la teología protestante, pues los manuales católicos suelen subrayar que el nexo entre protología y escatología recibe su sentido definitivo de la cristología; cfr., por ejemplo, L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, cit., p. 28.

⁷² Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.

5. Clave ontológica

El nombre de esta clave lo tomamos explícitamente de Lafont⁷³, quien, junto con otros autores, desde una perspectiva que incluye la especulación filosófica, ha tratado de proponer una ontología capaz de unir en modo analógico tanto la doctrina sobre la creación como la doctrina de la gracia (alianza), mostrando que esto es posible mediante una cierta renovación de una metafísica del ser y de la participación.

Los fundamentos bíblicos con que se presenta este nuevo modo de ver nuestra cuestión son variados. De un lado, la indicación de una cierta independencia de la noción de creación (Westermann), que permite en la misma Biblia un tratamiento de tipo especulativo, como ocurre en los libros sapienciales. Cobra entonces un interés muy significativo la rectificación de von Rad sobre su interpretación de la fe en la creación en el Antiguo Testamento, a la que aludimos anteriormente. En este sentido, adquieren relevancia los estudios bíblicos centrados en mostrar que el mismo nombre con que se autodenomina y quiere ser llamado el Dios Salvador, YHWH (*Ex* 3,14), incluye la idea de Creador⁷⁴. Estas indicaciones sugieren, en una línea más general, que las corrientes más actuales de la exégesis parecen haber desbloqueado la situación de confrontación con que durante buena parte del siglo XX se había entendido la relación

⁷³ «La interpretación propiamente teológica de los datos que nos vienen de la historia de la salvación y muy especialmente del misterio pascual implica el uso de la clave ontológica» (G. LAFONT, *Dios, el tiempo y el ser*, cit., p. 324).

⁷⁴ Cfr. W.F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan: a Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Athlone Press, London 1968 (Eisenbrauns, Winona Lake (Indiana) 1990); F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1973, pp. 60-75. Siguiendo esta línea, un exegeta español ha llegado a escribir que «debe ser revisada cuidadosamente la opinión corriente, y a veces manipulada, de que el pueblo de Israel llegó al Dios Creador después de la experiencia del Dios libertador. Una cosa es que la experiencia liberadora sea el centro de la profesión de fe de Israel y otra cosa es que en esa misma profesión de fe no se incluya ya implícitamente la idea de Dios como Creador y tal vez explícitamente, si, como pensamos, el nombre divino YHWH lleva en su misma etimología el significado de fuente del ser (o de la existencia)» (D. MUÑOZ LEÓN, *El universo creado y la encarnación redentora de Cristo*, en *ScrTh* 25 (1993), p. 810, nota 5).

entre la metafísica y la revelación bíblica, como parece desprenderse también de la invitación de Childs a abordar la dimensión óptica que subyace a la cuestión bíblica⁷⁵.

En este sentido, la perspectiva del argumento bíblico basado en la secuencia Salvador-Creador recibe un interesante complemento. Aunque lo primero en la experiencia haya sido el encuentro con Dios liberador, esto no significa que su carácter de Creador sea secundario, pues precisamente lo propio de la fe israelita está en la unión de ambos aspectos, que es fruto de lo que podría calificarse en cierto sentido —trayendo a colación en este ámbito la expresión de *Fides et ratio* (n. 83)— como un paso del *fenómeno* al *fundamento*. Así, la colocación del relato de la creación como la primera palabra de Dios en la Biblia no puede no tener una precisa intencionalidad teológica⁷⁶.

El problema que esta perspectiva pone de manifiesto y trata de solucionar es el eclipsamiento de la doctrina de la creación que ha producido, en algunos sectores del quehacer teológico contemporáneo, su absorción en la doctrina de la salvación. Esta motivación se halla en los autores que, compartiendo y desarrollando los puntos de vista antropológico, cristológico y también escatológico, se esfuerzan por sostener que tales perspectivas no deben llevar a la pérdida de la consistencia y sustantividad que tiene la realidad creada⁷⁷, y que hace posible precisamente hablar tanto de una dinámica de justa autonomía y santificación de las estructuras temporales, como de unas exigencias morales universales basadas en el respeto del orden natural creado por Dios, las cuales constituyen un buen punto de partida para el diálogo con los no creyentes.

⁷⁵ B.S. CHILDS, *Biblical Theology...*, cit., p. 110.

⁷⁶ Este complemento, desde el punto de vista bíblico, lo encontramos en B.S. CHILDS, *Old Testament Theology...*, cit., p. 222; IDEM, *Biblical Theology...*, cit., p. 110. Desde el punto de vista teológico, nos remitimos a las reflexiones de P. O'CALLAGHAN, *Il realismo e la teologia della creazione*, cit., p. 105.

⁷⁷ «La autonomía de la realidad creada en la ordenación de toda ella hacia Cristo son elementos que han de ser bien entendidos y que constituyen la base de la teología de la creación» (L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, cit., p. 51).

Reconociendo la importancia y los logros de la aplicación de la perspectiva histórico-salvífica a la teología, y en concreto a la comprensión de la creación, se ha detectado que tal aplicación ha sido realizada a veces en menoscabo de la también teológicamente necesaria reflexión de tipo especulativo, que incluye —como un apoyo indispensable— el momento metafísico. Aun compartiendo la reacción frente a una teología anterior, no privada de un cierto racionalismo, que tendía a separar o yuxtaponer creación y salvación, bastantes autores coinciden en propugnar una conciliación entre metafísica e historia de la salvación, conscientes de la problematicidad de una teología sin apoyo filosófico⁷⁸.

Se ha de destacar que esta perspectiva se encuentra también en el ámbito evangélico, concretamente calvinista. En el marco de una recuperación del original pensamiento de Calvino, Gisel comparte la necesidad de elaborar una ontología de la creación, que sea capaz de comprender la especificidad estructural con que se presenta, pues «olvidar esto en beneficio únicamente de la redención (aquí, la alianza, Cristo y la Escritura) significa falsear la comprensión de la salvación precisamente en su elemento central»⁷⁹.

Según se ha dicho anteriormente, las claves de lectura más centradas en la *historia salutis* suelen enfocar la relación creación-alianza en términos de hecho histórico: la creación como primera etapa de la alianza. Ahora bien, la creación tiene también una dimensión de situación metafísica permanente (participación en el ser, relación originaria a Dios), que conviene desarrollar teológicamente pues constituye un asiento del alcance ontológico que también tiene la doctrina de la alianza y de la gracia.

⁷⁸ Además de Lafont, explicitan este punto, aun desde perspectivas diferentes, W. KERN, *Interpretación teológica de la fe en la creación*, en MS II/1, pp. 567-568; J. AUER, *El mundo, creación de Dios*, cit., § 8,2f, p. 107; G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo*, cit., pp. 72.81-85; L. SCHEFFCZYK, *Katbolische Dogmatik III: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, cit., p. 10; M. BORDONI, *L'orizzonte cristocentrico della creazione...*, cit., p. 375.

⁷⁹ P. GISEL, *La Création*, cit., pp. 229-230. Cabe recordar asimismo su afirmación de que escribir un texto sobre la creación significa reconocerse en búsqueda de una *ontología*: cfr. *ibidem*, p. 7.

Como han señalado algunos autores⁸⁰, un desarrollo de este tipo encuentra un sólido fundamento metafísico en la propuesta de Cornelio Fabro (1911-1995) de un redescubrimiento de la genuina noción tomista de *actus essendi*, que permite concebir la creación en la línea de la participación en el ser⁸¹. Esta visión metafísica, que se presenta explícitamente como superadora del esencialismo y extrinsecismo anteriores, constituye un buen punto de partida para el desarrollo de lo que se ha llamado “teología de la participación sobrenatural”⁸², la cual puede ofrecer una nueva y fructífera aportación para la comprensión de nuestro tema.

En concreto, cabe resaltar un punto de la concepción tomista de la creación que se ha señalado desde esta perspectiva: que la creación no es simplemente un hecho histórico, sino que para Santo Tomás⁸³, es «la situación metafísica continuamente en acto de la criatura sobre la que se funda el ser y el obrar de toda causa creada»⁸⁴. Nos parece que se trata de un punto de decisiva importancia en nuestra reflexión, por cuanto permite resolver una cuestión que ha surgido en el análisis de las perspectivas anteriores. Con frecuencia se ha repetido que la creación es la primera etapa de la historia de la salvación, la primera acción salvífica de Dios. Ahora bien, si se considera sólo bajo este aspecto, parece que se está relegando la creación a un puro hecho del pasado. Interesaría entonces únicamente

⁸⁰ Cfr., entre otros, P. GISEL, *La Création*, cit., pp. 164ss.; G. LAFONT, *Dios, el tiempo y el ser*, cit., pp. 270-272 y 309-310.

⁸¹ C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960.

⁸² F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Eunsa, Pamplona 1972; el autor ha desarrollado este planteamiento en algunos artículos publicados en los años siguientes y recogidos en el volumen *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona 2000.

⁸³ Cfr., por ejemplo, la exposición que realiza en *S.Th.*, I, qq. 44-45.

⁸⁴ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 461. «Cuando se considera la creación como un simple hecho (*factum*), el ser criatura dice solamente un *esse ab alio* (relación de origen), sin que ese *ser-criatura* se manifieste en la estructura íntima del ente: así, “esencia” y “existencia” no serían más que dos *estados* de un mismo contenido (de simple posibilidad y de realidad). Con semejante planteamiento, el paso de un *estado* a otro (de la posibilidad a la realidad) se realiza con un *salto*: la causalidad meramente *extrínseca* de la creación» (F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., p. 50).

como una preparación para lo teológicamente relevante, que sería la alianza de Dios con los hombres en la historia de la salvación, pero no como algo que afecta a la realidad presente. Por ello no es de extrañar el movimiento que, surgido dentro de la teología protestante, pone el acento no en la historia de la salvación, sino en la escatología futura, de la que la creación es anticipo. Y de ahí se critica la prioridad de la alianza histórica, que se ha de subordinar a la plenitud escatológica del Reino.

Esta tensión recibe una nueva perspectiva a la luz de la teología de la participación sobrenatural, que concibe el ser de la criatura no primariamente como el hecho de tener un inicio temporal, sino como una precisa posición metafísica: ser sin ser el Ser⁸⁵. La creación no queda reducida así a un hecho del pasado, sino que es una realidad presente, que ha recibido ya una nueva posición metafísica (adopción filial como re-creación), que supone la entrada de la escatología en la historia, y que tendrá su plenitud en la gloria del Reino⁸⁶.

De este modo, no sólo la creación posee una dimensión metafísica, sino también la alianza, que, en cuanto iniciativa divina de hacer participar a los hombres en su misma vida, es susceptible de un tratamiento de este tipo, justamente mediante la noción de participación sobrenatural.

Así, la noción de participación, como expresión del aspecto ontológico del contenido de la creación y la alianza, consiente percibir la doble relación de continuidad y discontinuidad entre ambas. La continuidad viene dada porque ambas indican precisamente una participación en el orden trascendental del ser; la discontinuidad se cifra en que la polaridad *ad extra-ad intra* debe ser necesariamente

⁸⁵ «Para Santo Tomás, el ser-criatura no dice pues, exclusivamente —ni primariamente— tener inicio, sino —precisamente en base a la noción de participación—, ser sin ser el Ser, y de ahí surge, como constitutivo de lo creado, la distinción real entre *essentia* y *esse (actus essendi)*» (*ibidem*, p. 51).

⁸⁶ En este sentido, cabe señalar que no sólo la idea de creación como relación, sino también la afirmación de que el modo más apropiado de hablar de la noción de creación es considerarla *ut relatio*, están presentes originariamente en Santo Tomás; cfr. por ejemplo *S.Th.*, I, q. 45, a. 3; *C.G.*, II, 18.

mantenida, si se quiere respetar la grandeza del misterio de nuestra creación para la deificación.

Este desarrollo de la clave ontológica permite, pues, formular la vinculación de reciprocidad entre creación y alianza, sosteniendo, a la vez, una comprensión de *la creación como alianza* y de *la alianza como creación*; es decir, que la creación en su sentido más radical y pleno dice alianza en Cristo, mientras que la alianza puede entenderse como (nueva) creación en Cristo. En virtud de la analogía, ambas nociones se iluminan recíprocamente, sin perder especificidad ninguna de ellas, conservando lógicamente la alianza el primado que le corresponde como plenitud de ser.

Se mantiene así la maravillosa unidad del misterioso designio divino de amor, sin ocultar la tensión propia del mismo, que consiste en que lo que es *ad extra* de Dios ha sido elevado a participar de la vida *ad intra* de la Trinidad. En esta óptica, cuyo propósito no es otro que comprender mejor nuestro ser en Cristo, se mantiene la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, sin que ello conlleve una yuxtaposición de planos. Si se considera correctamente la creación como donación de ser, es claro que afecta, por así decir, a lo más íntimo de la criatura. Paralelamente, la alianza entendida como una nueva creación, lejos de constituir un añadido exterior, supone una nueva participación que, precisamente en lo que tiene de novedad, se llama sobrenatural, por cuanto se trata de una elevación de la naturaleza creada a una nueva situación metafísica: participación de la naturaleza divina en cuanto divina, que es el don de la gracia. No obstante, lo primario no es la elevación de la naturaleza, sino que se trata de la manifestación, a nivel formal, de la originaria elevación del acto de ser personal a participar de la única Filiación del Hijo, que, en cuanto Verbo encarnado, es el modelo y cumbre de nuestra elevación sobrenatural⁸⁷. Ahora bien, si la Filiación es Relación Subsistente, puede entonces ser participada elevando la relación a Dios propia del acto de ser personal creado (*esse ad Deum*) a ser *además*

⁸⁷ Conviene indicar —aunque no podamos detenernos en ello— que aquí está en juego la cuestión, ampliamente tematizada por Ocariz, de la distinción y articulación entre la adopción filial como elevación de la persona y la gracia como elevación de la naturaleza.

relación al Padre en el Hijo por el Espíritu (*esse ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum*).

Es ésta, quizá, la mayor virtualidad especulativa del desarrollo de la clave ontológica según el redescubrimiento de la noción tomista de acto de ser. Tal planteamiento permite afirmar que el extrinsecismo de la gracia tiene su raíz en una insuficiente consideración metafísica de la realidad creada, que ve ésta bajo el binomio esencia/existencia de modo que la segunda es precisamente extrínseca a la primera, pues le adviene como fruto de una causalidad exterior. Los argumentos que pretenden partir del hombre histórico realmente existente, y que consideran la naturaleza o esencia como algo abstracto —quizás debido a la confusión del concepto de naturaleza con la hipótesis de la naturaleza pura—, no salen, a nuestro juicio, de las redes de esta reducción. El extrinsecismo de la gracia se debe, entonces, a un previo extrinsecismo de la creación, y sólo superando éste puede llegar a superarse eficazmente aquél. Si se concibe la gracia como algo añadido a la naturaleza, es porque también se concibe la creación de ese modo, es decir, como un poner una esencia en la existencia, un añadir algo (la existencia) a una esencia. En efecto, algunos de los autores que denuncian una visión de la gracia como lo añadido, ceden —quizás de modo inconsciente— a un esencialismo que reduce la perfección del acto de ser a pura “factualidad existencial” y que no considera en toda su hondura el alcance de la distinción real entre esencia y acto de ser⁸⁸. De ese modo, puede caerse en el extremo opuesto de un “intrinsecismo” (o inmanentismo) que acaba considerando la gracia como un desarrollo de lo ya incluido en la naturaleza, que es la tendencia propia del pensamiento rahneriano⁸⁹.

⁸⁸ Entre otros, parece moverse en esta línea Muschalek cuando considera el acto creador como «posición libre de lo no divino en la existencia» (MS II/1, p. 614). Por su parte, Colombo reduce el acto de ser al hecho de existir cuando afirma que «la revelación presenta la creación como hecho, es decir, como actualidad» (G. COLOMBO, *Creación II*, en NDT, p. 205).

⁸⁹ Cfr. C. CARDONA, *Rilievi critici a due fondamentazioni metafisiche per una costruzione teologica*, en DT(P) 75 (1972), pp. 149-176, especialmente pp. 162ss; para una crítica más extensa desde el punto de vista rigurosamente filosófico, puede verse C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.

Si se entiende con Santo Tomás la creación en la línea del ser, podrá entonces también entenderse la gracia en esa misma línea, como afectando a la criatura en su dimensión más íntima. Aquí la gracia no es extrínseca a la criatura, sino que intensifica su acto de ser de tal modo que puede considerarse en cierto sentido, mediante la analogía, como una nueva creación *ex nihilo*, pues la criatura queda constituida gratuitamente en un nuevo ser⁹⁰.

Aunque sólo se haya podido señalar algunas perspectivas abiertas, nos parece que esta especulación desarrolla una intuición teológicamente correcta, en la línea de lo que calificábamos como realismo cristológico⁹¹.

IV. Consideraciones finales

En nuestra síntesis de las principales claves interpretativas que se han ofrecido en la teología contemporánea para encontrar una relación más convincente entre creación y alianza, ha quedado de manifiesto cómo unas perspectivas se presentaban como complemento de las anteriores, adquiriendo a veces el matiz de una contraposición. Así ocurría con las claves antropológica y cosmológica; con la cristológica respecto de las dos anteriores; y finalmente con la

⁹⁰ «Etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud Ad Ephes. 2,9: "Creati in Christo Iesu in operibus bonis"» (*S.Th.*, I-II, q. 110, a. 2, ad 3).

⁹¹ Desde el punto de vista de la teología de la Revelación, esto significa concebir el designio divino de creación y redención en Cristo en una unidad tal que se consigue mantener a la vez la necesaria perspectiva cristocéntrica y la no menos importante distinción entre natural y sobrenatural: «desde la perspectiva de la creación como Revelación (Revelación natural o cósmica), ha de afirmarse que ésta es, desde el inicio, como una *preparación* de la Encarnación; es decir, que la Revelación que Dios realizó mediante la Palabra creadora estuvo primordialmente orientada hacia la plenitud de Revelación realizada con la Encarnación de la Palabra personal de Dios. De ahí que Jesucristo sea no sólo la plenitud de la Revelación histórica (sobrenatural), sino también de la Revelación cósmica (natural); es decir, que coinciden la plenitud de la Revelación natural y la plenitud de la Revelación sobrenatural; que el orden natural de la creación, todo entero, está orientado desde el principio hacia una plenitud sobrenatural» (F. OCÁRIZ, *La revelación en Cristo y la consumación escatológica de la historia y del cosmos* (1992), en *Naturaleza, gracia y gloria*, cit., pp. 349-350).

perspectiva escatológica respecto de la cristológica. Al mismo tiempo, hemos hecho notar cómo cabía el riesgo de llevar al extremo cada una de ellas, si se tomaba como un centro excluyente de todo lo demás (antropocentrismo, cosmocentrismo, cristomonismo, idealismo escatológico).

Esto nos muestra una vez más la importancia de mantener todas las dimensiones que exige una consideración teológica de la relación creación-alianza. Si a partir de las claves antropológica y cristológica se leía la creación en función de la alianza (creación como alianza), las claves cosmológica y escatológica permitían considerar la alianza a la luz de la creación. En ambos casos hay un claro fundamento en la Revelación bíblica.

Precisamente por este motivo, es decir, porque se ha de mantener en unidad las diversas facetas del misterio revelado, hemos visto después cómo algunos autores han juzgado conveniente y necesario acudir a la clave ontológica realista, que, mediante la analogía del ser y de la participación, puede desbloquear las tensiones entre las perspectivas anteriores en la medida en que permite un recorrido en las dos direcciones de continuidad y discontinuidad: creación como alianza y alianza como creación.

En efecto, ¿qué decir al final de la alternativa entre una creación dependiente o independiente de la alianza? Parece que en atención a las claves antropológica y cristológica se debería sostener la primera parte de la alternativa, mientras que las perspectivas cosmológica y escatológica inclinarían a optar por la segunda. En esta situación, nos parece que sólo si se explicita la clave ontológica se disuelve la alternativa, sosteniendo la mutua reciprocidad, la continuidad-discontinuidad que hace posible ver el primado de la alianza y la relativa autonomía de la creación, que no se disuelve en ella.

Como hemos visto, la noción de participación aplicada tanto a la creación como a la alianza permite comprender la doble relación presente en el análisis de los textos bíblicos llevado a cabo por tantos autores; es decir, que la creación puede ser vista como alianza, a la vez que la alianza puede ser también considerada como (nueva) creación. Esto implica un uso analógico de los conceptos, que a su vez refleja la estructura analógica de la realidad misma. Según la

Revelación cristiana, se puede decir que creación, en su sentido más pleno y radical, dice alianza, pues el culmen de la obra creadora de Dios es la humanidad de Cristo, en quien se nos da la alianza definitiva. Al mismo tiempo, esta afirmación no se opone a considerar que hay otros sentidos del término creación, más básicos, que no aluden directamente a este sentido último de alianza (por ejemplo, la dimensión de la *creatio ex nihilo*). Asimismo, esto nos permite entender que la Sagrada Escritura hable de la creación en sí misma en algunas ocasiones, mientras que en otras se muestra su dimensión más radicalmente salvífica. No hay aquí contraposición, como tampoco la hay entre afirmar que la creación es un misterio de nuestra fe, y sostener que se trata de una verdad accesible al conocimiento natural que el hombre puede alcanzar con su inteligencia.

Creación y alianza se encuentran, en consecuencia, a nuestro juicio, en una relación que es a la vez de continuidad y discontinuidad, que puede expresarse en el *además* que señalábamos más arriba. La continuidad viene dada, en última instancia, por el hecho de que la plenitud de la creación es la Encarnación redentora de Jesucristo, en vistas del cual ha sido hecho todo, según el unitario designio divino. Al mismo tiempo, hay una discontinuidad irrenunciable, desde el punto de vista de la Revelación, por cuanto ese nexo no es necesario, sino fruto de una ulterior manifestación del Amor trinitario⁹². Si se pierde de vista la continuidad, es fácil caer en la yuxtaposición de órdenes. Pero si se oculta la discontinuidad, se pierde el carácter de *además* que tiene el don maravilloso de la participación *ad intra* que supone el haber sido hechos hijos de Dios en Cristo.

Hemos creído conveniente detenernos en la perspectiva ontológica pues con frecuencia, también por motivos históricos comprensibles, ha tendido a ser minusvalorada en algunos sectores de la reflexión teológica contemporánea. Bien planteada, hemos visto cómo tiene la virtud de permitir la integración de las distintas

⁹² Esta importante cuestión es expuesta con claridad en H.U. VON BALTHASAR, *Creazione e Trinità*, en Com(I) 15 (1988), pp. 7-16.

dimensiones del misterio revelado, consintiendo un entrelazamiento orgánico del resto de las claves de lectura.

Si volvemos ahora la atención a la fórmula de Barth, podemos afirmar que, efectivamente, la creación es fundamento externo de la alianza; es decir, que se trata de la acción divina *ad extra* de poner fuera de sí una participación de su ser, que es condición o presupuesto para poder llamarlo hacia Sí; y la alianza es el fundamento interno de la creación, por cuanto, siempre en virtud del libre y amoroso designio divino, constituye el momento en el que la criatura es elevada *ad intra* a participar de la plenitud del Ser divino, de la misma vida intratrinitaria de amor, es decir, de Dios en cuanto comunión amorosa de Personas, mediante la inserción en la única Filiación de Jesucristo, Verbo encarnado. La alianza como participación de la vida de Dios se realiza primariamente en la criatura humana, en virtud de su naturaleza espiritual que le hace *capax Dei*; y secundariamente, de modo análogo, en la creación material.

De este modo, la clave ontológica ofrece una valiosa ayuda en el punto crítico que acompaña en su origen al enunciado teológico sobre la relación entre creación y alianza. La doble función de presupuesto que señalara Barth al acuñar esta fórmula es sostenida y afianzada, no desde una teología dialéctica que rechaza el pensamiento metafísico, sino desde una teología apoyada en el realismo de la creación y de la salvación en Cristo⁹³.

Como consecuencia de todo lo expuesto, cabe afirmar que sin una teología de la creación relativamente autónoma no se podría desarrollar una teología de la alianza entendida como don, ni tampoco una cristología⁹⁴. O, dicho en positivo, la metafísica del ser y de

⁹³ Como apunta Gesteira, «es indudable el influjo que Barth ejerció sobre la teología católica, en cuestiones como [...] la fundamentación cristológica de la creación y de la historia [...]. En cambio, resulta difícil de admitir su *actualismo* y su tendencia a huir de la clave del ser, de una *ontología*» (M. GESTEIRA GARZA, *Karl Barth, un profeta del siglo XX*, presentación a la traducción española, realizada por A. Martínez de la Pera, de K. BARTH, *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid 1998, p. 40).

⁹⁴ Cfr. P. EYT, *La "théologie du monde" a-t-elle fait oublier la création?*, en DC 1917 [1986], pp. 472-478: «il n'y a de christologie possible qu'en rapport à une théologie, relativement distincte, de la création, comme il n'y a de théologie du don et de l'Alliance comme

la participación, derivada de la verdad de la creación —que ya en cierto sentido puede caracterizarse como una metafísica filial—, permite a la *fides quaerens intellectum* una comprensión teológicamente equilibrada del misterio de la historia de nuestra salvación en Cristo.

En resumidas cuentas, si en la teología contemporánea se ha insistido —con toda justicia— en considerar la creación como alianza en Cristo, nos parece que —con la misma base— se ha de insistir en el aspecto complementario que supone considerar la alianza como nueva creación en Cristo. Con este planteamiento se trata de respetar y a la vez comprender, en la medida de lo posible, la riqueza insondable del designio de la Trinidad, que es originariamente y siempre, a pesar del pecado de los hombres, un designio de creación y alianza.

don, qu'en rapport à l'identification d'un donateur, d'un destinataire et de rapports déjà noués entre ces deux êtres» (*ibidem*, p. 474).

Abstract

Tras un breve repaso del surgimiento y desarrollo de la cuestión en la reflexión bíblica y dogmática del siglo XX, en estas páginas se propone, como punto de partida para posteriores profundizaciones, una síntesis de las principales claves de lectura de la relación entre creación y alianza adoptadas en la teología contemporánea, tratando de mostrar que la armonización de las exigencias que cada una presenta, recibe una ayuda fecunda de la perspectiva metafísica, que es necesaria en el discurso teológico, y que —después de algunas décadas de cierto distanciamiento— ha cobrado un decisivo impulso en la encíclica *Fides et ratio*.

After a brief summary of the origin and development of the question in the biblical and dogmatic reflection of the XX century, this paper proposes, as a point of departure for further research, a synthesis of the principal keys used in contemporary theology to understand the relation between the categories of creation and covenant. I argue that the harmony of the different points of view receives an important support from the metaphysical prospective that is necessary for theological discourse and that —after some decades of a certain neglect— has obtained a decisive encouragement from the Encyclical *Fides et ratio*.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma
E-mail: ssanz@usc.urbe.it

THE PRESENCE OF THE DOMINICAN SCHOOL OF SALAMANCA AT TRENT

Ulrich HORST OP

The activities of the Dominicans from the convent of San Esteban in Salamanca before, during and after the council of Trent have roots reaching far back into the past. Typical of many developments during the early periods of modernity, these can be discovered in the Church reforms which, beginning in the 15th century under the patronage of the catholic kings also encompassed the Dominican order¹. The renewal of the observance also bore fruit in the field of theology a truth that can be recognized in Diego de Deza — with whom the Renaissance of Thomism began. The same applies to Matías de Paz, who drew up the first treatise on the legal status of newly discovered territories². Of great importance for the intellec-

¹ Cfr. T. DE AZCONA, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y reinado*, Madrid³ 1993, esp. 586-631 and 703-774; IDEM, *Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)*, in *Historia de la Iglesia de España*, dirigida por R. García Villoslada, III-1^o, Madrid 1980, 114-210. L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe*, Madrid 1990, 121-163. M.A. LADERO QUESADA, *La España de los Reyes Católicos*, Madrid 1999, 245-299.

² Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)* (Dissertationes Historicae XI), Roma 1939; IDEM, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI* (Biblioteca de Teólogos Españoles 7), Salamanca 1941; IDEM, *El tratado del Padre Matías de Paz acerca del dominio de los Reyes de España sobre los Indios de América*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 3 (1933) 133-181. Concerning Diego de Deza, cfr. Kl. REINHARDT, *Bibelkommentare spanis-*

tual elite of the province was the foundation of the *Colegio San Gregorio* in Valladolid (1487), which granted admission only to the best students, many of whom came to enjoy much prestige in Spain and America³. Soon the provincial superiors recognized that the possibilities for study in Spain were not going to meet their requirements. They thus considered it necessary to send students outside the country.

The decision made in 1508 to let Francisco Vitoria study in Paris, had portentous consequences. There, Vitoria came into contact with the intellectual currents of the time. He became familiar with a new form of Thomism and the method of commenting the *Summa Theologiae* introduced by Petrus Crockaert in the convent of St. Jacques that he would also use later on in Salamanca⁴. Of great consequence was the contact with conciliar ideas, with humanism and with the desire for the reform of the Church and French Church politics (Council of Pisa)⁵. Moreover, the legal, political and humanitarian problems of the discoveries were first spelled out in Paris (John Major)⁶. Once Vitoria returned to Spain and began his teaching career in Salamanca, such impressions gave rise to an impressive

cher Autoren (1500-1700), vol. I, Madrid 1990, 138-140. A. HUERGA, *Diego de Deza, «defensor» de Santo Tomás*, in «Revista Española de Teología» 34 (1974) 351-372. LThK3 3, 175f. (F. DOMÍNGUEZ).

³ Cfr. A. GONZALO DE ARRIAGA, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, editada, corregida y documentada por M.M. Hoyos, 3 vol., Valladolid 1928-1940.

⁴ Fundamental: R. GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)* (Analecta Gregoriana 14), Rom 1938. U. HORST, *Leben und Werke Francisco de Vitorias*, in *Francisco de Vitoria. Vorlesungen I (Relectiones). Völkerrecht Politik Kirche*, ed. U. Horst, G.-H. Justenhoven, J. Stüben, Stuttgart 1995, 14-99. *Vorlesungen II*, Stuttgart 1977. R. HERNÁNDEZ, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid 1995; IDEM, *Un español en la ONU*, Madrid 1977.

⁵ Cfr. O. DE LA BROUSSE, *Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme* (Unam Sanctam 58), Paris 1965. About the Council of Pisa, cfr. A. LANDI, *Concilio e papato nel Rinascimento (1449-1516). Un problema irrisolto*, Torino 1997, 241-365. N.H. MINNICH, *The Healing of the Pisan Schism (1511-13)*, in «Archivum Historiae Conciliorum» 7 (1969) 163-251. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Concilio de Pisa y España*, in «Diccionario de Historia Eclesiástica de España (Supl.)» 211-219.

⁶ Cfr. P. LETURIA, *Mañor y Vitoria ante la conquista de América*, in «Estudios Eclesiásticos» 11 (1932) 44-82. M. BEUCHOT, *El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América*, in «Ciencia Tomista» 103 (1976) 213-230.

reform program for Church and society, encompassing much more than the well-known *Relectio de Indis*⁷. Apart from the *Relectiones* that made their first appearance in Lyon 1577, of more relevance to our theme would be the influence and personal impression that the master made on his students. Amongst his colleagues and students, some would later as bishops and prelates in leading positions, propagate the ideas of their teacher during the council and urge on its realization in Spain. It often occurs that the influence of teachers on their students and colleagues cannot be exactly determined since they are not mentioned in speeches and academic dissertations. For this reason in the following paragraphs, ideas and arguments would be brought forward from which we certainly know that they were present and active at the council.

Nothing took up so much of Vitoria's time during his academic profession as the reform of the church from within as well as in its relations to the state. Even though this aspect was never in the forefront of academic research as has been the question of international law, he can without fear of exaggeration be named a great pre-tridentine theorist of the reform, one belonging to the tradition of the late Middle Ages and contemporary Spanish reform movements⁸. The major reason for the deplorable condition of the Church was, in his opinion the failure of the bishops, the dispensation praxis by the roman curia, and the indecision of the popes in giving up their support of this abuse. He had long lost the belief in a reform "from above". Programs and initiative were not to be expected from that quarter. Flippantly granted dispensations, accumulation of offices, disregard of the duty of residence, nomination of incapable and unworthy candidates, were like a cancerous disease that required recourse to extraordinary measures for its cure. All these hint at the reasons why Spanish and Portuguese council fathers — the arch-

⁷ Cfr. the summary in U. HORST, *Leben und Werke* (in footnote 4) 34-41.

⁸ Cfr. U. HORST, *Ekklesiologie und Reform. Voraussetzungen und Bedingungen der kirchlichen Erneuerung nach Franz von Vitoria*, in «Revista de História das Ideias» (Coimbra) 9 (1987) 117-160; IDEM, *Die Lebrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca* (Quellen u. Forschungen z. Geschichte des Dominikanerordens NF 11), Berlin 2003, 61-74.

bishop of Braga, Bartholomaeus de Martyribus comes to mind — would give special attention to the problem of the episcopacy⁹. With the diagnosis made, the question of the *remedium malorum* is already half answered. When all other means have failed, only a council can be of help. From the negative experiences gathered from Basel, it was clear to Vitoria that for a council as was required, any theory on it must have to be preceded by a theology on the episcopate. The teaching on the superiority of the council was not satisfactory, more so since it came into conflict with Thomas Aquinas and the tradition of the Dominican order. However, he was also of the conviction that a concept, such as that represented by the cardinals Cajetan and Torquemada was not up to the peculiar problems of the times. A certain compromise had to be made. Since calls for reform from a council were not enough, authority had to be granted it to constrain the pope to initiate reforms and put an end to the arbitrary concession of dispensations and accumulation of offices. This means: the council, as Vitoria conceives it, should be authorized to enact reform decrees that the pope must respect. If he nevertheless acts against them, his actions would be ineffective. In line with this, the council should edict *decreta irritantia* that do not leave exceptions to the discretion of the pope or the Curia. Resistance on the part of the Church against possible infringements of the pope is allowed in extraordinary situations¹⁰. She is also allowed to organize

⁹ Cfr. R. ALMEIDA ROLO, *L'évêque et la réforme tridentine, sa mission pastorale d'après le Vén. Barthélemy des Martyrs*, Lisboa 1965. M. SCHLOSSER, *Stimulus pastorum. Zur Spiritualität des Bischofs nach Bartholomäus de Martyribus (1514-1590)*, in *Für euch Bischof - mit euch Christ. Festschrift f. Friedrich Kardinal Wetter z. siebzigsten Geburtstag*, ed. M. Weitlauff and P. Neuner, St. Ottilien 1998, 219-243.

¹⁰ For discussions regarding the *decretum irritans* cfr. U. HORST, *Die Lebrautorität* (in footnote 8) 65-71. *Relectio de potestate papae et concilii*, nr. 10, ed. cit. 394: «Decima propositio: Si ex usu et experientia aut providentia intelligeretur, quod si dispensaretur in aliqua lege ecclesiastica, vergeret in perniciem aut grave damnum ecclesiae et religionis, concilium posset hoc declarare et determinare et etiam statuere, ut in tali lege nunquam dispensaretur». And nr. 11, ed. cit.: «Undecima propositio: Videtur, quod in tali determinatione concilium errare non possit». And the consequence following this, is nr. 24, ed. cit. 432: «Propter iniustas dispensationes vel alia mandata insolentia, quae in perniciem ecclesiae procedunt, posset convocari et congregari concilium generale contra voluntatem papae, ut ei resisteret obviareque eius insolentiae».

oppositions and to seek the support of secular princes. Vitoria knows how explosive his thesis is. He assures us that this solution came to him as a last resort and that only after long hesitation did he finally propound it publicly. In order to justify this, he drew up the *Relectio de potestate papae et concilii* (1534). There is no doubt that Vitoria made these suggestions to remedy what was, in his opinion, a desperate situation of the Church¹¹. It should be added though that such arguments were no more represented in San Esteban after Vitoria's death. His students did not follow him in this point. However, his driving desire for reforms and for a council found an echo with emperor Charles V and with the Spanish bishops.

Coming back to the theory of the *decretum irritans* that got cleared up all by itself, once the popes took the reform into their hands, there arose a conception that remained the order of the day till the very end of the tridentine council. In the eyes of the Spanish bishops, the fate of the synod was decided at this point¹². This refers to the duty of residence of the bishops, and included much more than the disciplinary measures. Here also, Vitoria's thoughts play an important role. According to him, the bishop is head of his diocese by virtue of divine right. Due to this attribute, he enjoys — at least in principle — such ample liberty that he is authorized even to determine his successor without consulting the Apostolic See (*inconsulta sede Petri*)¹³. It is noteworthy that Spanish bishops would later themselves represent this opinion in Trent. The consequences of this regarding the status of the bishops at a council are self-evident. It comes directly from God even though the pope remains the supreme shepherd over all others. Should there arise a disagreement

¹¹ Cfr. U. HORST, *Die Lebrautorität des Papstes* (in footnote 8) 61-74.

¹² Cfr. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. II, Freiburg 1957, 269-315; Bd. IV 1, Freiburg 1975, 237-247; IDEM, *Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562-1563*, in *Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina. Atti del Convegno storico internazionale (Trento 2-6 sett. 1963)*, Roma 1965, 1-25.

¹³ *Relectio de potestate ecclesiae* II, nr. 29, ed. cit. 350: «Ultima propositio: Quilibet episcopus in sua provincia potuit condere legem, ut presbyteri eligerent episcopum vel aliam formam institutionis dare etiam inconsulta sede Petri». Cfr. U. HORST, *Die Lebrautorität* (in footnote 8) 57-61. J.F. RADRIZZANI GOÑI, *Papa y obispos en la potestad de jurisdicción según Francisco de Vitoria O.P.* (Analecta Gregoriana 161), Roma 1967.

in matters of the faith between them and the pope, he must follow the majority.

These theses that Vitoria paints in flying colors — which I will pass over here — portray thoughts without the knowledge of which the attitude of many, namely the Spanish bishops, is not to be understood. In Spain, but not only there, there is a latent tendency feeding on late-medieval and conciliar ideas presented by Vitoria in a highly subtle form, that would however like to have papal authority respected in principle. For him, it was alone a matter of the welfare of the church in an extreme situation. Even though the thesis of the *decretum irritans* was invalidated at the beginning of the council, Vitoria's thoughts on the position of the episcopacy in the Church were however effective and remained so, as should be seen in discussions treating the duty of residence.

A comment is required here. Part of Vitoria's personal tragedy is also the fact that due to a serious illness, he was unable to accept the invitation offered him by emperor Charles V on the 17th of February 1545 to act as his theologian at the council. In his reply he wrote that he is "on the way to another world"¹⁴.

Now to Domingo Soto, often standing undeservedly in Vitoria's shadow! It is not certain if he is to be considered in a literal sense as Vitoria's *primarius discipulus*. However, it would be right to maintain that close contacts existed between the two in Salamanca¹⁵. He was sent to the council by the emperor in 1545 together with Bartolomé de Carranza¹⁶. A first observation should be made on the background of Vitoria's reform program. Even though conciliar elements are not completely absent, they have however lost their edge. In words and deeds, Soto is much more moderate than Vitoria, owing perhaps to the fact that the council was already in course and

¹⁴ A copy of the letter can be seen in R. HERNÁNDEZ, *Un español* (in footnote 4) 120.

¹⁵ Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado* (Biblioteca de Teólogos Españoles 24), Salamanca 1968. J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000, 399-500.

¹⁶ Cfr. A. WALZ, *I Domenicani al Concilio di Trento*, Roma 1961, 56f. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El convento salmantino de San Esteban en Trento*, in *Miscelanea Beltrán de Heredia*, t. II, Salamanca 1972, 259-307; IDEM, *Domingo de Soto* (in footnote 15) 117-173.

the prospect of reform just round the corner¹⁷. In the meantime, as we will see in Melchior Cano, Salamanca underwent a remarkable transformation. For all that, the reform of the Church still remained a current issue that according to Soto demanded an ecclesiological prerequisite. This refers in other words to the strict duty of the bishops to reside in their dioceses. This is not based on a positive Church law, as all concede, but as we shall soon hear, on divine right from which there can be no dispensation. That means — and this is the crucial point that rendered consensus at Trent impossible — that clear limits are set to the jurisdiction of the pope. At this limitation controversies broke out.

Notice has rarely been taken of the fact that Thomas de Vio Cajetan, against whom no accusations of anticurial attitudes could be made, decisively sustained the view in his commentary on the *Summa Theologiae* of 1517, that the bishop is bound by virtue of divine law, to be personally present in his diocese and should require a representative only on few occasions. Exceptions are only allowed in what pertains to assignments concerning the universal Church¹⁸. Both Carranza and Soto make reference to Cajetan. In 1547, Carranza published his own treatise in which he broadened the extension of this obligation to also include priests¹⁹. Shortly after his arrival in Trent, he started drawing up a *summa conciliorum et pontificum* heralded by four *Controversiae* which were to serve the pur-

¹⁷ Cfr. U. HORST, *Die Lebrautorität* (in footnote 8) 81-90.

¹⁸ Cfr. *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia cum commentariis Thomae de Vio Cajetani, commentarii* about S. Th. II-II 185, 5, Editio Leonina, t. X, Romae 1899, 475-479. Cfr. U. HORST, *Die Lebrautorität* (in footnote 8) 112-117.

¹⁹ *Controversia de necessaria residentia personali episcoporum et aliorum inferiorum Ecclesiae pastorum*, Venice 1547 (and more often). Cfr. W. KLAIBER (ed.), *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 116), Münster 1978, nr. 591, 55. New Edition: *Controversia sobre la necesaria residencia personal de los obispos. Introducción, primera versión castellana, notas y edición facsimil del texto princeps latino*, ed. J.I. Tellechea Idígoras (Espirituales españoles, Serie A-Textos 40), Madrid 1993. See also *Speculum pastorum*, ed. J.I. Tellechea Idígoras, Salamanca 1992. *Quatuor controversiarum de auctoritate pontificis et conciliorum explicatio*, Venice 1546 (Cfr. W. KLAIBER, *Katholische Kontroverstheologen*, nr. 589, 54.) Also: Mansi, t. 0, 681-706.

pose of offering principles of faith in the dispute with the Protestants²⁰. Councilar reminiscences are not to be found in them. The duty to make consultations before taking a decision is admittedly incumbent on the pope in matters of faith but this is since Vitoria's times, *opinio communis* of the Dominicans²¹.

Domingo Soto prudently examines the ecclesiological problems linked with the duty of residence. As implied, he distances himself in important points from Vitoria but however concurs with him in others. He noted down the theses here that were of interest to him in his commentary on the IV Book of Sentences that appeared in two volumes — 1557/58 and 1560 — and was also available to the fathers in Trent²². A propos the controversial nature of the relationship between the pope and the council, there are two opposite and irreconcilable camps: the “two cardinals”, Torquemada and Cajetan on the one hand and Gerson as representative of the councilarists on the other²³. The just solution as is often said, lies somewhere in the middle. (Vitoria formulated this in a very similar way). It can thus be concluded: by virtue of their office, the bishops of a legitimately congregated council under the leadership of the pope or his legates have the authority of the church. They do not require an authorization from the pope other than that he be present in his nature as the head of the church. They have received their jurisdiction from Christ, and by virtue of divine authority, they represent the whole Church²⁴. The council derives its authority from the pope to “create” bishops in the same way as the pope does. (The pope “cre-

²⁰ Venice 1546. Cfr. W. KLAIBER, *Katholische Kontroverstheologen* (in footnote 19), nr. 589, 54.

²¹ Cfr. U. HORST, *Die Lebrautorität* (in footnote 8) 91-97.

²² *Commentarii in Quartum Sententiarum*, t. I, Salamanca 1557/58, t. II, Salamanca 1560. Cfr. J. BRUFAU PRATS, *Domingo de Soto, O.P. Relecciones y opúsculos, I. Introducción general* (Biblioteca de Teólogos Españoles 42), Salamanca 1995, 65-68.

²³ *In IV Sent.*, d. 20, q. 1, a. 5 ad 2, ed. cit. t. I, 944f: «Qui enim a parte concilii pugnant, dicunt Papam a concilio recipere autoritatem. Cardinales vero... dicunt e converso, quod concilium recipit illam a Papa. Sed certe utrumque (ut sub correctione ecclesiae et peritorum dixerim), falsum apparet. Prior enim opinio satis est impugnata».

²⁴ *Ibidem*: «Sed nec posterior censetur vera: quoniam episcopi et qui sunt legitimae personae concilii legitime congregati praesidente Papa aut eius legatis, eo ipso quod sunt episcopi per se habent, dum publica autoritate congregantur, autoritatem ecclesiae, sicut

ates" bishops by assigning them to a diocese). A certain superiority of the council is conceived albeit not in the same sense as the conciliarists where the pope receives his authority from the council. Soto tries to explain it thus: Since each member of the community — the head included — is part of the whole, all members are bound to abide by the decisions of the whole. This follows Vitoria's line of thought that rejects all jurisdiction of the council over the pope but yet with respect to "discerning judgment" (*iudicium discretivum*), considers the pope bound by the Church representation. Furthermore, in the area of jurisdiction, the pope does not depend on the congregation of bishops. That notwithstanding, in his function as the head he remains part of the whole and must therefore give in to the will of the majority because the bishops in union with him *per se auctoritatem habent*²⁵. These long considerations show that Soto sees the problems from all sides and tries hard to strike a balance.

This complicated argumentation ought to prove that Soto stands between the two fronts. It seems to me — an exact examination of the sources remaining a desideratum of research — that the Spanish bishops with the archbishop Guerrero as spokesman, represented quite a similar position in that they insisted on the question of residence as coming under *ius divinum*. In my opinion, this point of view delivers the key to an understanding of the reasons why the impassioned discussions regarding the *Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum* of the 13 January 1547 and the last periods of the council, led to a great crisis²⁶.

senatores in senatu. Quare nulla alia indigent Papae auctoritate, nisi quod ipse sit praesens tanquam caput. Non quod ipsi episcopi sint tanquam procuratores totius ecclesiae recipientes auctoritatem a toto populo, sed per auctoritatem episcopalem, quam a Christo susceperunt, dum publico nomine congregantur, habent auctoritatem, quibus spiritus sanctus, ut errare nequeant, assistit».

²⁵ *Ibidem*: «Non ergo aliter concilium habet auctoritatem a summo Pontifice, quam quod episcopi creantur ab ipso. Et e contrario, si aliqua ratione concilium est supra Papam, non est quod ipse a concilio ullam recipiat auctoritatem, sed quia omne membrum, etiam caput, est pars totius et ideo tenetur stare decreto et sententiae totius».

²⁶ Text: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo, Bologna 1983, 681-683. Cfr. H. JEDIN, *Geschichte* (in footnote 12), Bd. II, Freiburg 1957, 269-315.

Soto's dissatisfaction with the decree is betrayed by the fact that he dedicated a central part of his major work — *De iustitia et iure* (1556) — to it long after he had left Trent²⁷. He considered himself clearly unable to accept a pragmatic solution but rather insistently pleaded for the duty of residence based on divine law²⁸. The fact that the residence-problem remained virulent at the council and led yet again, in 1562, to sharp controversies, shows that a sensitive issue in the eyes of the Spanish bishops had been touched. It is certainly no coincidence that archbishop Guerrero had close contacts in Salamanca with Vitoria and Soto²⁹.

Let's now turn to the topic that had special urgency in view of the Reformation. For the catholic theologians engaged in the controversy, understandably, the *Sola Scriptura* principle of the protestants raised extraordinary difficulties. How was one to justify the beliefs of truth and customs that could not be readily traced back to unambiguous scriptural texts? The simplest solution seemed to be the idea that a part (*partim*) of the deposit of Faith is contained in Scripture and the other (*partim*) in Church Tradition. The first suggestion of the council was also in this sense. For reasons the details of which are not known to us, the decree of the *Sessio IV* April 8 1546 substituted the *partim-partim* with a conjunctive "et"³⁰. Unfor-

²⁷ *De iustitia et iure libri decem*, Salamanca 1556. Cfr. J. BRUFAU PRATS, *Relecciones* (in footnote 22) 63-65.

²⁸ Cfr. U. HORST, *Die Lehrautorität* (in footnote 8) 85-90.

²⁹ Cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA, *La reforma española en Trento*, in «Estudios Eclesiásticos» 39 (1964) 69-92, 147-173, 319-340. A. MARÍN OCETE, *El arzobispo Don Pedro Guerrero y la política conciliar española en el siglo XVI* (Monografías de historia eclesiástica, III y IV), Madrid 1970, esp. vol. 2, 569-675. J. BELDA PLANS, *La Escuela* (in footnote 15) 899-911.

³⁰ Cfr. *Enchiridion symbolorum*, ed. H. Denzinger- A. Schönmetzer, Ed. XXXII, Freiburg 1963, nr. 1501, 364: «... hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus». — For the topic, cfr. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils* (in footnote 12), Bd. II 42-82. J. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (Handbuch der Dogmengeschichte I 4), Freiburg 1962, 74-88. J. R. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen*, in *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, ed. M. Schmaus, München 1957, 123-206; IDEM, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Quaestiones Disputatae 18), Freiburg 1952, 91-107.

tunately, the sources that could have illustrated Soto's contributions to the discussions are lacking. However, he commented on the problem in few works written later on from which we can form a rather clear impression of his opinion. Naturally, this is also of importance for the interpretation of the decree in Trent that as can be remembered, provoked vehement controversies at Vaticanum II. K.J. Becker dedicated a careful study to the matter³¹. In *De natura et gratia* (1547) Soto says: «All that transcends nature, must alone be proved by Scripture»³². And *In Quartum Sententiarum*: «The Church has its foundations in the Holy Scriptures and the sacraments [...] her servants cannot proclaim articles of faith not contained in the Holy Scripture [...]»³³. Explaining this text, he adds: «The Church can make propositions only when she explains an article of faith taken from Scripture»³⁴. From such texts, K. J. Becker concludes thus: «The reader of Soto's works must therefore... arrive at the conclusion that all that should be believed is to be found in Scripture»³⁵. Soto and the council Fathers apparently didn't see any difficulty in affirming the material sufficiency of Scripture. The difference with respect to the reformers lies not so much in this point as in the principles connected with the sufficiency, *scriptura est sui ipsius interpret et regula normans et iudex controversiarum*. This can also be concluded from the works of Spanish theologians that remarkably gave much attention to the problem of Tradition. In this line, we have Martín Pérez de Ayala who compiled the first systematic treatise on the question³⁶ and Melchior Cano's *De locis theologi-*

³¹ K.-J. BECKER, *Das Denken Domingo de Sotos über Schrift und Tradition vor und nach Trient. Ein theologiegeschichtlicher Beitrag zum Verständnis des Trienter Dekrets*, in «Scholastik» 39 (1964) 343-373, esp. 354-357.

³² *De natura et gratia*, I, 5, Lyon 1581, 10a.

³³ *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 5, ed. cit. t. I, 819a: «Ecclesia autem fundata est in sacra scriptura et sacramentis, ergo sicut eius ministri non possunt novos edere articulos, qui in sacra scriptura non lateant, ita neque nova sacramenta instituere aut mutare...».

³⁴ *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1, ed. cit. t. I, 806a: «Ecclesia non potest facere propositionem e non haeretica haeticam nisi articulum veritatis e sacra scriptura explicando...».

³⁵ *Op. cit.*, 361.

³⁶ MARTÍN PÉREZ DE AYALA, *De divinis apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*, Köln 1549. For this, cfr. J.R. DE DIEGO, *La sentencia de Martín Pérez de Ayala sobre la relación entre la escritura y la tradición*, in «Archivo Teológico Granadino» 30 (1967) 5-211.

cis who incidentally also taught the material sufficiency with regards to all truths of faith³⁷.

A list of the canonical books of the Old and New Testaments is appended to the same decree. It is first aimed at the reformers who contested the canonicity of the mentioned books and also at Cajetan who more or less denies the apostle Paul the letter to the Hebrews. Soto, in his *Relectio de catalogo librorum sacrae scripturae* of 1537 adopted a stance seen as divergent from that of Cajetan from which we can well suppose that he, being at home with the historic problematic of the biblical canons, had his corresponding share of the discussions³⁸.

No less interesting is the fact that Soto also collaborated in the drawing up of the decree on the Vulgata. The high esteem in which his judgment was held is shown by the fact that the council president, Marcello Cervini sent his secretary to Soto to learn his reasons for considering Hieronymus the author of the Vulgata. He is held to have referred the president to experts like Titelmans and Augustinus Steuchus, the librarian of the pope³⁹. In the light of later events, the following is even more significant. Soto speaks up for the Vulgata whose imprecision — caused by copiers — should however be easy to correct. He suggests entrusting the issue to the pope. A commission could set about comparing handwritings from the Vatican, Venice and Spain. In other words, Soto as well had no real idea of

³⁷ Cfr. A. IBÁÑEZ ARANA, *La doctrina sobre la tradición en la Escuela Salmantina*, Vitoria 1967. U. HORST, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano*, in «Trierer Theologische Zeitschrift» 69 (1960) 207-223.

³⁸ Cfr. J. BELDA PLANS - J.C. MARTÍN DE LA HOZ, *La «Relectio de catalogo librorum sacrae scripturae» de Domingo de Soto*, in «Burgense» 24 (1983) 263-314, esp. 300-314. U. HORST, *Der Streit um die hl. Schrift zwischen Kardinal Cajetan und Ambrosius Catharinus, in Wahrheit und Verkündigung (Festschrift M. Schmaus)*, Bd. I, Paderborn 1967, 551-577.

³⁹ Cfr. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, ed. Societas Goerresiana, Freiburg im Br. (= CT), vol. V, 542 and 547. Cfr. TH. FREUDENBERGER, *Augustinus Steuchus aus Gubbio, Augustinerchorherr und päpstlicher Bibliothekar (1497-1548) und sein literarisches Lebenswerk* (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 64/65), Münster 1935, 160-180. About Titelmans cfr. B. DE TROEYER, *Bio-Bibliographia Franciscana Neerlandica saeculi XVI*, Nieuwkoop, 2 Bde 1969 u. 1970, I 87-100 u. II 278-365.

the difficulties behind the revision. Ultimately, he opposes free interpretation of Scriptures by laymen. It should remain matter for Doctors and *Magistri* under the direction of the bishops⁴⁰.

Vehement confrontations, in which Soto also took part, arose on the occasion of a suggestion of seemingly little importance at the council. They were symptoms of a long-lasting crisis, which could in part be traced back to the reformation that however intensified it. On the 20 May 1546, the Benedictine abbot, Isidore Clario gave a speech in which he spoke of the benefit of the study of the Holy Scriptures and then recommended that Bible classes be held in all monasteries and that scholastic studies be abolished, since they originate only discord⁴¹. The stir caused by this speech is a sign of the latent tensions between scholastic and humanistic theology that in Spain and Italy were engaged in a vehement dispute over Erasmus of Rotterdam⁴². In Spain, the universities of Salamanca and Alcalá each stood for different tendencies that, towards the end of the century, were to lead to heavy conflicts between the two camps⁴³.

In Paris, Vitoria had personally experienced the fascination of humanistic ideas with their criticism of scholasticism and, as can be deduced from the preface to the *Secunda Secundae* of the Aquinate,

⁴⁰ Cfr. CT, V, 59 and 64.

⁴¹ Cfr. CT, I, 60. For Isidoro Chiari (Clarius), cfr. B. COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford 1985, 102-110, 143-151. H.O. EVENETT, *Three Benedictine Abbots at the Council of Trent, 1545-1547*, in «*Studia Monastica*» 1 (1959) 343-377. Kl. GANZER, *Benediktineräbte auf dem Konzil von Trient*, in *Studien u. Mitteilungen z. Geschichte des Benediktinerordens* 90 (1979) 151-213, esp. 152-157. F. LAUCHERT, *Die italienischen Gegner Luthers*, Freiburg 1912, 443-451.

⁴² Cfr. H. GRAF REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. III, *Renaissance, Reformation, Humanismus*, München 1987, 9-67. J.H. BENTLEY, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton 1983. S. SEIDEL-MENCHI, *Erasmus als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts* (Studies in Medieval and Reformation Thought 49), Leiden 1993.

⁴³ Cfr. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, México 1966. F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *Gaspar de Grajal (1530-1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition* (Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte 140), Münster 1998. E. RUMMEL, *Erasmus and His Catholic Critics*, 2 vol., Nieuwkoop 1989. Art. *Erasmismo en España* (J. Goñi), in «*Diccionario de historia eclesiástica de España*» (Supl. I), 272-281.

only with some struggle did he find his way to scholasticism⁴⁴. A meeting of theologians summoned by the general inquisitor Manrique, attended also by Vitoria, was opposed to Erasmus⁴⁵. Since then, San Esteban has been considered the bulwark of scholasticism as against the Bible humanists — Luis de León and Gaspar de Grajal — at the University of Salamanca⁴⁶. Soto's development also, did not progress in a linear manner. Referring to himself, he says he was first a nominalist and only later on converted to a realist⁴⁷. Vitoria, Soto and even Cano passed through a youthful phase influenced by humanist ideas, but in the meanwhile — perhaps due the reformation — they distanced themselves from them.

The fact that the protestant heresy and humanistic bible and Church criticism were not to be separated, conditioned Soto's reply to Isidoro Clario. If one were to accept his suggestion and give bible study the place of honor, this would mean the end of scholastic studies in the monasteries. It should still be taken into consideration that through them, the best arms for the fight against heresy would be forged. The protestants could wish for nothing better⁴⁸. The council president Del Monte however warned, the council was not to be held up by such trifles but as later conflicts proved, that was a misjudgment. Soto's positions illustrate the self-assuredness of a theological school that had inaugurated the renaissance of theology and was soon to find its impressive continuation in the theologians of the Society of Jesus and the Carmelites. There is also no doubt that the renewed scholasticism together with the bishops formed under it, lent impetus and persuasion to the incipient counter-reformation.

⁴⁴ Cfr. R. HERNÁNDEZ, *Francisco de Vitoria* (in footnote 4) 99-112. U. HORST, *Leben und Werke* (in footnote 4) 24-26.

⁴⁵ Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca. La universidad en el siglo de oro*, t. VI, Salamanca 1973, 9-120, esp. 115-117.

⁴⁶ Cfr. F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *Gaspar de Grajal* (in footnote 43).

⁴⁷ «Nos qui inter nominales nati sumus, interque reales enutriti». Quoted from J. BELDA PLANS, *La Escuela* (in footnote 15) 400, footnote 4.

⁴⁸ Cfr. CT, I, 61. Cfr. J. BELDA PLANS, *Domingo de Soto y la defensa de la teología escolástica en Trento*, in «Scripta Theologica» 27 (1995) 423-458. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto* (in footnote 15) 143-146.

Soto's main achievement, though, did not lie in his contribution to the afore-mentioned themes but rather in his assistance at the preparation of the decree on justification. The council authorities had rightly recognized that a catholic answer to a central question of the reformation had to be given as soon as possible. Due to the lectures he had given at the university of Salamanca on the corresponding *Quaestiones* of the *Summa Theologiae*, Soto was well prepared for this. In this, I see a wonderful example of the value of the renewed scholastic theology that proved its mettle amidst the challenges of the times. What would have become of the council, if there had not been theologians inspired by the scholasticism of the XIII century? This applies not only to Soto and the Thomists, but equally to the Franciscan Andrés de Vega, a former student of Vitoria, the Augustinian hermit Seripando and the Scotists who together succeeded in formulating a decree of long-lasting importance. I shall confine myself to these remarks, since there is an outstanding research work by K.J. Becker on the topic⁴⁹. Worth mentioning is the fact that two complementary works of Soto resulted from the work on the justification decree. Shortly after the systematic treatise *De natura et gratia*, came *In Epistolam divi Pauli ad Romanos commentarii*⁵⁰. Systematic theology and exegesis should refer to, and complement one another following the example of St. Thomas of Aquin.

Now to the theologian whose chief work has drawn attention up until contemporary times: Melchior Cano and his equally famous work, *De locis theologicis*⁵¹. Even though he was not a long-term participant at Trent, he played a decisive role at the council.

⁴⁹ *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto. Das Denken eines Konzilsteilnehmers vor, in und nach Trient* (Analecta Gregoriana 156), Roma 1967.

⁵⁰ Venice 1547 and Antwerp 1550. For Soto's works, see the summary in J. BELDA PLANS, *La Escuela* (in footnote 15) 412-434.

⁵¹ For a complete information about his life and works, see J. BELDA PLANS, *La Escuela* (in footnote 15) 501-750. Worthwhile remains A. LANG, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte* (Münchener Studien z. histor. Theologie 6), München 1925. B. KÖRNER, *Melchior Canos De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1964.

First would be a general thesis with indirect consequences for the Council of Trent. Cano marks a change of course within the Dominican school of Salamanca. At the beginning, I had spoken of conciliar heritage present in Vitoria and Soto. In Cano's *De locis* all reminiscences of this provenance have vanished. His ecclesiology is strictly oriented towards the highest teaching authority of the pope. Councils are binding only when approved by the *Summus Pontifex*. Coming to Trent as an imperial theologian in May 1551, Cano's ecclesiological conception on the whole was completed — a fact emerging from the researches of Juan Belda⁵². It is difficult to say what repercussions this had on the council fathers and theologians in Trent. However, they are not to be underestimated since Cano was very highly esteemed by all everywhere and ecclesiological problems due to France's attitude were ever-present.

Everywhere, Cano's contribution to the discussions on the sacraments was taken into account. Accordingly, on the 9 September, he held a long lecture on the transubstantiation, communion according to the two species and the necessity of confession before the reception of communion⁵³. On the 24 October, he spoke on confession. This speech, too, was prepared for in a *Relectio de poenitentia* that Cano held in Salamanca, 1548⁵⁴. This is again an eloquent sign of the continuity between scholastic-universitarian activity and the council. However, the masterpiece is the speech of 9 December on the sacrificial character of the Holy Mass⁵⁵. Cano himself attributed a special position to it and included it in his *De locis theologiacis*⁵⁶. Not without pride he refers to it saying that by means of his arguments, he has put on a great light for the fathers, dispelled the

⁵² Cfr. J. BELDA PLANS, *La autoridad del Romano Pontífice según Melchor Cano en los comentarios a la II-II, q. 1, a. 10*, in «Scripta Theologica» 14 (1982) 85-104; IDEM, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma*, Pamplona 1982; IDEM, *La infalibilidad «ex cathedra» del Romano Pontífice según Melchor Cano (Estudio de las condiciones de la infalibilidad en cuanto al modo)*, in «Scripta Theologica» 10 (1978) 519-575.

⁵³ Cfr. CT VII, 1, 124-127.

⁵⁴ Cfr. CT VII, 1, 261-254. *Relectio de poenitentiae sacramento*, in *Melchioris Cano opera*, ed. H. Serry, Bassani 1746, 494-596.

⁵⁵ Cfr. CT VII, 1, 387-390.

⁵⁶ Cfr. *De locis theologiacis*, l. XII, c. 12, ed. cit. (in footnote 54), 400a-435a.

darkness of the opponents and proven himself a true theologian representing ideas more audacious than other Professors⁵⁷. In Cano's *Interventio*, an outstanding knowledge of patristic and scholastic knowledge as well as the objections of Protestants coupled with an eloquence gleaned from models of humanism did not fail to leave its mark on the council. As widely acknowledged, it was one of the rhetorical and theological highlights of Trent.

Since I spoke of models of humanism, an additional comment becomes necessary in order to point out the tense situation responsible for conflicts that years later in Salamanca, led to tragic consequences. As his professorship in Alcalá and the authors he has quoted suggests, Cano was well acquainted with bible humanism. Nevertheless, in the *De locis*, he expresses reservations and deep skepticism regarding the bible studies of his days. These are symptomatic in his attitude towards the efforts to review the text of the Vulgata by means of the Greek and Hebrew originals⁵⁸. The cause for such reservations, present also in other authors, is obvious. It is the alarm at the growing influence of reformatory ideas that have, in the meanwhile, gained grounds in Spain⁵⁹. This finds a sharp expression in his academic dissertation on the *Catechismo christiano* of Carranza⁶⁰. The unending controversies over the authority of the Vulgata, that came to its climax and conclusion in the process of inquisition against Luis de León and Gaspar Grajal, show that many

⁵⁷ *De locis theologicis*, l. XII, c. 13, ed. cit. (in footnote 54), 435b: «Ubi patribus magnum lumen accendimus, tenebras adversariorum dispulimus, theologi visi sumus, audacius vero fecimus quam scholae auctores caeteri».

⁵⁸ Cfr. U. HORST, *Melchior Cano und Dominicus Báñez über die Autorität der Vulgata. Zur Deutung des Trienter Vulgatedekrets*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 51 (2000) 331-351.

⁵⁹ Cfr. recently W. THOMAS, *La represión del protestantismo en España (1517-1648)*, Leuven 2001; IDEM, *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*, Leuven 2001, with an exhaustive bibliography. J.C. NIETO, *El renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual* (Travaux d'Humanisme et Renaissance 315), Genève 1997.

⁶⁰ Cfr. U. HORST, *Die Loci Theologici Melchior Canos und sein Gutachten zum Catechismo Christiano Bartolomé Carranzas*, in «Freiburger Zeitschrift f. Philosophie u. Theologie» 36 (1989) 47-92.

questions begged an answer that Trent, owing to the magnitude of the problems and lack of time at its disposition, could not give⁶¹.

From the echo elicited in the Spanish theologians after Trent, meriting comment at least is the editorial history of the *Catechismus Romanus*, that we today know in all its phases thanks to the research works of Pedro Rodríguez and Raúl Lanzetti. Influences of Caranza's *Catechismo christiano* and Soto's Commentaries on the Sentences are verifiable. Important editing tasks were in the hands of Tomás Manrique, *Magister Sancti Palatii*, who was a student of Vitoria⁶².

I overlooked the theologians Diego Chávez, Juan Gallo and Pedro Fernández, whose contributions to the council are of minor importance. I did not go to mention Pedro de Soto that admittedly played an important role as confessor to the emperor but was not a professor in Salamanca and can thus not be considered as belonging to the school⁶³.

Under a dual aspect, I have tried to do justice to the presence of the Spanish Dominicans in Trent:

Firstly: Vitoria's major achievement was the founding of a school in the spirit of renewed Thomism to which other elements were admittedly added. These were however eliminated by the generation after him. Not only important theologians can be counted among them but also bishops and prelates, who were present at the council and after its conclusion, took the reform in hand⁶⁴.

⁶¹ Cfr. U. HORST, *Der Streit um die Autorität der Vulgata. Zur Rezeption des Trienter Schriftdekretes in Spanien*, in «Revista da Universidade de Coimbra» 29 (1983) 157-252. F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *Gaspar de Grajal* (in footnote 43).

⁶² Cfr. P. RODRÍGUEZ - R. LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio del Catecismo del Concilio de Trento (1566)* (Colección Teológica 35), Pamplona 1982; IDEM, *El manuscrito original del Catecismo Romano*, Pamplona 1985.

⁶³ Cfr. J. BELDA PLANS, *La Escuela* (in footnote 15) 889-898.

⁶⁴ Cfr. J. LÓPEZ MARTÍN, *La imagen del obispo en el pensamiento teológico-pastoral de Don Pedro Guerrero en Trento*, Roma 1971. Art.: Guerrero, (R.G. Villoslada), in «Diccionario de historia eclesiástica de España» 2, 1065-1066 A. MARÍN OCETE, *El concilio provincial de Granada en 1565*, in «Archivo Teológico Granadino» 25 (1962) 23-178; IDEM, *El Arzobispo Don Pedro Guerrero* (in footnote 29). R. GARCÍA VILLOSLADA, *Pedro Guerrero*,

Thereupon the following can be established: Vitoria's ecclesiology, notwithstanding all its inherent shortcomings, contributed to the strengthening of the authority of the episcopacy. Gabriele Paleotti, closely linked to Charles Borromeus and later cardinal, writes in his diary on the council that Vitoria was the teacher of many of the Spanish council fathers and that these held him in high esteem⁶⁵.

Today, there is no doubt that Vitoria's influence on the bishops and on the Spanish church was exceedingly beneficial despite his controversial theses, irrespective of his contributions on the rights of the newly discovered countries. His presence at Trent is difficult to perceive due to its indirect nature. Nevertheless, it was highly effective as least in the Spanish faction.

Soto and Cano's activities have, on the other hand, left obvious traces in the speeches, decrees and dissertations. They also had students — not only among the Dominicans —, who shaped theology and the Church after Trent. They were always conscious of their indebtedness to the first generation of theologians.

representante de la reforma española, in Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del Convegno storico internazionale (Trento 2-6 sett. 1963), Roma 1965) 116-155.

⁶⁵ CT III, 1, 488: «Mirabantur multi, quomodo Hispani hi patres, quorum probitatis et fidei magna erat opinio, in huiusmodi verba fuissent prolapsi, ut papae auctoritati nescio quid detractum vellent. Audivi ergo multos existimantes bono eos zelo duci. Nam cum viderint a plurimis abhinc annis omnia in deterius labi et summos pontifices magis semper privatas eorum res et sonsanguineos quam publicam ecclesiae causam curare, sibi persuaserunt non posse aptius consuli ecclesiae, quam si haec summa auctoritas papae modicaretur, cum iure divino et eorum iurisdictionem a Deo, ne ex pontificum libidine possint bona ecclesiastica dioecesium distrahi, et similia. Alii: bono eos zelo ac stimulis conscientiae impulsos, quod ita christianae rei publicae consultum iudicaret, haec arripuisse, et praesertim quod auctore Francisco de Vitoria, ex cuius gymnasio multi qui hic convenere patres olim exsilierunt, haec opinio pridem ab Hispaniarum academiis fuerit apprehensa. Quod sane probabilius videtur, cum et alii aliquot non Hispani patres, ita sanctae ecclesiae expedire persuasi, eandem sententiam pari studio fuerint amplexi. - P. 656. Secunda (sententia) Hispanorum, auctore Francisco de Vitoria in suis commentariis, quem illi approbant et magni faciunt, quod episcopi recte possint ab aliis episcopis etiam ignorante papa creari, dummodo deinde sint sub obedientia Romani pontificis, nisi papamet specialiter secus constituat. Tertia communis Gallorum et Hispanorum, quod iurisdicatio episcoporum non sit immediate a papa, sed a Christo». For Vitoria's thesis on this, cfr. U. HORST, *Die Lebrautorität* (in footnote 8) 58-61.

Abstract

The school of Salamanca has its roots in the religious reform of the 15th century that had the support of the catholic kings. In 1487, the college San Gregorio in Valladolid was founded and only the best Dominican scholars secured admission. Of far reaching implications was the fact that the superiors of the Order sent Francisco de Vitoria to Paris for studies where he came into close contact with the prevailing currents of thought. He became acquainted not only with renewed Thomism but also with conciliar and humanistic ideas. Making a great impression on him was also the desire for the reform of the Church. From the onset of his teaching career in Salamanca, Vitoria started developing a program in which the reform of the Church was to play a central role. In his eyes, the council was the only way to bring about the reform. In order to give this a theological backing, he developed a concept of the episcopacy that was supposed to guarantee the bishops a self-sufficient position. A future council should sanction *decreta irritantia* that would bring an end to the misuse of dispensations and accumulation of offices. Furthermore, the bishops should be obliged to observe the duty of residence in their dioceses by virtue of divine law.

Vitoria's thoughts found ready reception by his students, some of whom were present as bishops at Trent. Without his influence, the discussion of the duty of residence cannot be understood.

Domingo de Soto also insisted on these same rights and duties of the bishops. His contribution to the decree on Tradition and the Vulgate is remarkable. Besides, he stood up with success for the study of scholastic theology. Most significant has been his contribution to the decree of justification that he commented in his work *De natura et gratia* (1547). His lectures in Salamanca had prepared him well for this task. Melchior Cano however, marks a turning point. In his ecclesiology, all traces of conciliar thought have finally disappeared. His greatest achievements at Trent are his discourses on the sacraments, particularly on the sacrificial character of the Holy Mass.

THE ETHICS OF EUTHANASIA

Andrius NARBEKOVAS

Summary: I. Introduction - II. Confusing terminology - III. Wrong dualistic anthropology - IV. Wrong moral presuppositions - V. The difference between allowing to die and euthanasia - VI. Conclusion.

I. Introduction

Pope John Paul II published his encyclical *Evangelium Vitae* urging opposition to a “culture of death”. Asking questions about the meaning of life and death is a necessary condition for understanding the culture of death. On the other hand, the culture of death constricts our understanding of the human as much as of the divine. When the Pope talks about “culture of death”, he is “referring to more than attitudes toward death itself” and sees that “the culture of death is likewise a cultural attitude more deep-rooted than public support for abortion and euthanasia”¹. All around us, the culture of death is waging a relentless war against the human race. The victims of their “conspiracy against life” are the most helpless and innocent human beings — the unborn, the poor, the sick, the disabled, and the aged². The culture of death embodies a total misunderstanding of the true nature of the human person, a denial

¹ P. CASARELLA, “Evangelization and the Culture of Death” in *The Church’s Mission of Evangelization*, ed. William E. May (Steubenville, Ohio: Franciscan University Press, 1996), 105.

² Cfr. JOHN PAUL II, *Evangelium Vitae*, no. 12.

of the innate dignity of persons. The denial of this truth causes a crisis in ethics. Selfish individualism and a perverse idea of freedom break apart the family and society and open the door to further crimes against humanity. The other effect of the culture of death is “the eclipse of humanity’s sense of transcendence, particularly the notion of God as the God of life”³.

This also leads to misunderstanding of human suffering. As the Pope says in his encyclical, “today, as a result of advances in medicine and in cultural context frequently closed to transcendent, the experience of dying is marked by new features” and “when the prevailing tendency is to value life only to the extent that it brings pleasure and well-being, suffering seems like an unbearable setback, something from which one must be freed at all costs”⁴. So in our society “death is considered ‘senseless’ if it suddenly interrupts a life still open to a future of new and interesting experiences, but it becomes a ‘rightful liberation’ once life is held to be no longer meaningful because it is filled with pain and inexorably doomed to even greater suffering”⁵. People thus invoke the “right to a good death” or else the right to “death with dignity”, by which they understand the right to give oneself death when one judges that life is now no longer bearable or desirable. We call these people proponents of euthanasia, people who think that suffering is useless and that man has the right to decide his own life and death because he is their sole master. These people champion the ethics of euthanasia which will be described in detail in this paper.

The proponents of euthanasia contend that it is morally right and ought to be legally permissible, under certain conditions, to kill suffering and dying patients in order to relieve them of their suffering. The champions of euthanasia or mercy killing not only justify so-called “passive euthanasia” when the death of the person is brought about by deliberately withholding or withdrawing life-supporting treatment precisely as a means to achieve death, but also

³ P. CASARELLA, “Evangelization and the Culture of Death”, 107.

⁴ JOHN PAUL II, *Evangelium Vitae*, no. 64.

⁵ *Ibidem*, no. 64.

“active euthanasia”, or the use of some lethal instrument to bring death about. They frequently claim that “passive euthanasia” has already been accepted by society, holding that this way of killing persons for reasons of mercy simply means “letting them die” or “allowing them to die”. The expression “letting a person die” or “allowing a person to die” is terribly ambiguous, and its use can cause great confusion. It can, and in the mouths of champions of euthanasia does, mean “killing a person for reasons of mercy”. But it can also mean refusing to impose on dying persons useless or excessively burdensome treatments, foreseeing that once such useless or excessively burdensome treatments are withheld, the person will die because of the underlying pathology. But this choice is completely different from the choice to kill a person for merciful reasons precisely by withholding or withdrawing treatments as a means of bringing death about. The first kind of choice, as will be shown more clearly in this research paper is based on a judgement that the *treatments* in question are useless or excessively burdensome. The second kind of choice is based on the judgement that the individual’s *life* is useless or excessively burdensome. It is rooted in the judgement that the person no longer has a life worth living, that the person is better off dead than alive.

The *object* of this research is the ethics of euthanasia.

The *goal* of this paper is to show:

1. That the ethics of euthanasia is based on the wrong dualistic anthropology and on the wrong moral presuppositions, namely, proportionalism and consequentialism.
2. That exists a clear difference between allowing to die and passive euthanasia as we understand as an omission which of itself or by intention causes death.

In order to achieve the *goal* I will use the methods of comparative analysis and synthesis.

II. Confusing terminology

The term “euthanasia” is derived from two Greek words, “*eu*” and “*thanatos*”, meaning “good death” or “happy death”. Origin-

nally, therefore, the accepted meaning of the term, namely, as a good or happy death, did not signify the deliberate choice to put a person to death painlessly in order to avoid further suffering from an incurable disease or to put an end to a life made miserable by sickness and disease. Taken in that literal sense, the word can have a very positive and acceptable meaning within the stewardship of life tradition⁶.

In contemporary discussions “euthanasia” is synonymous with “mercy killing” or even “death with dignity”. However, euthanasia no longer simply means an easy death. The Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith gives this definition: “by euthanasia is understood an action or an omission which of itself or by intention causes death, in order that all suffering may in this way be eliminated”⁷. Euthanasia is therefore a matter of intention and method.

What is generally meant by the term “euthanasia” is “mercy” killing — the deliberate ending of a person’s life to reduce his suffering. More commonly used today, however, is the phrase, the “right to die”. These are noble-sounding words that literally mean that someone can request that a doctor kill him. In the terminology battle, the proponents of euthanasia are seeking to redefine what is now known as a form of homicide and call it acceptable medical practice.

In Christian understanding, natural death which results from illness or the degenerative process is the antithesis of mercy killing. It is important to understand that euthanasia cannot be equated with palliative care. John Paul II says that in cases where no therapeutic treatment is any longer effective, it can be morally right to choose so-called methods of palliative care “which seek to make suffering more bearable in the final stages of illness and to ensure that the patient is supported and accompanied in his ordeal”⁸. Palliative care includes all ordinary aids due to sick persons, as well as the

⁶ B.M. ASHLEY and K.D. O’ROURKE, *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, 4th Edition (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1997), 417.

⁷ SACRED CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Declaration on Euthanasia* (Boston: St. Paul Books & Media, 1980), 8.

⁸ *Ibidem*, n.65.

compassion and emotional and spiritual support that are due to every human being in danger. There is no reason to interrupt the ordinary care due to a sick person even in the cases where treatment could be stopped. Treatments have to be judged according to the proportionateness of the therapeutic means to the result hoped for. It can thus be licit not to undertake, or else to suspend, disproportionate treatments because they are outside the normal praxis of the case, too burdensome, or else not without danger. This is not the same as suicide or passive euthanasia, but simply betokens an acceptance of the human condition. Even if it may shorten life, this is not the intended result. It is ethically permissible as long as permitting the foreseen but unintended evil effect does not violate some moral requirement.

What are the proponents of euthanasia saying about the ethics of euthanasia? What kind of ethics are they promoting? In order to answer these questions, it would be worthwhile to examine first the thought of Joseph Fletcher, who has long been a champion of euthanasia; of Daniel Maguire and of Marvin Kohl. After examining the views of these writers, I will present some critique of the current judgments of present-day proponents of euthanasia and physician-assisted suicide in order to show that the central ideas set forth by Joseph Fletcher, Daniel Maguire, and Marvin Kohl are still operative.

III. Wrong dualistic anthropology

In order to describe the “ethics of euthanasia”, I will lay out the *anthropological* and *moral* underpinnings of this ethic. With respect to the anthropological, we find the basic claim of proponents of the ethics of euthanasia is that human persons are consciously experiencing subjects whose dignity consists of their ability to make choices and to determine their own lives. Bodily life, according to them, is a *condition* for personal life because without bodily life one cannot be a consciously experiencing subject. It means that bodily life is distinct from personal life. Thus, the body and bodily life are *instrumental goods*, goods *for* the person, not goods *of* the person. It

thus follows that there can be such a thing as a life not worth living — one can judge that bodily life itself is useless or burdensome, and when it is, the person, i.e., the consciously experiencing subject, is at liberty to free himself of this useless burden. Joseph Fletcher, in the very beginning of his article, “Ethics and Euthanasia”, writes: “It is harder to morally justify letting somebody die a slow and ugly death, *dehumanized*, than it is to justify helping him to escape from such misery. This is the case at least in any code of ethics which is humanistic or personalistic, i.e., in any code of ethics which has a value system that puts humanness and personal integrity above biological life and function”⁹.

He thinks that out of reasons of compassion, we can morally justify taking it into our hands to hasten death for ourselves (suicide) or for others (mercy killing). Fletcher forms a situation ethics that justifies any means if it is effective for achieving loving ends because “If we will the end, we will the means”. He sees many situations in which a person can will his own death or in which others may be put to death out of compassion for their suffering, assuming that they would want this to be done for them in order to die “with dignity”¹⁰.

It is clear that Fletcher stresses the supremacy of such goods as personal integrity and dignity over the good of biological life. He makes it clear that he is a dualist who regards the body and physical life as subpersonal and subhuman, with the human and personal limited to consciousness and conscious experience. For him, a “so-called ‘vegetable,’ the brain-damaged victim of an auto accident or microcephalic newborn or the case of massive neurologic deficit and lost cerebral capacity, who nevertheless goes on breathing and whose midbrain or brain stem continues to support spontaneous organ functions, is in such a situation *no longer a human being, no longer a person, no longer really alive*”. For Fletcher, bodily physical

⁹ J. FLETCHER, “Ethics and Euthanasia” in *Death, Dying and Euthanasia*, ed. Dennis J. Horan and David Mall (Frederick, Maryland: University Publications of America, Inc., 1980), 293 (emphasis added).

¹⁰ Cfr. ASHLEY and O’ROURKE, *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, 4th Edition, (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1997), 413.

life pertains to an impersonal world of nature, of “its”. He counts only personal, but not biological, function and claims that “humaneness is understood as primarily rational, not physiological [...] the *homo* and *ratio* is before the *vita* [...] and that being human is more ‘valuable’ than being alive”. Moreover, he says that “the day will come when people will be able to carry a card, notarized and legally executed, which explains that they do not want to be kept alive beyond the *humanum* point, and authorizing the ending of their biological processes by any of the methods of euthanasia which seem appropriate¹¹.

Fletcher has a special standard of personhood. He gives criteria as indicators of humanhood in order to say what is a *person*. According to him, rights — also the right for survival — attach only to persons. For him one criterion — neocortical function — is the cardinal or hominizng trait upon which all the other human traits hinge¹².

For Fletcher, people with Down’s Syndrome are not persons. Fletcher gives no reason for accepting his view that those with an IQ of 40 or below are “doubtfully persons”¹³.

Daniel Maguire also is suggesting “ending the macabre spectacle of maintaining a body in biological life after the personality is extinguished, ending the hopeless expense for treatment that cannot cure, relieve a grieving family, reallocation of medical resources, etc”¹⁴.

It is clear that Daniel Maguire like Joseph Fletcher holds also a dualistic position in weighing values and goods. For him, such goods as personal integrity or the freedom of self-determination are greater goods than that of physical life. It means that some individuals who are still physically and biologically alive, but whose personality (in

¹¹ Cfr. *ibidem*, 295, 304.

¹² Cfr. J.F. FLETCHER, “Four Indicators of Humanhood - The Enquiry Matures” in *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, ed. James J. Walter and Thomas A. Shannon (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1990), 11.

¹³ Cfr. GRISEZ and BOYLE, *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1979), 223.

¹⁴ D.C. MAGUIRE, *Death by Choice* (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1974), 127.

their understanding) has been extinguished, are subjects for mercy killing.

Marvin Kohl's position is very similar. According to him, in some situations someone could be better off dead. He stresses the supremacy of the human value of dignity understood as autonomy as capacity to dispose of one's own bodily life. Kohl like other proponents of the legalization of euthanasia "regularly use premises which reflect their conviction that under some conditions people are better off dead, that their lives are too poor in quality to be endured, that their lives lack meaning, that their survival offends human dignity, that they deserve the compassion shown a sick beast, that they are mere vegetables, and so on"¹⁵. Thus, for him, it is beneficent to kill painlessly those who otherwise would live lives of poor quality.

Marvin Kohl also agrees that people should be free to choose to die, those who wish for the right to be killed. In cases where an individual is not capable of choice, Kohl thinks that a responsible individual or, if necessary, the state should be allowed to choose for him or her. According to Grisez and Boyle, Kohl expresses the basic arrogance of judging some human lives not worth living, as if that judgment were an objective fact when it is only an expression of subjective opinion¹⁶. This conviction that human dignity consists in man's rational control over his own life and that this kind of dignity functions as an absolute, as the "highest good" in moral choices¹⁷.

Marvin Kohl defends "mercy killing" as "painless and quick death, the intention and actual consequences of which are the *kindest possible treatment* of an unfortunate individual in the actual circumstances"¹⁸.

¹⁵ GRISEZ and BOYLE, *Life and Death with Liberty and Justice*, 173.

¹⁶ *Ibidem*, 244.

¹⁷ MAY, *Human Existence, Medicine and Ethics* (Chicago, Illinois: Franciscan Herald Press, 1977), 137.

¹⁸ M. KOHL, "Voluntary Beneficent Euthanasia", in *Beneficent Euthanasia*, ed. Marvin Kohl (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1975), 134.

IV. Wrong moral presuppositions

As we see, their ethics is based on a wrong dualistic anthropology, but I also want to show their wrong *moral* presuppositions underlying the defence of euthanasia, namely, proportionalism and consequentialism. They deny any moral absolutes, and they do so because they must attach a consequentialist/proportionalist rider to every specific moral norm: one ought not to kill innocent persons, *unless* doing so is necessary in order to avoid a greater evil or attain some higher good.

Fletcher is a simple consequentialist. He “always argued in favour of a consequential stance, thus qualifying the physician’s commitment to an individual patient in the name of a greater good”¹⁹. So for him, as we will see for other proponents of euthanasia, the end justifies the means. Fletcher does not hold that any end can justify any means, but he does insist that we may rightfully choose to do evil or to effect a disvalue if there is a sufficient reason or proportionate good that will be served by doing so. He sees a “good” end in release “from pointless misery and dehumanization”. So he justifies “mercy” killing to achieve this “good” end. For Fletcher and for other proportionalists “the priority of the end is paired with the principle of ‘proportionate good’”, and they claim “that in some situations a morally good end can justify a relatively ‘bad’ means on the same principle of proportionate good”. In other words, this method holds that moral acts and choices are justified by their consequences. If the act leads to a consequence that has a greater value than the good one is willing to destroy, then the act is justifiable.

Daniel Maguire is not quite the simplistic consequentialist that Fletcher is, since he recognizes that factors other than consequences need to be considered in making moral choices. However, he defi-

¹⁹ S. HAUERWAS, *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986), 71.

²⁰ Cfr. D.C. MAGUIRE, *Death by Choice*, 126.

nately holds that the “rubric of proportionate reason” is supreme, particularly in solving conflict situations²⁰.

Thus, in these conflict situations, Maguire holds that one ought to choose the alternative that promises the proportionately greater good, and his position is that at times the alternative promising the proportionately greater good is the death of the subject. Hence, one is right in choosing death for him. He says: “If we decide that a patient reduced to vegetative status should be terminated, it would be because of a determination that the physical and non-moral evil of that person’s complete death is more than compensated for by proportionate values”²¹.

According to William May, Marvin Kohl does not develop the relevance of the principle of proportionate good to the issue of euthanasia, but he stresses the supremacy of the human value of dignity understood as autonomy in moral issues, and he associates the “right” of moral man to dispose of his own bodily life, in accordance with his own rational choices, with the concept of dignity²².

V. The difference between allowing to die and euthanasia

Those who promote an ethics of euthanasia do not distinguish at all or do not distinguish sharply between direct killing a person by taking lethal action against him and allowing or permitting a person to die his own death. For them the end or purpose of both — direct — killing by taking lethal action or by allowing somebody to die, is the same: to contrive or bring about the patient’s death. But on this matter we can find some differences in thinking of these authors known to us.

For example, Fletcher does not see at all a moral difference between deciding to end a life by deliberately doing something and deciding to end a life by deliberately choosing not to do something

²⁰ *Ibidem*, 127: «among proportionate values he sees *ending the macabre spectacle of maintaining a body in biological life after the personality is extinguished*, ending the hopeless expense for treatment that cannot cure, relief of a grieving family, reallocation of medical resources, etc.» (emphasis added).

²² MAY, *Human Existence, Medicine and Ethics*, 136 (emphasis added).

precisely to bring death about. Even if he speaks about “helping the patient to die” (direct or positive euthanasia) or “letting the patient go” (indirect or negative euthanasia)²³, it could be confusing to think that he really distinguishes between positive or direct and negative or indirect euthanasia. According to William May, positive and negative euthanasia, as described by Fletcher, “are acts of ‘mercy killing’; both are *intended to bring about the death of the patient; both are lethal actions directed against a person’s life*”²⁴. In other words, in Fletcher’s thinking the moral difference between negative and positive euthanasia does not exist.

Differently from Fletcher, Maguire recognizes that there is indeed a difference between permitting an evil that one foresees will be an inevitable consequence of an act otherwise not ambiguous, and an intending will, i.e., the direct, purposeful willing of an evil. Maguire sees the distinction and recognizes that it is morally valid and important. According to him, “To *will* an evil effect (death) is not the same as *permitting* the evil effect. Thus, for example, to excise the uterus of a pregnant woman because it is cancerous is not the same as abortion”²⁵. But for him the basic category for determining whether the deed is morally permissible still is proportionate reason. It means that when ‘proportionate reason’ appears, one can will an evil effect directly.

Marvin Kohl distinguishes between passive and active euthanasia as two forms of bringing about a quick and painless death. He says that “both refer to the inducement of a relatively painless and quick death, the intention and actual consequences of which are the kindest possible treatment of an unfortunate individual in the actual circumstances”²⁶.

It is clear from the teaching of Fletcher and from other proponents of euthanasia that they do not believe that moral absolutes

²³ FLETCHER, “Ethics and Euthanasia”, 293.

²⁴ MAY, *Human Existence, Medicine and Ethics*, 135.

²⁵ Cfr. D.C. MAGUIRE, *Death by Choice*, 120.

²⁶ M. KOHL, “Voluntary Beneficent Euthanasia” in *Beneficent Euthanasia*, ed. Marvin Kohl (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1975), 134.

exist; that we ought or ought not to do certain things no matter how good or bad the consequences might foreseeable be. For them, it is more convenient to say that “such rules are usually prohibitions or taboos, expressed as thou-shalt-nots”²⁷ and they are not without exceptions.

For Fletcher there is only one absolute moral rule, that of love: “We should always do what is loving and refrain from doing what is not loving”. He settled abortion cases not because it is always wrong, but by judging the consequences of an abortion for this particular woman in this particular situation in view of whether her action is “loving”. According to him, the rule of love is a universal rule and that no other rules are universal. But even the rule of love in many cases could be violated²⁸.

Also, Daniel Maguire argues that the natural law against suicide and euthanasia admits exceptions. In his book *Death by Choice* he maintains: “What he [the proportionalist Peter Knauer, SJ] means is that the taking of innocent life is wrong if there is no commensurate reason for taking it... At the theoretical level, then, Knauer’s ethical theory allows for euthanasia, suicide, or abortion under his dominant rubric of ‘commensurate reason’. He slips out from under the old rule against intentionally taking innocent human life and comes up under the position that commensurate reason is what counts”²⁹.

Now we have a whole picture of central ideas set forth by Joseph Fletcher, Daniel Maguire, and Marvin Kohl. Unfortunately, today there are people who are promoting exactly the same or similar ideas in favour of euthanasia. One of the most known is Derek Humphry. He is considered the world’s foremost spokesperson on voluntary euthanasia for the terminally ill. Principal founder of the Hemlock Society, he is today vice president of Americans for Death with Dignity. He also serves on the board of The World Federation of Right to Die Societies.

²⁷ FLETCHER, “Ethics and Euthanasia”, 302.

²⁸ Cfr. ASHLEY and O’ROURKE, *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, 158-159.

²⁹ MAGUIRE, *Death by Choice*, 68-69.

Humphry “assisted” in the suicide of his first wife, Jean, and left his second wife, Ann Wickett, pressuring her to kill herself, which she did³⁰. He writes in detail how he helped his wife to commit suicide. Humphry thinks that sometimes life is not worth living, that people lose the quality of life, and the best solution for them is death. His wife “could no longer bear the pain and deterioration of her body and the distressed quality of her life from cancer” so he didn’t see any other solution than “helping” her to commit suicide³¹. His book *Final Exit* made available to the general public information about the techniques catalogued by the Hemlock Society for ending one’s life. This allowed people to bypass the medical professionals and take matters into their own hands³². Humphry thinks that every person who cares about control and choice in dying should have this book because it outlines each step a dying person may need to take to commit suicide if the suffering is unbearable. Clear advice about the law on assisted suicide is given, plus precise drug details.

To the questions, “Should you battle on, take the pain, endure the *indignity*, and await the inevitable end which may be weeks or months away? Or should you resort to euthanasia, which in its modern language definition has come to mean help with a good death?” he gives an answer that “Euthanasia comes to mind as a way of release”³³. He calls for a false mercy.

He and other proponents of euthanasia and physician-assisted suicide use a different vocabulary, calling “euthanasia” as “death with dignity”, “voluntary euthanasia” as “choice in dying”, “assisted suicide” as “aid-in-dying”, “rational suicide” as “self-deliverance”, “lethal injection” as “medical procedure or physician aid-in-dying” in order to mask the real face of these things. The term “self-deliv-

³⁰ CLOWES, *The Facts of Life: An Authoritative Guide to Life and Family Issues* (Front Royal, Virginia: Human Life International, 1997), 140.

³¹ D. HUMPHRY, *Final Exit* (Eugene, Oregon: The Hemlock Society, 1991), 15.

³² D. WESTLEY, *When It's Right to Die: Conflicting Voices, Difficult Choices* (Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1995) 1.

³³ D. HUMPHRY, *Final Exit*, 20.

erance” was picked up by Humphry in Britain from the euthanasia movement there; the term “aid-in-dying” is taken from the Netherlands. He says that the right-to-life movement has its euphemisms as well: “It calls people who are in a persistent vegetative state because of trauma which has severely damaged their brains ‘disabled’, a term which most of us apply to people with physical or mental handicaps but who still enjoy active lives. People in a persistent vegetative state are bed-ridden, have no cognitive function, and are kept alive by artificial life-support equipment”³⁴.

According to Humphry, these people are mere “vegetables” and have no “quality of life”. These people, he says, have to be killed. He agrees that “vegetable” is not a gracious term when applied to a human being, but it has gained a certain popularity among non-medical people and certainly expresses their horror of such situations³⁵. But in such cases when people are not competent to request “relief” of their sufferings, then the position of proponents to show compassion is self-destructive.

According to Humphry and to other proponents of euthanasia and physician-assisted suicide, the main rule is that candidates should be competent to consent. But on what grounds, then, should we restrict relieving the suffering of others who are incompetent, namely, mentally retarded, infants, people with Alzheimer’s? “If relieving the suffering of others is an obligation we owe to one another, as proponents of euthanasia and assisted suicide urge, then surely we have a responsibility to kill them to bring their suffering to an end whether or not they are competent”, says E. Echeverria, because “It would be unfair to deny such a person relief simply because he lacked competence. Are the incompetent less entitled to relief from suffering than the competent? Do they suffer less for being incompetent?”³⁶.

³⁴ D. HUMPHRY, *Lawful Exit: The Limits of Freedom for Help in Dying* (Junction City, OR: The Norris Lane Press, 1993), 79.

³⁵ Cfr. HUMPHRY, *Final Exit*, 106.

³⁶ E.J. ECHEVERRIA, “Matters of Life and Death” in *Homiletic and Pastoral Review* Vol. XCVIII, No. 4 (January 1988), 55.

In real life facts are different. The practice showed that the list of candidates is easily enlarged, that the “slippery slope” argument really works. If euthanasia and physician-assisted suicide are beneficial for competent patients, can we deny this “benefit” to the incompetent? If these measures become legal for those who are competent, it will only take one or two cases before a court to obtain rulings which will “equalize” and make these legal for incompetents³⁷.

The practice in Holland shows a desensibilisation to killing. It moves from clear and rigid guidelines to becoming simply a matter of preference. Their rules and principles become abstract. In the beginning it was legal to help terminally ill competent people, then it was extended to non-terminal patients, to minors, to Down’s Syndrome babies, to patients with mental or even emotional problems, to severe depression, to dementia, then to non-terminal AIDS patients, and finally to involuntary euthanasia³⁸.

The facts in Holland show that acceptance of voluntary euthanasia implicitly involves condonation of (at least) non-voluntary euthanasia³⁹.

As we see, the word “euthanasia” (which means good or easy death) today has taken on a very different meaning. Today it means the killing of a patient by his or her doctor. Physician-assisted suicide (prescribing or providing lethal drugs for the patient to self-administer) and euthanasia have the same intent, that of causing the patient’s premature death. The means, a lethal drug overdose, is the same. Derek Humphry has acknowledged that allowing assisted suicide inevitably will force us to consider allowing active euthanasia⁴⁰.

The picture of physician-assisted suicide would be incomplete without the pioneer of that action, Jack Kevorkian, who has rightly

³⁷ Cfr. J.C. WILLKE AND AL., *Assisted Suicide and Euthanasia: Past and Present* (Cincinnati, OH: Hayes Publishing Co., Inc., 1998), 105.

³⁸ Cfr. *ibidem*, 106.

³⁹ See J. KEOWN “Further Reflections on Euthanasia in the Netherlands in the Light of the Rummelink Report and The Van Der Maas Survey” in *Euthanasia, Clinical Practice and the Law*, ed. Luke Gormally (London: The Linacre Center for Health Care Ethics, 1994), 219-240.

deserved the nickname “Dr. Death”. It is difficult to explain his fanatic stance regarding euthanasia and assisted suicide. Already in 1958 he was moved by compassion for thousands of people awaiting suitable donated organs for transplants. He saw a good solution and suggested that death row prisoners be given the chance to donate their organs. This would require the execution to be an operation which harvested the donated organs, an operation from which the prisoner would never awaken. He writes about that in his books, but later, after many years of struggle with the legal and penal systems, Kevorkian abandoned the idea⁴¹.

In 1990 he helped a woman to commit suicide, and the next day talked freely about it in the *New York Times*. According to Westley, “It was not his ego or a personal need for publicity which caused him to call the authorities after each assisted suicide to report what he had done”, but “it was rather his considered judgment that a change in the present legal system could only be brought about by galvanizing public opinion against it”⁴². And the results about succeeding in raising the issue of euthanasia and assisted suicide to national consciousness are obvious.

The woman who was the first victim of Kevorkian was in the early stages of Alzheimer’s disease. She was not terminally sick or dying. Kevorkian gives a detailed description of this case in his book *Prescription: Medicide*. Kevorkian has now facilitated the deaths of nearly 50 individuals, many of whom were not in the last stages of terminal illness, but plagued with chronic, degenerative afflictions such as Alzheimer’s disease or chronic arthritis. In August 1996 Kevorkian’s assistance at the death of Judith Curren, a 42-year-old woman suffering from obesity and chronic fatigue syndrome, pro-

⁴⁰ Cfr. R.M. DOERFLINGER, “The Euthanasia Debate Today” in *Life and Learning VI: Proceedings of the Sixth University Faculty for Life Conference*, ed. Joseph W. Koterski (Washington, D.C., University Faculty for Life, 1997), 3.

⁴¹ Cfr. D. WESTLEY, *When It’s Right to Die: Conflicting Voices, Difficult Choices* (Mystic, CT: Twenty-third Publications, 1990), 147.

⁴² Cfr. *ibidem*, 147-148.

voked sustained criticism by both opponents and supporters of legalizing assisted suicide⁴³.

Kevorkian says that “the time has come to smash the last irrational and most fearsome taboo of planned death and thereby to open the floodgates of equally momentous benefit for humankind”⁴⁴. It is clear that he does not believe in moral absolutes, in the sanctity of human life. According to him, “nobody has even a hint of true knowledge about where we came from, where we now are, and where we will be when we die”. So the individual alone gives meaning to his life and decides whether his life is good and worth living, or not⁴⁵. Here Kevorkian and other proponents of “mercy” killing are defending each person’s freedom or autonomy, their right to choose to live or to choose to die. According to them, each person has a right to control his or her body and his or her life, including the end of it, namely, the right to die.

Kevorkian, Humphry, and other proponents of “mercy” killing offer dying with dignity. But true human dignity is internal, not external. True human dignity is the person himself. Illness or suffering does not destroy it. If a patient is treated with dignity, he or she retains all the respect and dignity that their personhood is due⁴⁶.

For Kevorkian, a legitimate, comprehensive, and universally valid code of medical ethics no longer exists, and in fact it never did. He does not even deny that he never took the Hippocratic Oath. These who did take the Hippocratic Oath “in trying to conquer death [...] do no good for their patients’ ‘ease’, but at the same time they do harm instead by prolonging and even magnifying patients’ disease”⁴⁷.

He goes further by stating: “Hopelessly tied to a misinterpretation of the oath, a misguided medical profession has for centuries

⁴³ Cfr. M. CATHLEEN KAVENY, “Assisted Suicide, Euthanasia, and the Law”, in *Theological Studies*, Vol. 58, No. 1 (March 1997), 125.

⁴⁴ J. KEVORKIAN, *Prescription: Medicide* (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1991), 241.

⁴⁵ *Ibidem*, 242, 175.

⁴⁶ Cfr. WILLKE, *Assisted Suicide and Euthanasia: Past and Present*, 99.

⁴⁷ KEVORKIAN, *Prescription: Medicide*, 186.

been responsible for much unnecessary suffering and personal degradation by refusing to hasten a merciful death for pleading patients. To me it is incredible that a doctor could abide the agony of a doomed human simply because of a personal commitment to an invented abstraction...⁴⁸.

Kevorkian has another alternative: he suggests killing people who lost their dignity “humanely”. He is convinced that doctor-assisted suicide and euthanasia are and always were ethical.

He is working under the guidance of general “benevolence or “loving charity”, which are born from “compassion”. For him, “humane” and “compassionate” motives of the physician — not as physician but as human being — makes the doctor’s actions ethical. All acts — including killing the patient — done “lovingly” are licit, even praiseworthy. “Good” and “humane” intentions can sanctify any deed⁴⁹. It actually shows his wrong moral methodology, namely, consequentialism. It means that we may rightly choose to do evil if there is a sufficient reason, or proportionate good that will be served by doing so. For Kevorkian and other proponents of “mercy” killing, the proportionate good that serves as the end justifying the choice to kill either oneself or another is the good of personal integrity or of personal dignity. The evil of destroying biological life is compensated for by protecting the higher good of personal dignity. The method used by them holds that moral acts and choices are justified by their consequences. If the act (“mercy killing”) leads to a consequence that has a greater value (personal integrity or personal dignity) than the good one is willing to destroy (the life itself which is not worth living), then the act of killing is justifiable. Kevorkian says that: “Death is always negative in our everyday world. It is ultimately a loss — the loss of life — and by definition that is the negativity of detraction. So, euthanasia is and always has been a purely negative concept, no matter how it’s done or what

⁴⁸ *Ibidem*, 187.

⁴⁹ Cfr. L.R. KASS, “Neither for Love, nor Money: Why Doctors Must Not Kill” in *Mercy or Murder?: Euthanasia, Morality and Public Policy*, ed. Kenneth R. Overberg (Kansas City, MO: Sheed & Ward, 1993), 101.

qualifying label is put on it. I am trying to persuade society *to turn it around into something positive*. I believe that death [...] can be merciful and at the same time yield something of real value to the suffering humanity left behind”⁵⁰.

Kevorkian, like other proponents of “mercy” killing, does not see any meaning in human suffering. For them it is only an evil which is to be eliminated at any cost, including killing the patient. Thus, euthanasia, which they are promoting, is a mistaken response to suffering out of false “compassion”. The question is: Is it compassion for the patient? The term “compassion” itself means the sharing in suffering in order to relieve somebody’s suffering. It is not true compassion to eliminate the person doing the suffering. We cannot just get rid of the person suffering. We have to help correct any feelings of abandonment and rejection, to kill the pain that this patient may have⁵¹.

Kevorkian is claiming that he is expressing compassion for a dying person who is suffering when he assists him in killing himself. It seems from outside that he has a good intention, that is, to eliminate suffering. But what he has chosen to do is undeniably an act of killing. It is this act that he here and now intends on purpose, given that he has chosen to kill you, and in choosing to do this specific act, he is choosing to make himself a killer. This action is what it is: the deliberate killing of an innocent person. Any good intention cannot justify it⁵².

Kevorkian is “helping” people to die even without knowing the real situation, without precise knowledge of the patient and his or her illness. He gets some critique even from other proponents of euthanasia as Hans Küng and Walter Jens in Germany: “The question of active help in dying understandably stirs up deep emotions on all sides. And the journalistic exploitation of such wishes to die by individual doctors — the messianic campaign of a euthanasia

⁵⁰ KEVORKIAN, *Prescription: Medicide*, 201 (emphasis added).

⁵¹ Cfr. WILLKE, *Assisted Suicide and Euthanasia: Past and Present*, 101.

⁵² Cfr. ECHEVERRIA, “Matters of Life and Death”, 57.

doctor in the State of Michigan which has become known worldwide, often without precise knowledge of the patient and his or her illness, or the shameful way in which the former president of the 'German Society for Humane Dying' sold cyanide — have seriously damaged the concerns of those who support responsible active help in dying"⁵³.

But the concern of pro-life people is that those who support active help in dying really do not see the moral difference between directly intended killing and allowing to die, between inflicting death on purpose and letting die. They argue that in both cases, that of physician-assisted suicide and forgoing extraordinary treatment, we have the same result: death. Kevorkian and other pro-euthanasia people claim that every refusal of treatment is a killing. They judge that it rather prolongs the dying process and makes a patient suffer inhumanely. One of the proponents of euthanasia, James Rachels, put it in these words: "If one simply withholds treatment, it may take the patient longer to die, and so he may suffer more than he would if more direct action were taken and a lethal injection given. This fact provides strong reason for thinking that once the initial decision not to prolong his agony has been made, active euthanasia is actually preferable to passive euthanasia, rather than the reverse. To say otherwise is to endorse the option that leads to more suffering rather than less, and is contrary to the humanitarian impulse that prompts the decision not to prolong his life in the first place; the process of being 'allowed to die' can be relatively slow and painful, whereas being given a lethal injection is relatively quick and painless"⁵⁴.

When Rachels speaks here about "passive euthanasia", he has a wrong understanding of it. The big problem is that he and other proponents of euthanasia mostly do not see a clear moral difference

⁵³ H. KUNG and W. JENS, *Dying with Dignity: A Plea for Personal Responsibility* (New York: The Continuum Publishing Company, 1995), 22.

⁵⁴ J. RACHELS, "Active and Passive Euthanasia" in *Mercy or Murder: Euthanasia, Morality and Public Policy*, ed. Kenneth R. Overberg (Kansas City, MO: Sheed & Ward, 1993), 24.

between allowing to die and passive euthanasia, as we understand as an omission which of itself or by intention causes death.

We should not confuse the acceptable refusal of extraordinary treatment with the failure to provide lifesaving treatment beneficial to a patient's life. Kevorkian and other proponents of euthanasia see that some lives are not worth living. As Rachels says, in cases when a simple operation is not performed on the child with Down's Syndrome, it is because "the child has Down's Syndrome, and the parents and doctor judge that because of that fact it is better for the child to die"⁵⁵. And they judge that the patient's life is of no further use to him or her, or they say directly that the patient's *life* has become or will soon become a terrible burden. In these cases they see no difference between killing and letting die. For them, if a doctor lets a patient die, for human reasons, he is in the same moral position as if he had given the patient a lethal injection for humane reasons⁵⁶. These children with Down's Syndrome and an abnormal oesophagus die because simple surgery treatment was withheld. We call these cases not cases of allowing to die, but cases of euthanasia by omission. Treatment is refused so that the children would die. We have to recognize that these cases involve the *rejection of life*, not just treatment, because life itself is seen as a burden not worth continuing, lives not worth living. These are real acts of killing on purpose and hence morally wrong⁵⁷.

Now the question is: Is the physician a healer or a killer? Knowing the great antagonism between healing and killing, is it possible for healers to become killers? Unfortunately, the answer comes, yes. We understand that: "The physician is called to serve the high and universal goal of health while also ministering to the needs and relieving the sufferings of the frail and particular patient. Moreover, the physician must respond not only to illness, but also to its meaning for each individual who, in addition to his symptoms, may suffer from self-concern — and often fear and shame — about weakness

⁵⁵ *Ibidem*, 25.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, 27-28.

⁵⁷ Cfr. ECHEVERRIA, "Matters of Life and Death", 58 (emphasis added).

and vulnerability, neediness, and dependence, loss of self-esteem, and the fragility of all that matters to him. Thus, the inner meaning of the art of medicine is derived from the pursuit of health and the care for the ill and suffering, guided by the self-conscious awareness shared by physician and patient alike⁵⁸.

The doctor who chooses to kill the patient becomes exactly what he is doing: he becomes a killer. The doctor-patient relationship is in danger. How can you trust your doctor who has the intention and is given the legal option of killing you? In Holland, hospitalised elders hire others to watch over them so their doctor does not kill them. Do we want that to happen everywhere?⁵⁹.

The proponents of euthanasia are suggesting signing a “living will”, but in real life the “living will” makes you an easy target to be euthanised. It is a kind of death warrant. It gives permission to facilitate death by denying medical treatment⁶⁰.

VI. Conclusion

Fortunately, euthanasia is not legal in many countries, but unfortunately it has been practiced. Recently, Kevorkian in a television interview said: “*Why is everyone focused on me? There are many more doctors doing the same thing!*”.

⁵⁸ KASS, “Neither for Love nor Money: Why Doctors Must Not Kill”, 103.

⁵⁹ Cfr. WILLKE, *Assisted Suicide and Euthanasia: Past and Present*, 100-101.

⁶⁰ “Recently, a 70-year-old was admitted to the emergency room in respiratory distress. He was placed on a ventilator and transported to the intensive care unit. He was awake, alert and orientated — anxiously writing notes: ‘I don’t want to die’, ‘I changed by mind’, and ‘Please don’t take me off the machine!’. He was persistent and urgent with his pleading. I soon understood why! His family and physicians were meeting to discuss a serious problem. He had signed a ‘living will’ declaring that he did not want ‘any extraordinary measures.’ He was now viewed as ‘incapable’ of making any decisions, and they wanted to follow his wishes as stated in the legal document. Very convenient for those who do not want their inheritance spent on hospital costs, and for those who do not want to be bothered with a ‘useless burden’ to our society”. See Mary Therese Helmueller, “Are You Being Targeted for Euthanasia?” in *Homiletic and Pastoral Review*, Vol. XCVIII, No. 4 (January 1998), 14.

Euthanasia is the result of a culture that has accepted and promoted the killing of unborn children. The value of life is the extent of the pleasure and well-being it brings. Euthanasia “is packaged to appear desirable and then sold to the unsuspecting public as the ‘living will’, ‘death with dignity’, and the ‘right to die’. Is it not logical that those who can kill the child in the womb will also kill their parents in their old age for the same reasons of convenience, compassion, money, etc...”⁶¹.

Now there is a time to call things by their real names because real danger is there.

In summary, we see that people who justify suicide and mercy killing usually propose the following arguments: (1) From the dualistic understanding, they claim that the life of a person who is suffering from terminal illness has become useless to his family, to society, and even to himself. Even worse, they treat some people as not persons (“vegetables”, not capable of human fulfilment). For them, then, it is reasonable to hold that it is morally justifiable to kill such people because they are not persons. (2) Also, they protect or enhance the goods of personal integrity and dignity which are an expression of the dominion that rational and conscious beings have over the physical world of nature, which includes their bodies and bodily life. (3) They argue that they are choosing the lesser evil — quick “mercy” killing — in order not to prolong the suffering that would lead to death anyhow. (4) They lack understanding that no man is the master of his own life, but God. (5) They are consequentialistic in their moral reasoning (they believe that the final determinants of the rightness or wrongness of our actions and practices are the consequences they bring about). (6) Their understanding of suffering and liberation of it is erroneous. As William May says, “The ethics of euthanasia, in short, can be termed an ‘ethics of intent’ in which the ultimate determinant of the rightness or wrongness of what one does is the good or evil that is both intended by the agent and results from the action he undertakes”⁶².

⁶¹ *Ibidem*, 16.

⁶² May, *Human Existence, Medicine and Ethics*, 139-140.

Abstract

The ethics of euthanasia is based on dualistic anthropology and wrong moral presuppositions underlying the defense of euthanasia, namely, proportionalism and consequentialism. The basic claim of proponents of the ethics of euthanasia is that human persons are consciously experiencing subjects whose dignity consists of their ability to make choices and to determine their own lives. Bodily life, according to them, is a condition for personal life because without bodily life one cannot be a consciously experiencing subject. It means that bodily life is distinct from personal life. Thus, according to them, there can be such a thing as a life not worth living – one can judge that bodily life itself is useless or burdensome, and when it is, the person is at liberty to free himself of this useless burden.

There are times when it is morally right, and indeed obligatory, to allow a dying person to die. But there is a world of difference between allowing or permitting death and deliberately setting out to bring death about by acts of commission ("active euthanasia") or by acts of omission ("passive euthanasia"). The word "kill" is proper for euthanasia because "kill" means "intentionally to cause the death of".

Member of Medical Ethics Committee of Lithuania,
at the Ministry of Health Care.
Vilnius 29, 3000 Kaunas
Lithuania

L'AVVENIRE DEL PROGETTO TOMISTA*

Serge-Thomas BONINO

Sommario: I. *L'agonia del neotomismo* - II. *Una figura di transizione?* - III. *Un aiuto premoderno?* - IV. *Un tomismo di integrazione.*

San Tommaso è moderno? antimoderno? o decisamente premoderno e, dunque, profeticamente postmoderno? L'interrogativo è al centro del dibattito sull'eventuale opportunità di un progetto tomista all'inizio del nostro secolo. Ritengo, in effetti, che si debba fare una distinzione tra gli studi tomistici e i progetti tomistici. Gli studi tomistici, essenzialmente storici, hanno come fine la conoscenza scientifica più appropriata possibile del pensiero di san Tommaso. E procedono piuttosto bene. Al contrario, un progetto tomista è un orientamento dottrinale che, nella ricerca della verità delle cose, accorda uno ruolo decisivo al riferimento a san Tommaso. Un progetto tomista non può dunque prescindere dall'apporto degli studi tomistici. In compenso, gli studi tomistici possono essere separati — e lo sono sempre di più — da ogni progetto tomista. Vi sono delle letture non tomiste di san Tommaso. Resta il fatto che gli studi tomistici sono animati, guidati, da presupposti più o meno espliciti

* Conferenza tenuta il 28 gennaio 2004 presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, in occasione della festa di san Tommaso d'Aquino.

che influenzano il modo di interpretare san Tommaso, e che possono derivare dal genere di progetto tomista che si intende promuovere¹.

Oggi vorrei presentare quattro possibili forme di progetto (o di non-progetto) tomista che interagiscono con gli studi tomistici. La prima forma serve oggi soprattutto a farne risaltare un'altra: è il progetto neotomista che consiste nel leggere san Tommaso come un moderno (I). Per molti il tomismo non potrebbe sopravvivere allo scacco del neotomismo: il progetto tomista, come tale, deve far posto alla storicizzazione degli studi tomistici, eventualmente, con una ripresa di questo o di quell'elemento tommasiano nell'ambito di progetti dottrinali diversi dal tomismo (II). Per altri, al contrario — questa è oggi una tendenza piuttosto originale —, lo scacco del neotomismo è un invito a riscoprire il carattere decisamente premoderno di san Tommaso, nella convinzione che questa premodernità rappresenti una possibilità, una risorsa di fronte alle disillusioni della modernità² (III). Mi sembra, tuttavia, che a questa visione che oppone dialetticamente premodernità e modernità si possa preferire la logica di un tomismo vivo, certo radicato nei suoi tempi, ma sufficientemente universale da integrare alcuni apporti della modernità, senza perdere la sua specificità.

I. L'agonia del neotomismo

Il dibattito sull'attualità di san Tommaso muove generalmente da una critica unanime e spietata al progetto neotomista, accusato di

¹ In questa conferenza il mio obiettivo non è quello di redigere un quadro adeguato del tomismo contemporaneo. Ciò richiederebbe, infatti, ben più ampi sviluppi. Per avere un'idea, più precisa dell'evoluzione recente del tomismo cfr. Otto Hermann PESCH, «Thomas Aquinas and Contemporary Theology», in *Aquinas as Authority*. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000, Paul Van Geest, Harm Goris, Carlo Leget (eds.), Peeters, Louvain 2002, pp. 123-163; S.-T. BONINO, «Le thomisme aujourd'hui, Perspectives cavalières», *Revista Española de teología* 63 (2003), pp. 165-179; J.-P. TORRELL, «Situation actuelle des études thomistes», *RSR* 91 (2003), pp. 343-371.

² F. KERR, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Blackwell, Oxford, 2002, p. 209: «It remains an option [...] to take Thomas either as a key figure in the development of modern theology or as primarily a continuator of premodernity».

tutti i mali, e dal quale ci si vuole dissociare. Ma le cose si complicano quando si tratta di definire il neotomismo. Per parte mia, io fisserei tre caratteristiche:

1. Sul piano socioculturale, il “rinnovamento” del tomismo del XIX secolo costituisce un’azione di salute pubblica. Leone XIII vuole restaurare i fondamenti di una civilizzazione cristiana scossa dalla Rivoluzione francese e dai trionfi di una modernità ostile, contrassegnata dal razionalismo nella sua forma scienziata. Ora, Leone XIII è convinto che questa battaglia si perda o si vinca sul terreno della cultura, soprattutto della filosofia. È dunque necessario elaborare una filosofia cattolica alternativa al razionalismo moderno. Come afferma lo storico Etienne Fouilloux, «il tomismo intende fornire alla contro-società cattolica che si stava edificando l’armatura concettuale che le mancava»³.

2. Visto da questa prospettiva, il tomismo è innanzitutto una *filosofia* che ha come missione quella di garantire un rapporto armonioso tra le scienze moderne e le esigenze della fede. Ma a questa filosofia tomista si chiede di rispondere a problematiche che non erano direttamente quelle di san Tommaso: essenzialmente la questione epistemologica dei fondamenti della conoscenza, teorica o pratica, minacciata dal soggettivismo idealista dominante. In questo contesto, l’accento è posto sul realismo tomista⁴.

3. Il neotomismo ha vocazione di conquista. Lungi dall’opporci ai progressi della cultura, specialmente delle scienze, la filosofia cristiana, secondo Leone XIII, deve fornire ad essi un fondamento più valido di quello che pretende di dare loro la filosofia razionalista. Per questo il tomismo è concepito come un sistema aperto. Avendo raggiunto i principi fondamentali, metafisici, della realtà, esso è in grado di accogliere ogni verità ulteriormente scoperta⁵.

³ E. FOUILLOUX, *Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962*, «Anthropologiques», Paris 1998, p. 40.

⁴ Cfr., ad esempio, J. INGLIS, *Spheres of philosophical Inquiry and the Historiography of medieval Philosophy*, «Brill’s Studies in intellectual History, 81», Leiden 1998.

⁵ Cfr. LÉON XIII, Enc. *Aeterni Patris*: «L’entità di queste premesse e le innumerevoli verità che esse contengono in germe assicurano ai maestri delle età successive un’ampia materia per utili sviluppi che si realizzeranno in tempi opportuni». Questa preoccupazione

Il progetto neotomista ha portato buoni frutti, ma è stato sopraffatto da diversi fattori.

Primo, sul piano socio-ecclesiale l'uso del tomismo come strumento di normalizzazione, soprattutto nel periodo della lotta anti-modernista, ha suscitato risentimenti nei suoi confronti.

Secondo, l'ascesa del pluralismo teologico è stata fatale per un certo esclusivismo tomista. Su questa linea, il gesuita americano McCool sostiene che sia stato lo stesso neotomismo, sotto forma, questo è vero, di tomismo trascendentale, a causare la propria rovina⁶. In effetti, ispirandosi ampiamente a Blondel, Maréchal e i suoi discepoli hanno posto l'accento su una epistemologia del giudizio che esprime il dinamismo del pensiero in cerca dell'Assoluto, a scapito di una epistemologia del concetto e della rappresentazione. Questa relativizzazione o "disassolutizzazione" del concetto apre la via ad un approccio pluralista alla verità.

In ogni caso, il terzo fattore — lo sviluppo degli studi storici sul Medioevo in generale, e su san Tommaso in particolare — mi sembra il più decisivo. Senza cadere nello storicismo, i tomisti hanno preso atto della storicità della vita dottrinale e del carattere talvolta ingenuo della loro utilizzazione moderna di san Tommaso.

Infine — è un quarto fattore — restituendo san Tommaso al suo contesto culturale, gli studi medievali hanno portato a sospettare di anacronismo ogni divisione troppo rigida tra filosofia e teologia. La grande *querelle* sulla filosofia cristiana è come il primo momento di questa "presa di distanza" dai modelli di lettura di san Tommaso imposti dalla modernità⁷. Ma nella crisi del neotomismo non si

di fondare nel tomismo le acquisizioni della scienza moderna è al centro anche del modo di procedere di Jacques Maritain nei *Degrés du savoir* (1932) e la cosiddetta scuola di Lovanio ha a lungo incarnato un tomismo puramente filosofico (ma discretamente apologetico) che doveva favorire il dialogo tra un mondo moderno plasmato dalle scienze fisiche e la fede cristiana.

⁶ Cfr. G. MCCOOL, *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*, New York, Fordham University Press, 1989, e le repliche tomiste contenute in *Thomistic Papers VI*, John F. X. Knasas Editor, Houston, Center for Thomistic Studies, 1994.

⁷ La crisi dell'*Action française* intorno al 1926 è stato un altro fattore importante nella più profonda presa di coscienza dell'impossibilità di una visione separatista dei rapporti tra natura e grazia, tra filosofia e teologia, e tra politica e morale. P. CHENAUX, *Entre Maurras*

potrebbe mai sottolineare a sufficienza l'importanza di Henri de Lubac.

II. Una figura di transizione?

Nel suo *Surnaturel* (1946), de Lubac fece un colpo da maestro: sfruttando a fondo la prospettiva della storia delle dottrine, egli volge san Tommaso contro i tomisti e indebolisce così la legittimità tommasiana del neotomismo. In particolare, delineando l'origine del moderno irrigidimento della distinzione tra natura e grazia, egli mina le fondamenta del separatismo e invita ad una lettura più teologica dell'Aquinate⁸.

Tuttavia, de Lubac va molto più lontano. Egli formula su san Tommaso un giudizio terribile che, per il tomismo, equivale ad una condanna a morte. San Tommaso sarebbe un autore di transizione, e il tomismo un sistema instabile. Cito: «Questo grande dottore [...] appare [...] come un autore di transizione, e l'ambivalenza del suo pensiero dall'equilibrio instabile, conseguenza della sua stessa ricchezza, spiega come si sia potuto, in seguito, interpretarlo in sensi così diversi»⁹. Certo, de Lubac non si riferisce qui che all'antropologia di san Tommaso, divisa, a suo avviso, tra la visione patristica dell'uomo immagine di Dio e il naturalismo aristotelico¹⁰, ma questo modello interpretativo è assai presto generalizzato. D'ora in poi ci si limiterà a vedere in san Tommaso una contraddizione latente tra i temi che egli riprende dalla grande tradizione cristiana dei Padri e

et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930), «Sciences humaines et religions», Cerf, Paris 1999, p. 96: «Le débat autour de la philosophie chrétienne [...] est déjà sous-jacent dans la querelle à propos de l'œuvre de Maurras».

⁸ Cfr. *Surnaturel, Une controverse au cœur du thomisme au XXe siècle*, Actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas d'Aquin les 26-27 mai 2000 à Toulouse, *Revue thomiste* 101 (2001), pp. 1-351.

⁹ *Surnaturel. Etudes historiques*, p. 435: «Ce grand docteur [...] apparaît [...] comme un auteur de transition, et l'ambivalence de sa pensée en équilibre instable, rançon de sa richesse même, explique qu'on ait pu par la suite, l'interpréter en des sens si opposés».

¹⁰ *Ibidem*: «Partout chez saint Thomas, ces deux conceptions de la nature aristotélicienne et de l'image patristique se mêlent sans qu'on puisse dire si elles se combinent vraiment ou si elles se heurtent».

un naturalismo che porta in sé i germi mortiferi della modernità (razionalismo, fisicismo, separazione natura/grazia...).

Il dibattito più recente su san Tommaso e l'ontoteologia deriva dallo stesso modello¹¹. Il *corpus* tommasiano sarebbe attraversato da una tensione irrisolta tra un approccio patristico a Dio ampiamente apofatico, e alcuni elementi di una strutturazione ontoteologica denunciata da Heidegger come dimenticanza dell'essere e origine del nichilismo contemporaneo, e dai teologi heideggeriani come fonte dell'ateismo contemporaneo.

Peraltro, molti autori hanno fatto proprio il suggerimento di de Lubac: la storia del tomismo, in particolare i conflitti di interpretazione all'interno della scuola tomista, non sarebbero che l'attualizzazione di una ambivalenza virtuale già presente nell'opera dello stesso san Tommaso. Così Géry Prouvost, nel volume *Thomas d'Aquin et les thomismes* (1996)¹², sostiene che «la diversità dei tomismi trova forse la sua prima fonte nell'ambiguità stessa del testo di san Tommaso»¹³, di cui egli metterebbe quindi in luce «le aporie, le dissonanze speculative»¹⁴. Tuttavia, Prouvost distingue due grandi forme di tomismo e ritiene che se l'una ha giocato un ruolo negativo nella nascita della modernità, l'altra, ancora ampiamente inesplorata, resta un aiuto di fronte allo scacco nichilista di questa stessa modernità. Di contro, F. Kerr nel suo recentissimo *After Aquinas, Versions of Thomism*, giunge ad una conclusione più scettica sulla diversità inconciliabile delle interpretazioni¹⁵.

¹¹ Cfr. *Saint Thomas et l'onto-théologie*, Actes du colloque tenu à l'Institut catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994, *Revue thomiste* 95 (1995), pp. 1-192.

¹² G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, «Cogitatio fidei, 195», Paris, 1996. Quest'opera è dominata dall'influenza della concezione gilsonianiana della storia della filosofia e, in particolare, della scuola tomista come «laboratoire expérimental des tendances secrètes ou impensées» della dottrina di san Tommaso (G. PROUVOST, cit., p. 33). Cfr. S.-T. BONINO, «Historiographie de l'école thomiste: le cas Gilson», in *Saint Thomas au XXe siècle*, Actes du Colloque du Centenaire de la *Revue thomiste*, sous la direction du P. Serge-Thomas Bonino, Paris 1995, pp. 299-313.

¹³ G. PROUVOST, cit., p. 17: «La diversité des thomismes trouve peut-être sa source première dans l'ambiguïté même du texte de saint Thomas».

¹⁴ *Ibidem*, p. 126: «les apories, les dissonances spéculatives».

¹⁵ F. KERR, *After Aquinas*, p. 143: l'opera si propone «to display the diversity and incommensurability of the available interpretations of Thomas's work».

A dire il vero, egli riflette un'opinione oggi comune. Anche se si ammette, in contrapposizione allo storicismo semplicistico, che una teologia trascende l'epoca storica della sua elaborazione, il tomismo, sintesi incompiuta, equilibrio instabile, non potrebbe essere ripreso come tale. Come scrive O.H. Pesch nel suo bilancio sul tomismo nel XX secolo, san Tommaso è «una delle voci della tradizione»¹⁶ fra tante altre. Il tomismo è in grado di stimolare, di chiarire questo o quell'aspetto della teologia, ma ha cessato di essere un sistema "integratore". Ci si deve interessare a san Tommaso, ma non si può più essere decentemente tomisti.

III. Un aiuto premoderno?

A meno che, reso alla sua stravaganza premoderna, esente dalle ambiguità che deriverebbero da un compromesso con la modernità, si riveli, a causa proprio della sua premodernità, un aiuto provvidenziale per la teologia contemporanea. La tesi è provocante. Ma poggia su alcune caratteristiche della teologia tommasiana che la ricerca attuale ha rivalutato¹⁷.

1. La teologia di san Tommaso è incentrata sulla Scrittura. Infatti, san Tommaso è innanzitutto un *Magister in sacra pagina* e dedica una parte importante del suo insegnamento alla spiegazione della Bibbia. Bisogna dunque volgere l'attenzione non soltanto sulle sue teorie esegetiche, ma anche sulla sua concreta esperienza di commentatore della Scrittura. Soprattutto, bisogna prendere atto dell'interazione tra il lavoro esegetico e la riflessione teologica più scientifica. Ad esempio, padre D. Chardonens, nella sua tesi sull'*Expositio in Iob*, ha ben sottolineato i molteplici legami tra la teologia della provvidenza, che san Tommaso espone in forma scientifica e sistematica nella *Summa contra Gentiles*, e gli sviluppi esegetici, contemporanei, dell'*Expositio*: un medesimo insegnamento, ma sotto forme

¹⁶ O.H. PESCH, «Aquinas as Authority», p. 143.

¹⁷ Questo non vuol dire che tutti gli autori che riconoscono queste caratteristiche condividano il pensiero strategico di un tomismo premoderno.

diverse¹⁸. Questa interazione permette, da un lato, di definire l'esegesi tommasiana come un'esegesi dottrinale e integrale, dall'altro, di valorizzare la presenza effettiva della Scrittura nel lavoro teologico speculativo. Così, nel 1990, nella sua tesi *Did not our heart burn?*, Valkenberg ha mostrato come la Bibbia giochi un ruolo decisivo nelle questioni della *IIIa Pars* sulla resurrezione del Cristo¹⁹. In breve, la Bibbia non è per san Tommaso un serbatoio inesauribile di autorità di facciata e decontestualizzate, essa è veramente «l'anima della teologia»²⁰. Certo, talvolta la teologia deve staccarsi dalla Scrittura — l'*ordo disciplinae* della *Summa theologiae* non è quello dei libri biblici —, ma lo fa per meglio chiarire di rimando la Parola di Dio. Come nella noetica tomista l'astrazione non è separabile dal ritorno all'immagine, dalla *conversio ad phantasmata*, così nella teologia tomista vi è una necessaria *conversio ad Scripturam*²¹.

2. In san Tommaso la Parola di Dio è interpretata alla luce della Tradizione. Molti, pertanto, ritengono che oggi si debba leggere l'opera di san Tommaso più come una sintesi del pensiero patristico che come il punto di partenza dei sottili sviluppi della scolastica posteriore²². Si sapeva da tempo che san Tommaso avrebbe dato la

¹⁸ D. CHARDONNENS, *L'Homme sous le regard de la Providence. Providence de Dieu et condition humaine selon l'Exposition littérale sur le Livre de Job de Thomas d'Aquin*, «Bibliothèque thomiste, 50», Vrin, Paris 1997.

¹⁹ W.G.B.M. VALKENBERG, *Did not our heart burn? Place and Fonctions of Holy Scripture in the theology of St Thomas Aquinas*, «Publications of the 'Thomas Instituut te Utrecht', 3», Utrecht, 1990.

²⁰ Gli studi recenti sulla nozione di *sacra doctrina* (che non si riduce assolutamente alla teologia dei teologi) tendono a dimostrare come il lavoro teologico non abbia senso se non all'interno del vasto movimento di un insegnamento salvifico — la *sacra doctrina* — che viene da Dio e conduce a Dio.

²¹ Cfr. l'affermazione, tuttavia troppo categorica, di N.M. HEALY, *Thomas Aquinas, Theologian of the Christian Life*, «Great Theologians Series», Ashgate, Aldershot, 2003, p. 21: «Thomas's Christology and doctrine of God are such that they rule out any perennial account of reality other than Scripture. Thomas's is an un-systematic system, so to speak, in that its principles systematically undermine any system that does not push the reader back to Scripture and to the concreteness of a life dedicated to following Christ».

²² Cfr. già la lettera di padre M.-J. Lagrange al Padre M.-M. Labourdette del 13 novembre 1931, citata nella *Revue thomiste* 92 (1992), p. 55: «Il n'est pas question de faire

città di Parigi in cambio delle Omelie di Giovanni Crisostomo su Matteo²³! Questa passione di san Tommaso per le fonti conciliari e patristiche del pensiero cristiano è stata ampiamente confermata. Ad esempio, per redigere il suo commentario continuato dei Vangeli, la *Catena aurea*, san Tommaso ha consultato una vastissima documentazione patristica, sia greca sia latina, e questa immersione nella tradizione ha rinnovato in molti punti la sua teologia. È noto, ad esempio, che l'Aquinate ha elaborato il suo pensiero sul primato della grazia leggendo gli scritti antipelagiani di Agostino, e che la sua lettura di san Giovanni Damasceno spiega in parte l'evoluzione della sua cristologia verso una più marcata insistenza sulla causalità strumentale dell'umanità di Cristo. L'interesse ecumenico di queste ricerche sull'utilizzazione tommasiana della tradizione patristica è evidentemente notevole.

3. Oltre a questo legame costitutivo con la Parola di Dio, interpretata alla luce della Tradizione, due altri aspetti della pratica teologica di san Tommaso sono stati riscoperti.

Primo, il mio confratello Gilbert Narcisse, nel 1997, ha dedicato una tesi rilevante all'importanza del tema della convenienza nella teologia di san Tommaso²⁴. Alle teologie ipotetico-deduttive che accordano il primato alla speculazione sul possibile, san Tommaso preferisce una teologia "ostensiva", una sorta di estetica teologica, che consiste in una indagine sulle ragioni di saggezza che si dispiegano nella storia concreta della salvezza. In questa prospettiva, decisamente contraria ad un certo razionalismo, la teologia si colloca veramente sotto la Parola di Dio. Essa permette, tra le altre cose, l'indagine teologica di una "storia".

de saint Thomas le point de départ de controverses subtiles, mais le point d'arrivée, la synthèse splendide de tout le travail théologique qui l'a précédé».

²³ Cfr. *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)*, Édition critique, introduction et notes per Claire le Brun-Gouanvic, «Studies and Texts, 127», Pontifical Institut of Medieval Studies, Toronto 1996, ch. 42, p. 172.

²⁴ G. NARCISSE, *Les raisons de Dieu. Argument de convenance et esthétique théologique chez saint Thomas et H. Urs von Balthasar*, «Studia friburgensia, 83», Fribourg 1997.

Secondo, la teologia di san Tommaso non è una teologia astratta, astorica. La logica dell'economia della salvezza la struttura profondamente. Ad esempio, l'esposizione della morale generale nella *Ia-IIae* sposa il movimento del trittico paolino: il peccato, la legge, la grazia... o ancora, il trattato delle leggi, che, in un passato recente, si tendeva a ridurre alla questione sulla legge naturale, comprende, in effetti, tutta una riflessione sull'economia delle alleanze.

Recentemente, il padre F. Daguet ha dimostrato la presenza in san Tommaso di un'implicita riflessione teologica sul disegno di Dio; egli sostiene, inoltre, che tale riflessione rappresenti la vera "ecclesiologia" di san Tommaso, poiché essa vede nel mistero della Chiesa il fine, il compimento del disegno divino²⁵. Più radicalmente, la tesi magistrale del padre G. Emery — *Trinité et création* (1995) — ha dimostrato che la dimensione trinitaria era ben presente nella teologia tomista della creazione, cosa, questa, che dimostra «l'unità del piano divino e [permette] di radicare la comprensione dell'agire salvifico di Dio in quella del suo agire creatore²⁶». Non vi sono due strati sovrapposti: la creazione, opera del Dio unico, e l'economia della salvezza, opera della Trinità.

4. L'interesse per la storia della salvezza, la presa in considerazione del radicamento scritturistico, non potevano che richiamare l'attenzione sulla cristologia di san Tommaso. In un passato recente essa è stata accusata di essere astratta, separata dall'economia della salvezza. Ma, in realtà, è che si è troppo trascurata la stretta sinergia che in san Tommaso unisce le questioni sull'ontologia del Cristo alle considerazioni sull'economia della salvezza²⁷. Da questo punto di

²⁵ F. DAGUET, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin*, Finis omnium Ecclesia, «Bibliothèque thomiste, 54», Paris 2003.

²⁶ G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs, Albert le Grand et Bonaventure*, «Bibliothèque thomiste, 47», Paris 1995, p. 7: la dottrina della Trinità creatrice è «capable de manifester l'unité du plan divin et d'enraciner la compréhension de l'agir salvifique de Dieu dans celle de son agir créateur».

²⁷ La tesi di P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF

vista, il lavoro del padre Torrell su *Le Christ en ses mystères* riabilita le questioni in passato trascurate della *IIIa pars* sulla vita di Cristo, in cui il tema della convenienza occupa, del resto, un posto centrale ed apre la via ad una cristologia tomista integrale²⁸. Vorrei segnalare anche lo studio di Matthew Levering sul Cristo come compimento della Legge e del Tempio, che sottolinea l'unità della storia della salvezza, essendo Gesù Cristo, veramente, per l'Aquinate, il compimento dell'Alleanza che Dio ha stretto con Israele, alleanza stabilita con la Legge e la liturgia del Tempio²⁹.

5. Una quinta caratteristica del nuovo orientamento degli studi tomistici è il riportare in una prospettiva teologica trattati di forte spessore filosofico, che talvolta erano stati pericolosamente isolati dal loro contesto. Penso, in particolare, a qq. 2-26 della *Prima pars*, il «*De Deo uno*», di cui alcuni farebbero volentieri una sorta di prologo filosofico della *Summa*. Non soltanto queste questioni non devono essere separate dalla riflessione sulla Trinità di cui esse costituiscono stutturalmente la prima parte, ma, a rischio di privarle di una parte essenziale della loro intelligibilità, bisogna leggerle in una prospettiva teologica. Ad esempio, la celebre q. 13 sui Nomi divini, in cui si fissa soprattutto l'insegnamento sull'analogia, merita di essere collocata nell'ambito più ampio di un dialogo teologico tra la convinzione cristiana di un richiamo gratuito alla conoscenza della stessa essenza divina, e l'apofatismo giudaico, ad esempio, di un Maimonide³⁰.

61», Münster 2002, al contrario, mostra bene l'interazione costante, in san Tommaso, tra la riflessione sull'ontologia di Cristo e il mistero dell'economia.

²⁸ Cfr. J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, «Jésus et Jésus-Christ, 78-79», Paris 1999.

²⁹ Cfr. M. LEVERING, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 2002.

³⁰ I lavori del Thomas Instituut di Utrecht sottolineano fortemente il legame esistente tra questa riflessione fondamentale sui Nomi divini e la cristologia. Cfr., ad esempio, Henk J. M. SCHOOT, *Christ the 'Name' of God. Thomas Aquinas on naming Christ*, Louvain 1993.

6. Ma i cambiamenti di prospettiva generati dalla lettura teologica sono sorprendenti soprattutto nella morale. Riporterò tre orientamenti:

La morale di san Tommaso appare definitivamente come un'etica della divina beatitudine. Lo slancio spirituale che volge l'uomo verso la sua beatitudine, beatitudine realmente soprannaturale, è il motore di ogni agire morale. In una tesi recente dedicata al peccato di accidia, il padre J.-Ch. Nault non solo contesta la separazione tra spiritualità e morale, ma dimostra che, secondo san Tommaso, la gravità spirituale dell'accidia deriva dal fatto che essa intacca appunto il dinamismo stesso dell'agire umano finalizzato alla beatitudine³¹. Come ricorda spesso il padre Pinckaers, siamo dunque, con san Tommaso, agli antipodi di una morale del puro dovere, conseguenza nefasta di una concezione volontarista che ha promosso l'idea di una libertà di indifferenza, separata dal dinamismo profondo di una natura spirituale finalizzata alla felicità.

Del tutto opposta al legalismo, la morale tomista è un'etica delle virtù, della connaturalizzazione al Bene, una saggezza pratica in cui l'arte del discernimento virtuoso, la prudenza, gioca un ruolo di primaria importanza. Come ricorda Kerr: san Tommaso «non si interessa delle regole che dobbiamo seguire ma del tipo di persona che diventiamo»³².

Morale dell'unica beatitudine, la morale di san Tommaso è una morale integrale che abbraccia tutte le dimensioni del ritorno dell'uomo verso Dio. Essa trascende dunque la distinzione moderna tra etica e mistica, per cui san Tommaso è veramente, secondo l'espressione cara al padre Torrell, un maestro spirituale. Essa integra inoltre le modalità concrete, storiche di questo ritorno a Dio. È per questo che la morale tomista è trinitaria. In particolare, il Cristo vi appare come il modello della nostra santificazione nello Spirito.

³¹ Cfr. Jean-Charles NAULT, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, «Studi e Ricerche», Lateran University Press, Rome 2002.

³² F. KERR, cit., p. 118: «His interest is not in the rules we have to follow, but in the kind of people we become».

7. Infine, sul piano più propriamente filosofico, l'immagine neoscolastica del tomismo come "aristotelismo battezzato" è sempre più contestata, soprattutto a causa dell'importanza data al debito di san Tommaso nei confronti di diverse tradizioni neoplatoniche. Nella metafisica, ad esempio, la nozione chiave del tomismo dell'*esse* intensivo, vale a dire dell'*esse* come atto degli atti e perfezione che contiene virtualmente tutte le altre perfezioni, deve molto al modo in cui Dionigi ha "corretto"³³ la metafisica di Proclo in funzione delle esigenze della fede. Proclo disseminava le perfezioni causali lungo una gerarchia di cause derivate. Dionigi le ricapitola in Dio, causa dell'essere, e perciò egli deve ridurre tutte le perfezioni ad aspetti della perfezione conglobante dell'essere. Anzi, il tema stesso della partecipazione struttura la visione tomista del mondo. Una corrente teologica originale, come la *Radical Orthodoxy*, i cui rapporti con il tomismo restano da chiarire, fa volentieri della partecipazione la risposta alle aporie della modernità: essa assicura l'unità del mondo, la comunione degli enti, il realismo della conoscenza...

Ritengo tuttavia che la riabilitazione degli elementi platonici del pensiero di san Tommaso non debba far dimenticare la sua decisa opzione aristotelica. Certo, la partecipazione è per san Tommaso uno strumento prezioso che gli permette di pensare il rapporto trascendentale tra l'Essere sussistente e gli enti di questo mondo, ma egli la unisce sempre con il realismo aristotelico dell'atto e della causalità che garantisce la consistenza propria della natura³⁴.

Infatti la valorizzazione dell'efficacia delle cause seconde contro ogni occasionalismo costituisce senza dubbio il cuore della metafisica di san Tommaso, in ciò che essa ha di più originale. La sua insi-

³³ Cfr. SAN TOMMASO, *In De causis*, prop. 3 (ed. Decker, p. 18): «Hanc positionem corrigit Dionysius quantum ad hoc quod ponebant ordinatim diversas formas separatas quas 'deos' dicebant [...]. Oportet enim dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa a qua res participant omnes huiusmodi perfectiones, et sic non ponemus multos deos sed unum».

³⁴ Come ha affermato Michel Bastit, uno dei principali avversari della «dearistotelizzazione» del tomismo, la genialità dell'Aquinate consistette nel «conservare alla natura una consistenza propria nel quadro di un pensiero della creazione» (*Les principes des choses en ontologie médiévale* [Thomas d'Aquin, Scot, Occam], «Bibliothèque de philosophie comparée, Essais, 10», Bordeaux 1997, p. 19).

stenza sulla generosità dell'essere che causa una autentica causalità seconda, non soltanto vale per la fisica e per la metafisica, ma struttura anche la teologia dell'Aquinate. Nella sua tesi del 1994 sul Caetano e Lutero, il padre Charles Morerod ha giustamente sostenuto che la "radice della differenza" tra il domenicano e Lutero risiede nel modo diametralmente opposto in cui essi concepiscono i rapporti tra la causalità divina e la causalità umana, sia nell'ordine naturale sia in quello soprannaturale, con la questione della giustificazione³⁵. Per Lutero causalità divina e causalità umana si escludono l'un l'altra: nessuna opera umana, individuale o ecclesiale, può essere portatrice di un qualunque valore di salvezza. Al contrario, per il Caetano, erede delle intuizioni di san Tommaso, Dio manifesta la sua gloria associandosi, come cause subordinate, le azioni delle creature. Più recentemente, la tesi del padre Philippe Vallin su *Le prochain comme tierce personne* ha dimostrato l'importanza della mediazione reciproca che le creature esercitano nel loro ritorno verso Dio³⁶. Tale mediazione è una sorta di struttura trascendentale che percorre e unifica il pensiero di san Tommaso³⁷.

IV. Un tomismo di integrazione

È dunque necessario riscoprire san Tommaso come teologo. Ma bisogna per questo optare per una ripresa strettamente premoderna del tomismo? A mio avviso ciò sarebbe un doppio errore basato su un duplice equivoco.

Il primo consiste nel non cogliere la specificità della teologia speculativa, confondendo le condizioni concrete dell'atto teologico con la sua propria *finis operis*. Ci si interessa molto oggi — e a giusto

³⁵ C. MOREROD, cit., *Cajetan et Luther en 1518*, Edition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan, «Cahiers oecuméniques, 26 et 27», 2 vol., Editions universitaires, Fribourg (Suisse) 1994.

³⁶ P. VALLIN, *Le Prochain comme tierce personne chez saint Thomas d'Aquin*, «Bibliothèque thomiste, 51», Paris 2000.

³⁷ Per parte mia, ho potuto verificarlo attraverso un lavoro sul ruolo degli apostoli nella comunicazione della conoscenza soprannaturale, cfr. S.-Th. BONINO, «Le Rôle des apôtres dans la communication de la Révélation selon la *Lectura super Ioannem* de saint Thomas d'Aquin», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 103 (2002), pp. 317-350.

titolo — alle condizioni concrete (spirituali, esistenziali e istituzionali) in cui frate Tommaso d'Aquino ha esercitato la sua vocazione di teologo. È un fatto che egli è stato attirato dall'evangelismo dei Mendicanti³⁸, o, ancora, che l'immagine che egli dà di Cristo somiglia molto a quella di un domenicano³⁹! È vero anche che l'esercizio della teologia presso i Predicatori era in qualche modo legato alla predicazione e alla pastorale⁴⁰. Ma questo non deve offuscare la dimensione propriamente contemplativa della teologia secondo san Tommaso. Per lui tutta l'esistenza cristiana è rivolta verso la piena comunione con Dio attraverso la Visione della sua essenza, e la teologia mira all'elaborazione, con mezzi umani, di una *theoria* che sia come *quaedam impressio divinae scientiae*⁴¹, una certa partecipazione alla scienza divina che offre una "pregustazione" della visione beatifica. La teologia ricompono o rinenuncia in forma scientifica, sistematica, ciò che nella Bibbia e nella Tradizione, fonte certo onnipresente, è presentato in altra forma.

Il secondo errore consiste nel cercare l'unità della sapienza cristiana in una pura e semplice *reductio ad theologiam*. Credo che san

³⁸ Nella sua introduzione ad una traduzione francese del commento all'Epistola ai Romani (THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Romains, seguito di «Lettre à Bernard Ayglier abbé du Mont-Cassin»*, Traduction et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy o.s.b., annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, avant-propos par G. Berceville o.p., Paris 1999), Padre Gilles Berceville definì questo evangelismo attraverso quattro tratti: uno sforzo per pensare l'armonia della grazia e della natura; un posto centrale riconosciuto al Verbo incarnato, unico Mediatore della nostra salvezza; l'obbedienza allo Spirito come strutturante l'esercizio della teologia e, infine, il riferimento all'esperienza originale degli Apostoli.

³⁹ Cfr. K. EMERY et J. WAWRYKOW (eds), *Christ among the medieval Dominicans. Representations of Christ and Images of the Order of Preachers*, «Notre Dame Conferences in Medieval Studies, 7», Notre Dame, University Press, 1999.

⁴⁰ Cfr. L.E. BOYLE, o.p., *Facing History: A different Thomas Aquinas*, with an Introduction by J.-P. Torrell, o.p., «Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et études du Moyen-Âge, 13», Louvain-la Neuve, 2000. È noto che, secondo Boyle, san Tommaso avrebbe composto la *Summa theologiae* per ricollocare la formazione morale dei *fratres communes* in un quadro teologico più sistematico e più ampio.

⁴¹ *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 3, ad 2: «Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia, ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium».

Tommaso avesse una visione più complessa, più differenziata, di questa unità. Ad esempio, è un fatto che egli ha gettato le basi metodologiche di una filosofia autonoma. Così il primato della lettura teologica di san Tommaso non esclude il progetto — che era quello di Maritain o, più recentemente, di Wippel⁴² — di una ripresa sul piano filosofico di alcune delle sue intuizioni.

In sostanza, il tipo di progetto tomista dipende dal giudizio sulla modernità. Se la modernità è un sistema perfettamente antinomico rispetto al cristianesimo, allora non vi è altra via di scampo che il ricorso deciso ad una premodernità che, sola, sarebbe specificamente cristiana. Se, invece, la modernità è un insieme culturale complesso in cui alcune “verità prigioniere” verrebbero a mischiarsi con principi inassimilabili dalla sapienza cristiana, allora il tomista di oggi è invitato ad una riflessione e ad uno sforzo generoso per integrare queste verità con i principi fondanti della sapienza tomista. Quest’ultima prospettiva mi sembra preferibile rispetto all’opposizione dialettica tra modernità e premodernità. Opposizione, tutto sommato, molto moderna, troppo moderna.

Studium des Dominicains
1, impasse Lacordaire
31078 Toulouse Cedex (France)

⁴² J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, «Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1», Washington D.C. 2000: «Il mio obiettivo, in questo studio, è di presentare il pensiero metafisico di san Tommaso, basandomi sui suoi stessi testi, in armonia con l’ordine filosofico, nello stesso modo in cui egli avrebbe agito se avesse scelto di scrivere una *Summa metaphysicae*» (p. xxvii, cfr. p. 594). Certo, Tommaso è «un teologo di professione» (p. xvii), ma Wippel è giustamente «convinto che una metafisica molto elaborata esiste nella mente di san Tommaso e può essere ritrovata a partire dai suoi diversi scritti» (*ibidem*). Invece, vi è un modo di separare radicalmente la filosofia dal contesto teologico che non rispetta affatto l’intenzione tommasiana. Ad esempio, è difficile approvare la tesi di N. Kretzmann (*The Metaphysics of Creation. Aquinas’s natural Theology in Summa contra Gentiles II*, Clarendon Press, Oxford 1999) che vede nella *Summa contra gentiles* un semplice trattato di teologia filosofica e sostiene che «non vi è nulla che si riferisca distintamente al cristianesimo nei libri I-III» (p. 25).

H.W. BASSER, *Studies in Exegesis. Christian Critiques of Jewish Law and Rabbinic Responses, 70-300 C.E.*, Brill Academic Publishers, Boston (MA)-Leiden 2002, pp. 148.

Herbert W. Basser, professore alla Queen's University (Kingston, Canada) e noto per i suoi studi sulla letteratura e religione ebraica post-biblica antica e medievale, ha voluto nella presente opera evidenziare l'importanza che l'analisi dell'antica interpretazione ebraica (Talmud, Mishnah, Tosefta, Midrashim e altre fonti secondarie) presenta nell'esame dei testi biblici che si trovarono al centro delle dispute fra il giudaismo e il cristianesimo dei due primi secoli. Seguendo le parole dei Vangeli e della letteratura rabbinica, Basser cerca d'identificare le possibili rispettive fonti nel tentativo di mostrare che, se si paragonano le dispute fra giudei e cristiani sviluppatasi subito dopo la morte di Gesù e quelle che presentano gli stessi Vangeli, tutto sembra indicare che le antiche tradizioni su Gesù parlano di un Gesù che, essendo stato ben istruito nella tradizione ebraica (Basser opina che Gesù probabilmente apparteneva alla tradizione farisaica), visse in piena conformità alla legge. Lo studioso canadese si situa, quindi, all'interno della corrente interpretativa sostenuta da non pochi esegeti moderni secondo i quali Gesù non fu, come altri studiosi presumono, un "rivoluzionario" che predicava contro le autorità del suo tempo e contro le istituzioni giudaiche (E. Käsemann, J.P. Maier, J. Riches, N. Perrin, J. Sobrino), e neppure l'iniziatore di una comunità apocalittica (A. Segal), o un predicatore di tolleranza contro coloro che trascuravano o sdegnavano le pratiche della legge (G. Vermes) oppure un idealista che pensava di vivere all'alba di una Nuova Era ma senza ritenere che la Torah fosse già stata superata (E.P. Sanders nelle sue opera del 1985), ma un vero interprete della legge e delle istituzioni d'Israele (un fariseo hillelita secondo A. Finkel, G. Vermes e H. Falk), un autentico ebreo (Rabbi Emden), che utilizzò ciò che era

comune alla società del suo tempo, cioè la controversia come arte e attività didattica (*as didactic and as an artform*, p. 7). È stato dopo la sua morte che un tentativo revisionista avrebbe modificato le suddette tradizioni su Gesù trasformando le sue dispute in aspre controversie che evidenziavano l'approfondirsi di una profonda rottura fra i cristiani e i giudei.

Dopo la presentazione e l'introduzione, il volume è strutturato in tre parti principali. Nella prima, Bassler riporta alcuni testi dei Vangeli che, secondo il suo parere conterrebbero elementi midrashici dai quali si potrebbe dedurre che il Gesù dei Vangeli, essendo profondo conoscitore della legge farisaica, non la criticava *per se*, ma per il modo in cui veniva vissuta e applicata dai farisei. La sua accusa ai farisei non era dunque di merito, ma relativa al loro agire e al loro insegnamento della legge. Nel suo biasimo, Gesù avrebbe utilizzato tecniche ermeneutiche analoghe a quelle che si trovano nella letteratura rabbinica posteriore. I testi esaminati da Bassler riguardano i dibattiti sull'osservanza del sabato a causa delle guarigioni (Mt 12,10-13; Lc 13,14-17; 14,3-5; Gv 7,21-24), determinate attività realizzate dai discepoli (Mt 12,1-8 e par.), le norme di purificazione (Mc 7,1-5.14-23), i voti e i giuramenti (Mc 7,6-13). Nella seconda parte del libro, l'autore analizza le tracce di formulazioni anticristiane che si scoprono negli scritti giudaici nelle loro polemiche contro i seguaci di Gesù durante i primi quattro secoli d.C. Alcuni testi raccolti mostrano che le reazioni dei giudei a ciò che consideravano appropriazione da parte dei cristiani delle promesse profetiche della Bibbia o alle affermazioni cristiane sul superamento del culto veterotestamentario furono talvolta veementi; altri, invece, che esistette anche un ragionamento più sfumato e sereno. La terza parte del volume s'incentra nel problema metodologico relativo all'uso della letteratura rabbinica nell'esame dei testi neotestamentari. Due appendici — la prima sull'antichità di alcune idee rabbiniche e la seconda contenente la presentazione dell'originale ebraico dei testi citati nella parte III —, una qualificata bibliografia e l'indice delle citazioni (testi biblici, scritti apocrifi, documenti di Qumran, letteratura rabbinica, antichi autori giudei, scrittori romani e personaggi citati) completano l'opera.

Ciò che nell'esame della struttura del volume potrebbe sconcertare il lettore è soprattutto lo spostamento verso la fine dell'opera (cap. III) del capitolo dedicato alla giustificazione metodologica dell'uso della letteratura rabbinica nello studio dei testi neotestamentari; una questione ampiamente dibattuta. È conosciuto che diversi studiosi, fra i quali Joseph A. Fitzmyer citato dallo stesso Bassler (p. 108), hanno ritenuto che la letteratura rabbinica, a causa della sua composizione tardiva (fissata a partire dalla metà del sec. III d.C. se non dopo), non dovrebbe essere utilizzata per contestualizzare i racconti evangelici a meno che non si possa verificare, caso per caso, che la tradizione sottostante esisteva sostanzialmente ai tempi e nell'area geografica in cui si composero i Vangeli scritti. Bassler sostiene invece la tesi contraria, cioè, che se si considera la natura della tra-

smissione orale nel tardo giudaismo e nel giudaismo postbiblico, si dovrebbe ammettere che i rabbini avrebbero potuto preservare nelle loro opere antichissime tradizioni orali e che, quindi, benché non ci sia una ferma certezza, una tale letteratura potrebbe e dovrebbe essere adoperata con le necessarie sfumature nello studio neotestamentario. Egli qualifica perciò l'opinione di Fitzmyer di «dogmatic positivism» (p. 109). A favore della sua opinione, Basser analizza alcuni testi in cui ritiene esista una chiara corrispondenza fra la presentazione evangelica e la letteratura rabbinica, come sarebbe il caso, ad esempio, della questione riguardante l'insegnamento di Gesù sul divorzio (Mt 19,3-9 e Mc 10,2-12 con Ketubot 8a, Berakhot 61a e Erwin 18a). Gli esempi, tuttavia, lasciano un ampio margine d'interpretazione.

D'altra parte, la tensione che Basser introduce fra il racconto evangelico e il Gesù storico appare molto discutibile, come quando afferma: «It is only in the language of the later Gospel setting of most of the debates that there is hostility expressed. In the substance of the teachings there is for the most part little hostility. It might well be that the Christian framers of these traditions said things the way they did in order to heighten the tension between Judaism and Christianity until the debates are no longer seen as didactic exercises between Jesus and some colleagues but as a boxing match in which Christianity has defeated Judaism» (p. 7). Basser, inoltre, omette di mettere in rilievo l'originalità dell'insegnamento di Gesù, con il pericolo di trasformarlo semplicemente in un altro Rabbì del suo tempo.

Il volume, nonostante ciò, presenta indubbiamente un certo interesse per coloro che si dedicano allo studio della storia delle relazioni intercorse nei primi secoli fra cristianesimo e giudaismo nonché del ruolo che ebbe la Bibbia nell'apologetica e nella polemica giudeo-cristiana. Specialmente originale si presenta il secondo capitolo, dove l'autore cita molti testi delle fonti rabbiniche finora abbastanza inesplorati.

M. Tábet

S.M. CECCHIN, *Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano alla mariologia*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2001, pp. 476.

Il lavoro svolto da Stefano M. Cecchin si presenta come un vero e proprio manuale di mariologia ispirato alla *Scuola Francescana*, con l'obiettivo di proporsi come «guida agli studiosi del pensiero francescano e più in concreto, a coloro che

si stanno formando alla norma *di vita dei frati minori*" (p. VII). La personalità dell'Autore — religioso francescano — ben si adatta allo sforzo richiesto per la stesura di un testo complesso e difficile: «Era necessario contare, per questo lavoro, su una persona coraggiosa, entusiasta, con una preparazione non frequente in mariologia, disciplina in cui l'autore è dottorato; adorno di chiarezza di pensiero e senso critico per l'investigazione» (p. IX: presentazione del presidente della Pontificia Accademia Mariana Internazionale).

Per comprendere l'importanza dell'opera è necessario porre l'attenzione su due aspetti di fondo, che hanno ispirato la stesura dell'intero lavoro: il concetto di *Mariologia francescana* in correlazione con quello di *Scuola francescana*. Lo sforzo dell'Autore è il tentativo di raccogliere l'eredità secolare di insigni studiosi ispiratisi alla radice devozionale di san Francesco e santa Chiara d'Assisi, caratterizzata da una sensibilità peculiare verso il mistero di Maria, Madre del Signore Gesù Cristo. Il riferimento a san Francesco d'Assisi consente di comprendere come il contributo francescano alla mariologia si attesti, prima che sulla quantità dei contributi, sulla loro qualità, informata da una via metodologica definibile appunto come *francescana*. Secondo quest'ottica, la riflessione sul mistero di Maria è imperniato non solo sul carattere della verità, ma anche su quello della bellezza, cosicché si può concludere che il contributo francescano si caratterizza per essere al contempo *mariologico* e *mariano*: un connubio di studio plasmato dalla devozione, in cui — come scriveva san Francesco ad Antonio da Padova — «la sacra teologia... non estingua lo spirito dell'orazione e della devozione, come sta scritto nella Regola» (p. 6). La mariologia francescana, perciò, si caratterizza per un suo essenziale ampio respiro, che «inizia con l'intuizione mistica di Francesco d'Assisi» e, fondata sulla teologia di Antonio e dei suoi successori, «ha costituito una corrente di pensiero giunta sino ai nostri giorni e che ha accomunato tutti gli autori francescani in un unico metodo di indagine intorno al mistero di Maria, la donna attraverso cui si è realizzato il meraviglioso evento dell'Incarnazione» (p. 13).

Nel panorama teologico ecclesiale, quindi, la mariologia francescana si presenta con una sua peculiarità che è necessario recuperare assolutamente, in quanto essa ha prodotto l'intuizione dei dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione (cfr. p. 13), e — all'interno di questa illuminazione — ha ampiamente contribuito a far luce su tutti gli aspetti del mistero. La Scuola francescana, infatti, possiede una visione molto ampia che abbraccia Maria in tutti i suoi aspetti: dalla sua predestinazione fino alla sua realtà di corredentrica, di cui l'Autore fa una sintetica panoramica (pp. 13-29), cui segue un breve apparato circa gli aspetti devozionali tipici del francescanesimo (pp. 29-41).

La struttura del manuale si presenta come una vera e propria enciclopedia del pensiero mariologico francescano, in cui l'ampiezza temporale considerata ripercorre la storia del pensiero mariologico francescano a partire dalla fonda-

zione fino al periodo intermedio tra il Concilio Vaticano I e il Vaticano II. Per tale motivo, anche se non esaustiva (cfr. p. X), colpisce la ricchezza degli autori citati e studiati secondo un criterio che ha saputo ben coniugare «il pensiero e l'ambiente dell'autore o dell'opera, per ricavarne la vera dottrina e distinguere gli elementi caduchi da quelli perenni» (p. 456). Con un programma così ricco, l'opera di Cecchin si presenta come un servizio utile all'intera teologia dogmatica, permettendo a qualsiasi studioso, indipendentemente dalla sua appartenenza o meno all'ordine francescano, di attingere, dalle passate vestigia, una ricchezza irrinunciabile per un rinnovamento della mariologia in sé.

Il termine "ricchezza" è certamente adeguato: anche se l'Autore «non ha voluto fare un manuale eccessivamente sovraccarico» (p. X), tuttavia egli annovera un numero considerevole di autori francescani da rendere impossibile, in una recensione, considerarli tutti. Tuttavia, l'organizzazione dell'intero materiale è di per sé alquanto significativa: il pensiero di tutti gli autori è racchiuso all'interno di un capitolo introduttivo (cfr. pp. 43-66), che costituisce a nostro parere un indicativo chiaro delle potenzialità del pensiero mariologico francescano. In tale capitolo l'Autore, presentando il pensiero di san Francesco e di santa Chiara d'Assisi, costruisce il criterio architettonico in cui è necessario comprendere l'intero testo da noi letto. Al di là dei contributi specifici di questa sezione, che il lettore potrà approfondire personalmente, ciò che a noi sembra significativo è il fatto che l'architettura del pensiero mariologico francescano è data da una perfetta composizione di due ordini di sensibilità: maschile e femminile. Così, accanto ai numerosi contributi di singoli autori, nel testo di Cecchin si ritrova anche abbondanza di apporti al femminile: Margherita da Cortona (1247-1284), Angela da Foligno (1248-1309), Brigida e Caterina da Siena, Caterina da Bologna (1413-1463), Beatrice de Silva (1426-1491), Camilla Battista da Varano (1458-1524), Juana de la Cruz (1481-1534), Maria di Gesù d'Agreda (1602-1665), Maria Maddalena Martinengo (1687-1737). Con questo sforzo, l'Autore pone in rilievo come nel pensiero francescano si compia anche quella complementarità che Dio ha voluto nella creazione dell'uomo e della donna: «le espressioni mistiche delle nostre contemplative, non solamente hanno arricchito il patrimonio dottrinale dei nostri teologi, ma hanno supplito la loro assenza nei momenti difficili della storia. [...] Nel linguaggio delle nostre grandi contemplative non poche volte si supplisce e si completa la perspicacia dei nostri teologi» (p. X).

La stesura del testo non tralascia di far risaltare quei contrassegni sistematici che devono caratterizzare ogni trattato di teologia dogmatica, particolarità di per sé contenuta anche nella realtà sia del pensiero di san Francesco, che di santa Chiara. Nella devozione del poverello d'Assisi (1181/2-1226) verso la Madonna, ritroviamo la realtà cristologica propria di Maria come Madre di Cristo e anche la dimensione ecclesiologica della mariologia, per la quale «la Chiesa nacque nel grembo della Vergine il giorno in cui l'angelo le rivelò che il Verbo si stava incar-

nando in lei» (p. 47). Il mistero della *maternità divina di Maria* è raccolto dalla devozione di san Francesco leggendolo, senza stridore alcuno, all'interno dell'intera storia della salvezza: Maria è un fascio di luce divina che si irradia tra le braccia del mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; vi è una dimensione trinitaria nel mistero della Madre di Dio che si lega con l'attributo della Somma Bontà del Creatore per le sue creature, quindi, l'accoglienza di Maria da parte del cristiano è accoglienza del volto misericordioso di Dio. Per tali motivi, san Francesco insiste affinché i suoi confratelli non cessino mai di vedere il mistero mariano congiuntamente con quello della misericordia divina fattasi carne: l'Incarnazione, l'Eucaristia e la Passione di Cristo ricevono dalla devozione a Maria quella luce materna che solo da lei può provenire (cfr. pp. 46-53). In altri termini, in Maria, Madre di Dio e Madre nostra, l'intelligenza della Chiesa e del singolo devoto ritrovano quella dimensione femminile capace di dare nuovo slancio al ruolo dello stupore, dell'obbedienza e dell'abbandono al progetto salvifico di Dio Padre: «Francesco comprese che la "minorità" da seguire è quella di Maria, che perfettamente si congiunge con quella del Figlio che si faceva uomo. In quel momento l'umiltà dell'Altissimo si incontra con l'umiltà della fanciulla di Nazaret, e il "sì" di entrambi si unisce nelle mistiche nozze tra la natura divina e quella umana, nel comune assenso alla volontà del Padre» (p. 54).

L'intuizione di Francesco troverà campo fertile nell'apporto, tutto al femminile, di santa Chiara d'Assisi (1193/4-1253), la cui teologia mariana si fonda su tre grandi pilastri: Maria serva del Padre celeste, sposa dello Spirito santo e fedele discepola di Cristo. Tenuto presente che, secondo la santa, seguendo Gesù e Maria si diventa parte della loro famiglia, la dimensione trinitaria del mistero mariano non si limita ad una pura riflessione teologica, ma, anzi, diviene sequela e quindi progetto di vita: «Se, Francesco ha voluto essere totalmente simile a Cristo, tanto da ricevere le stigmate per compatirne le sofferenze, Chiara prima di morire viene abbracciata e baciata dalla Vergine, che, accostando il suo volto a quello di Chiara, non si poteva distinguere la differenza per la totale similitudine tra le due donne. Chiara divenne, dunque, immagine di Maria come Francesco lo fu di Cristo» (p. 62). Vi è, inoltre, in Chiara anche l'intuizione di un criterio ermeneutico circolare che deve fondare la teologia in quanto tale: se Maria è necessaria per la comprensione del mistero del Figlio di Dio, al contempo Gesù è la luce che illumina il mistero di sua Madre. All'interno di questa collaborazione tra Madre e Figlio, Chiara vede *come* Dio ha posto la sua Chiesa nelle nostre mani: «il Padre affida il Figlio alla Vergine, dalla croce il Figlio affida la sua Chiesa alla madre e con lei a tutti coloro che la imitano nella loro vita» (p. 64).

Il tesoro delle due radici della mariologia francescana potrebbe perciò essere riassunto in questi termini: la comprensione della Chiesa e della propria identità cristiana non è solo teologica e cristologica, ma anche mariologica (cfr. pp. 455-456). Per tali motivi l'Autore auspica che la Mariologia possa ritrovare, nel pano-

rama della riflessione teologica, slancio e fervore; intanto, gli autori del passato francescano, presentati nell'opera di Cecchin, sono un contributo a questo desiderio, in quanto in essi il lettore troverà lo sviluppo delle intuizioni di Francesco e di Chiara d'Assisi.

L'opera di Stefano M. Cecchin si presenta con un linguaggio semplice ed accessibile ad un vasto pubblico di lettori. Questo, però, non significa affatto che l'Autore abbia sacrificato all'intento divulgativo la profondità di contenuti: la ricchezza teologica del testo, rende l'opera di Cecchin strumento prezioso sia per il semplice cristiano devoto di Maria, sia per il Mariologo di professione, il quale, è tale innanzi tutto perché devoto della Madre di Dio. Il lettore potrà, con l'ausilio di questo manuale di Mariologia, raggiungere un duplice obiettivo: addentrarsi nel mistero di Maria Vergine, e — al contempo — dissetarsi alla dottrina di alcuni fra i più grandi santi che il francescanesimo ha dato alla spiritualità cristiana. Studio e meditazione, quindi, in un connubio meraviglioso.

Qualche riserva potrebbe essere mossa in merito ad alcune osservazioni di carattere tipografico: manca la stesura di una bibliografia, lasciata interamente alle indicazioni delle note a piè di pagina. Inoltre si sente, a nostro parere, l'assenza di una sintesi dell'autore alla fine di ciascun periodo storico di riferimento: data la vastità dell'opera, il lettore potrebbe trarre giovamento nel possedere le coordinate più essenziali tracciate da chi non solo ha competenze in Mariologia, ma anche ben conosce e vive la spiritualità francescana. Per altro, l'opera è una vera e propria fonte di iniziazione alla riflessione del mistero mariano di cui si sentiva realmente la mancanza; sembra, inoltre, che lo scritto qui considerato sia in realtà il preludio di un'opera più complessa e completa che vedrà presto la luce. Attendiamo con vivo interesse questo momento e nel frattempo godiamo i frutti di un testo già di per sé semplice ma impegnativo.

E. Bettini

G. CHALMETA, *Introduzione al personalismo etico*, Edusc, Roma 2003, pp. 176.

Quest'opera si inserisce nella collana "Prospettive filosofiche" curata dalla Facoltà di Filosofia della nostra Università. La collana si prefigge di offrire alcuni saggi che possano introdurre gli studiosi alle prospettive filosofiche più in voga nell'ultimo secolo. Il prof. Chalmeta, ordinario di Etica e Filosofia sociale, autore di diversi saggi e di molti articoli ci offre in modo sintetico e autorevole la visione del personalismo etico. In una breve Introduzione situa l'origine moderna del personalismo, le sue radici classiche, la "purificazione" che sembra subire attualmente e le sue possibilità di futuro in favore di una cultura più umanistica.

Il primo capitolo analizza il ruolo dei rapporti interpersonali nell'orizzonte dell'esperienza etica comune. Ricorda come la felicità sia per tutti gli uomini la finalità ultima, ma che non tutti riescono a trovarla. Occorre, pertanto, riconoscere le caratteristiche distintive della vera felicità; essa è: tendenzialmente infinita (e ciò comporta apertura all'Essere Assoluto), essenzialmente costituita dai rapporti di amicizia (come vuole il principio personalista: trattare - amare - ogni persona come tale) e pronta all'ascesi al fine di onorare questi valori personalistici.

Questo orizzonte dell'esperienza etica abbisogna della riflessione filosofica per poter essere meglio fondato e poter ricavare criteri-guida del comportamento personale: tale è lo scopo del capitolo II. Esso segue la via tracciata da sant'Agostino nel *De moribus*, integrando gli apporti di altri autori. Invece di soffermarsi sugli aspetti soggettivi della felicità, l'A. ritiene più opportuno analizzare quale sia l'oggetto della nostra intelligenza e del nostro amore che la produce; prima lo fa secondo una prospettiva metafisica a cui ne aggiunge la prospettiva etica. In tal modo risulta palese che solo un Essere infinito, cioè Dio, può costituire l'oggetto della beatitudine umana. Ciò non toglie però che lo siano anche le altre persone umane, in quanto possiedono una "dignità relazionale infinita". Tuttavia, il riconoscimento di una tale dignità ha la sua base salda soltanto in quel qualcosa di infinito proprio di ogni uomo, cioè il suo rapporto con l'Essere Assoluto, vale a dire, il suo essere "immagine di Dio". La conseguenza etica è che il principio personalista emerge come elemento costitutivo dell'Ideale pratico, benché non sia il suo fondamento ultimo. A questo riguardo, l'ordine ideale della vita buona si può definire a partire da tre proposizioni: 1) La vocazione alla beatitudine — l'amore di sé — è il "motore" della vita buona. 2) L'amore di Dio fonda pienamente e sintetizza tutto l'ordine ideale della vita buona. 3) Il principio personalista è il criterio immediato della razionalità etica. Le tre proposizioni vengono sviluppate nei capitoli successivi.

Difatti, il capitolo III tratta del retto amore di sé: in contrasto con diverse proposte etiche (principalmente con quella kantiana), l'A. sottolinea che tale amore è necessario per com-patire, per vivere in comunione con l'amato (Dio e il prossimo). Questo retto amore di sé si allontana tanto da un "altruismo" (illusorio) di chi agisce quasi che non avesse una vita propria, quanto da un individualismo che mette il proprio bene al di sopra di tutto e considera il bene altrui come mera diramazione del proprio. In questo senso si evidenzia il valore della virtù dell'umiltà per costruire una condotta eticamente razionale; è umile colui che stima se stesso secondo la realtà, cioè secondo l'inscindibile rapporto che ha riguardo a Dio e agli altri uomini, e perciò tende ad amarli sempre di più. Al contrario, la superbia è la radice delle deviazioni dalla vita buona, e costituisce paradossalmente una mancanza di amore di sé. L'azione eticamente irrazionale (il peccato), invero, ha come conseguenza la solitudine e il vizio, che è una trasformazione in senso negativo della personalità del soggetto. Ciò spiega anche il senso etico —

relazionale — della “vita privata”: pure le azioni che non riguardano direttamente Dio e gli altri comportano una modifica — buona o cattiva — del proprio essere che avrà risvolti relazionali.

La rilevanza etica del riconoscimento pratico di Dio è il tema del capitolo IV: la persona, nel rapporto con gli altri esseri e nel riflettere su se stesso, avverte il bisogno di un fondamento assoluto — Dio — e percepisce che Egli è un elemento essenziale dell’Ideale pratico. Si rende conto, pertanto, della necessità di conoscerlo meglio e di amarlo tramite gli atti di culto (preghiera, sacrificio, ecc.). In questo senso, l’idolatria, l’ateismo e lo stesso agnosticismo si configurano come comportamenti eticamente irrazionali. Difatti, l’accettazione o meno di Dio come Ideale pratico dipende dall’umiltà o dalla superbia del soggetto, che sono le due diverse radici della condotta etica, razionale o irrazionale. Inoltre occorre dire che, per quanto riguarda il rapporto con il prossimo, il riconoscimento di Dio è fondamento necessario e sufficiente per un corretto agire etico interpersonale: tale riconoscimento implica il rispetto e la promozione delle “sue immagini”, gli uomini. E, al contrario, la negazione di Dio rimuove il motivo assoluto per rispettare incondizionatamente il prossimo, come si osserva lentamente, ma ineluttabilmente nelle società secolarizzate.

Il capitolo V evidenzia le implicazioni etiche universali del principio personalista inteso come il dovere di promuovere la dignità delle altre persone. La prima idea da sottolineare è che il bene umano è un bene sociale, un bene comune; non soltanto da un punto di vista utilitarista (il benessere), bensì in quanto la mia felicità forma parte dell’altrui felicità e viceversa. Tale prospettiva è il fondamento dei diritti e dei doveri umani; in primo luogo — con priorità ontologica, non necessariamente temporale — i doveri: “il mio bene è che gli altri realizzino il loro bene”. Da qui deriva l’esigenza di rispettare la libertà del prossimo, di facilitargli il suo buon uso e di favorire quanto lo rende possibile. Naturalmente, tenendo conto della corporeità umana, questi doveri illuminano la razionalità etica di svariate azioni esterne. Una volta accettata la preminenza dei doveri si può fondare il carattere assoluto e universale dei diritti umani: “il tuo bene è che io realizzi il mio bene”. Da quanto detto, l’A. ricava un’impostazione personalista della questione ecologica che, altrimenti, sembra difficilmente risolvibile.

Il bene comune, di cui si è parlato nel capitolo precedente, richiede di essere contestualizzato per ogni sistema di relazioni umane, per derivarne i principi etici specifici: tale è il tema del capitolo VI. La suddetta contestualizzazione non dipende soltanto dalle condizioni esteriori dei diversi rapporti umani, ma ancora più profondamente dal fatto che ogni situazione sociale determina l’essere del comportamento che vi si addice. Molto opportunamente il prof. Chalmeta fa vedere due possibili fraintendimenti di questa realtà: quello integralista che tende ad applicare gli stessi principi nei diversi ambiti relazionali, e quello relativista che dissocia le distinte sfere morali e le pensa governate da principi etici autonomi. La

verità è che ci troviamo di fronte a diversi tipi di relazioni intersoggettive nell'unica sfera morale esistente. I tre tipi basilari di rapporto interpersonale sono: le comunità amicali, tra cui primeggia la famiglia; le società lavorative, che si propongono la produzione e distribuzione di beni materiali e culturali; e le società politiche, costituite dai legami istituzionali e giuridici che mirano alla ricerca del bene comune dell'intera società. Tutte e tre devono armonizzare il proprio bene comune per non soppiantare quello delle altre società e devono, altresì, applicare il principio personalista, vale a dire la "benevolenza", senza la quale non sono in grado di sussistere. Il bisogno di contestualizzare mostra, inoltre, che gli elementi del bene comune variano a seconda della situazione tecnica e culturale della società; tenendo in conto però che la cultura necessita di un discernimento critico basato su canoni filosofici, antropologici ed etici.

Come appendice l'A. propone un esempio di personalismo applicato alla ricerca del bene comune politico. Vengono segnalate diverse possibilità che dipendono dalle svariate circostanze sociali. Ma, in fin di conti, ciò che risulta più necessario è la formazione etica dei cittadini affinché essa si traduca in norme sociali e in ordinamenti legali. Una bibliografia, in parte commentata, chiude l'opera recensita.

Soltanto ci resta di augurare un'ampia diffusione a questo libro, che costituisce una competente introduzione al personalismo etico. La sua lettura risulterà molto utile agli studiosi delle scienze sociali, non da ultimo a coloro interessati alla dottrina sociale della Chiesa.

E. Colom

L. CICCONE, *Bioetica. Storia, principi, questioni* («Manuali», 10), Edizioni Ares, Milano 2003, pp. 403.

Padre Lino Ciccone, C.M., è ben conosciuto ai lettori italiani che si interessano e sono sensibili alle problematiche della teologia morale e della bioetica. La sua fama si deve alle numerose pubblicazioni proprio nel campo di ambedue le scienze, delle quali ricordiamo in particolare i volumi *Non uccidere* (1984), *Uomo e donna* (1986), *Salute e malattia* (1986), *Eutanasia* (1991), *Procreazione responsabile* (1994) o *La vita umana* (2000). Ora nella collana dei manuali delle Edizioni Ares, l'autore offre il nuovo volume intitolato *Bioetica. Storia, principi, questioni*, che nasce da una lunga esperienza di ricerca e di studio, nonché d'attività didattica del professore di teologia morale e di bioetica, sia nella Facoltà di teologia di Lugano, sia nel Collegio Alberoni di Piacenza.

Lo studioso presenta rigorosamente il volume come «un primo approccio alla bioetica, alla sua storia, alla sua fisionomia, e ad alcune delle numerose que-

stioni ormai concrete, almeno per prassi diffusa e consolidata, considerate di pertinenza della bioetica». In questo senso, Padre Ciccone stesso costata che il libro è per chi si accosta alla bioetica per la prima volta e cerca un primo orientamento in materia (*Prefazione*, p. 5).

Oggi non resta più alcun dubbio che chi è impegnato nella pastorale non può rimanere del tutto sprovvisto di un minimo di conoscenza bioetica. È dunque necessario che i futuri pastori ed i laici che desiderano impegnarsi nei compiti d'apostolato e di catechesi abbiano delle sufficienti conoscenze anche di bioetica. Il loro dialogo con il mondo e anche la formazione a livello parrocchiale e diocesano dei fratelli, richiede decisamente una dimestichezza, una certa familiarità con i problemi della bioetica. Sono le questioni che in modo massiccio diventano oggetto del dibattito pubblico, spesso permeato da emozioni e non poca incompetenza in merito ai problemi che si affrontano o si pensano di risolvere.

L'Autore è convinto del dovere di una formazione solida e aggiornata di chi, da cristiano, è chiamato ad affrontare le problematiche bioetiche e anche su questa via è chiamato a dare una testimonianza di fedeltà a Dio, Signore della vita e all'uomo, creato "a Sua immagine". Specialmente i giovani, i candidati al sacerdozio e alla vita religiosa non possono rimanere del tutto disinteressati ad una chiara impostazione della scienza bioetica, ad una basilare conoscenza dei suoi componenti per poter affrontare con coraggio e convinzione i mutamenti del mondo davanti ai quali devono prendere posizione e saper affermare la grandezza della vita, a partire dalla ragione razionale e dalla ragione rivelata della loro fede.

Il libro del prof. Ciccone rispecchia questa esigente prospettiva di una conoscenza rigorosissima, ma allo stesso tempo offerta in modo accessibile e tale che, anche chi manca di familiarità con la bioetica, vi possa essere introdotto passo dopo passo, come in un mondo complesso, ma molto affascinante e richiedente competenze, capacità di discernimento, vera sapienza, fede che non cancella la ragione. Queste esigenze oggi non sono più proprie solamente ai raffinati ambiti di ricerca o alle aule di studi specializzati, ma dovrebbero essere estese anche al *curriculum* degli studi di base di teologia o di filosofia. Diventano, in un certo senso, le esigenze del quotidiano per il cristiano e prima di tutto per il pastore, cosciente della propria identità e dei valori che sono in gioco nelle dispute moderne: valori che finiscono spesso per essere esposti ai massimi rischi e ai rinnegamenti relativistici. Egli non può rimanere in silenzio nell'affrontare il fratello che fa fronte alle questioni della vita. Per non restare nell'astratto: un prete che visita i malati, non potrà dispensarsi da una basilare competenza nei problemi riguardanti, p. es., l'etica delle cure palliative o dell'accanimento terapeutico, etc. Egli, da pastore d'anime, non potrà abbandonarsi solo alle emozioni o alle notizie giornalistiche, quando gli viene posta la domanda circa i trapianti di organo o il consenso per la loro donazione, da vivo o da defunto. Egli dovrà saper distinguere le tecniche di riproduzione artificiale per saper aiutare in modo semplice ma con-

vincente gli sposi, affinché non facciano delle scelte contrarie non solo alla loro fede, ma anche all'essenza stessa della loro umanità. Anche il campo della bioetica diventa una sfida per i pastori, medici d'anime. Li interpella nel loro dovere di formare ed informare i fedeli riguardo ciò che tocca da vicino la loro identità morale e che con una straordinaria velocità si impone nella vita come questione che richiede una coscienza chiara e matura. Questo impegno non può essere assolutamente rinviato agli altri, non può essere ceduto ai competenti tecnici o ai soli mezzi di comunicazione. Nella biblioteca di un parroco oggi non può più mancare almeno un libro con uno studio completo ed accessibile delle questioni bioetiche. Lo stesso dovere si pone davanti ai laici impegnati nella pastorale, che per primi sono chiamati ad essere testimoni di vita cristianamente coerente e di capacità di consiglio, secondo ciò che insegna la *recta ratio* e la dottrina della Chiesa, e non secondo i soli pareri personali e intuizioni non di rado vaghe, riguardo i nuovi orizzonti bioetici. Si ritiene che il volume di padre Ciccone possa offrire una tale competente e rigorosa istruzione e formazione prima di tutto agli studenti, ma anche ai pastori e loro collaboratori laici.

Entrando nel vivo della sostanza dell'opera, essa si divide in due parti. La prima racchiude le questioni della Bioetica generale e fondamentale (pp. 7-50), la seconda, invece, le questioni particolari che vengono considerate oggetto della bioetica (pp. 51-396). La trattazione si apre con l'analisi delle origini di questa nuova scienza e della sua breve, ma intensa storia (cap. I). Si passa poi alla ricerca dello statuto epistemologico di essa (cap. II), offrendo la definizione della bioetica che, non potendo presentare criticamente la rassegna delle molteplici definizioni esistenti, la si coglie in quella proveniente dal famoso *Documento di Erice sui rapporti della Bioetica e della deontologia medica con la Medicina legale* (1991), che definisce la bioetica «studio sistematico della condotta umana nel campo delle scienze della vita e della salute, esaminata alla luce di valori e principi morali» (p. 21). In seguito l'Autore affronta il metodo bioetico con il suo aspetto multi- e inter-disciplinare, sottolineando il primato dell'aspetto etico della scienza. Discute le varie impostazioni, sintetizzandole in quattro essenziali: (1) contrattualistica o procedurale, (2) clinica, (3) utilitaristica e (4) personalistica. Se le prime tre sono affini tra loro, esiste un chiaro contrasto di esse con la quarta. Puntualizza dunque la fondazione antropologica di una bioetica personalista che si distingue per la sacralità della vita, da quella chiamata "laica", che rispetta solo la qualità della vita. Studia poi l'evoluzione della bioetica stessa nell'arco del suo trentennio, tra l'altro valutando il suo corretto rapportarsi alla teologia morale (pp. 27-30) che non può sottomettersi al pensiero di moda, quello debole. Il terzo capitolo della prima parte presenta i principi generali della bioetica, ripercorrendone i quattro classici principi: (1) di autonomia, (2) di non maleficenza, (3) di beneficenza, (4) di giustizia, per passare poi all'esposizione dei principi proposti dalla bioetica personalistica: (1) il principio di inviolabilità della vita che nasce dal valore fondamentale

della vita fisica come condizione di ogni altro valore; (2) il rispetto della dignità della persona, (3) il principio di libertà-responsabilità, (4) il principio di totalità. Conclude con una importante scheda dei principi bioetici contenuti nel Magistero della Chiesa, richiamando i documenti e le definizioni in questione.

Se la prima parte è una vera e propria introduzione alla nuova scienza, la seconda, molto più ampia, entra nel vivo dei problemi particolari che la bioetica affronta. L'Autore divide il complesso discorso bioetica in quattro ambiti, ben delineati e facilmente accessibili per chi, con la sua opera, vorrà affrontare la sacralità della vita per poi, così corroborato, poterla meglio comprendere e amare, promuovere e difendere.

In fondo gli ambiti d'indagine bioetica sono quattro: (1) la vita agli albori, (2) la vita al tramonto, (3) la vita debilitata, o bioetica clinica, e (4) la vita e l'ambiente. È importante tenere bene presente questa divisione della problematica che l'Autore mette davanti agli occhi del suo lettore, pur non potendo trattare tutti i problemi. Essa serve proprio per poter apprendere una visione globale della bioetica e prevenire così ogni disagio e perdita nei particolari, ma anche saper riportare ogni domanda nel campo alla chiara impostazione generale della scienza e ritrovare il frammento nel suo rapporto ai principi di fondo. Solo così si potrà scoprire come, per dare un esempio, la mentalità contraccettivistica e abortista è l'altra faccia della mentalità favorevole alle tecniche di riproduzione artificiale: onde, chi vuole comprendere la prima, non può farlo senza la seconda, chi vuole superare e vincere la seconda, non può farlo senza superare e vincere la prima.

Percorriamo dunque, insieme all'Autore, la sua impostazione di partenza: come accennavamo, non si tratta solo di uno schema che voglia ordinare in principio un percorso, ma un prezioso intreccio di ricerca delle problematiche che non sono indifferenti una all'altra. Non è perciò superfluo riaffermare l'*iter* del cammino, o meglio il progetto della costruzione di "una casa" bioetica, in cui anche il principiante possa subito ritrovarsi ed attingere le solide soluzioni e le valide indicazioni per le questioni della vita. Siamo infatti davanti ad un progetto architettonico che è il grande pregio del manuale del prof. Lino Ciccone, che offre un intento di edificazione, o come egli stesso precisa, di costruzione delle basi della bioetica, che immediatamente si fa scoprire quale un progetto di formazione e di educazione, consapevole di esigenze didattiche e pedagogiche. Gli ambiti d'indagine si esplicitano nel modo seguente:

(1) La vita agli albori che viene interpellata da vari interventi: quelli sul patrimonio genetico a fine terapeutico (geneterapia) e al fine di modificazione (ingegneria genetica alternativa); quelli sulla generazione dei nuovi esseri umani comprendenti gli interventi per realizzarla ad ogni costo (tecniche di riproduzione artificiale) o per eliminarla ad ogni costo (contraccezione, sterilizzazione), oppure gli interventi sulla nuova vita (diagnosi prenatale, sperimentazione su embrioni umani, aborto, statuto dell'embrione).

(2) La vita al tramonto: i problemi delle tecniche di rianimazione, cure palliative, accertamento o diagnosi di morte, eutanasia.

(3) Invece la vita debilitata: le problematiche del rapporto medico-paziente, la sperimentazione clinica, nonché la sperimentazione su animali, i trapianti di organo, poi le chemiodipendenze con la droga, l'alcoolismo e il tabagismo, infine l'AIDS e le altre malattie sessualmente trasmissibili con le terapie sessuali e problemi di politica sanitaria.

(4) Infine rimane la vita nell'ambiente e cioè i problemi di ecologia.

L'Autore fa presente che l'attenzione verrà data solo alle maggiori problematiche che sono decisamente nuove e recentemente suscitate dai progressi delle scienze biomediche, fino a poco tempo fa del tutto inesistenti. In alcune problematiche si rifà ai suoi manuali precedenti, come nel caso della nuova concezione della morte celebrale e dei relativi criteri di accertamento della morte avvenuta, alla trattazione di cui l'Autore rinvia al suo volume *La vita umana*. Per alcune questioni, come p. es. aborto o contraccezione, eutanasia o rianimazione, si dovranno rivisitare gli altri scritti dell'Autore. In definitiva la scelta dei temi nuovamente apparsi per la riflessione bio-etica e anche con questo preciso criterio scelti per il presente volume, si esplicita nelle tavole dei capitoli che sono: identità e statuto dell'embrione umano, inseminazione artificiale, tecnologie riproduttive con fecondazione intracorporea e extracorporea, clonazione, diagnosi prenatale, sperimentazione su embrioni umani, ingegneria genetica, ricerca biomedica di sperimentazione clinica e sugli animali, trapianti di organo, le tre chemiodipendenze sopra indicate, nonché l'AIDS.

Ogni capitolo si apre con i dati conoscitivi essenziali e gli aspetti giuridici risultanti per lo svilupparsi nell'individuazione delle domande e dei problemi di ordine etico e la loro adeguata valutazione etica. Ogni tavola così concepita viene poi conclusa da una bibliografia ben scelta, che invita ad essere consultata per approfondire i problemi dei quali una prima sintetica, ma pure completa lettura, si è data. La si riconosce ben integra nel senso che individua bene i problemi portanti e di fondo che uno che avvicina la bioetica deve porsi. Per di più, l'argomentazione, per quanto concisa nei limiti un volume di circa 400 pagine, è sempre convincente, ben equilibrata ed esaustiva, proprio in quanto sa discernere il valore e l'importanza delle questioni e delle relative risposte maturate o in via di maturazione davanti al continuo progresso delle scienze tecniche e degli sviluppi socio-culturali, di quella situazione epocale che il Santo Padre Giovanni Paolo II non esitava a definire una "cultura della morte" (*Evangelium vitae* 28). Tanto più urgente rimane la promozione della cultura della sacralità della vita, che fonda bene su un discorso razionale e scientifico capace di affascinare, come una controcorrente, anche l'uomo che troppo spesso si sottomette al relativismo delle opinioni correnti. La cultura della vita che il volume cura e promuove con rigore scientifico e chiarezza di esposizione, non può che comportare un beneficio per lo

sviluppo della bioetica negli ambiti scientifici italiani che si occupano di formazione e di pedagogia di questa scienza particolarmente tra le giovani generazioni.

La chiarezza espositiva rende lo studio che si possa intraprendere con questo volume non solo fruttuoso ed aperto per poter esplorare poi gli orizzonti sempre più vasti e complessi, ma lo rende anche un vero piacere intellettuale, dove l'ordine della scienza, come insegnava già san Tommaso d'Aquino, è uno dei fattori portanti, perché *sapientis est ordinare* (cfr. *Summa contra gentiles* I,1) e così comprendere e diagnosticare, trovare risposte e lanciare le sfide. Il volume, oltre alla fedeltà alla dottrina cattolica e al rigore della scienza, può essere la fonte anche di questo piacere intellettuale, importante nei primi passi di studio.

K. Charamsa

G. FROSINI, *La risurrezione inizio del mondo nuovo*, Edizioni Dehonianne, Bologna 2002, pp. 324.

Giordano Frosini è docente di teologia sistematica nella facoltà teologica dell'Italia centrale ed è autore di molte opere, frutto del suo insegnamento e del suo impegno pastorale. I suoi libri coniugano serietà scientifica e semplicità di linguaggio, affinché tutti possano avvicinarsi alle tematiche che esse trattano.

L'opera, qui considerata, intende proporre un utile contributo sul tema della risurrezione di Cristo, che caratterizza — nel complesso panorama delle attese umane — il messaggio che il Cristianesimo annuncia all'umanità intera, dando spessore alla speranza che alberga in ogni uomo. Lo sforzo dell'autore è indirizzato verso due obiettivi di fondo: presentare l'evento della Risurrezione in se stesso; e, infine, riflettere sulle ricche implicazioni pratiche che esso porta con sé nella vita quotidiana del singolo cristiano e della comunità ecclesiale alla quale egli appartiene. L'originalità dell'opera sta nell'adempimento dei suoi obiettivi all'interno di una legge fondamentale, che l'evento della risurrezione porta con sé nella storia: si tratta della legge della *continuità nella discontinuità* la quale «guida tutta la nostra riflessione teologica sulla risurrezione» (p. 273). Secondo l'aspetto della *continuità*, nella risurrezione, l'uomo porterà con sé i frutti buoni della sua operosità; tuttavia — e qui subentra l'aspetto della discontinuità — la forza della risurrezione determinerà una purificazione ed una trasfigurazione dell'uomo e del suo operato. Sullo sfondo dell'intero studio si pone — come spiega l'Autore stesso (cfr. p. 274) — il testo di *Gaudium et Spes* 39, intitolato *I cieli nuovi e la terra nuova*, determinando così il valore e il significato del suo contributo allo studio del mistero che fonda la speranza cristiana.

Il valore in sé dell'opera è legato alla nuova visione con la quale l'Autore intende tornare sul tema della Risurrezione: oltre a prendere con sé tutto il бага-

glio di ricchezze della riflessione passata della Chiesa, Frosini concepisce la sua riflessione nell'ottica della Risurrezione di Cristo come *promissio inquieta* propria della spiritualità agostiniana, per la quale la risurrezione diviene «leva e motrice della storia cosmica e umana... misura definitiva del tempo... meridiana cosmica» (p. 304), che, penetrando nella storia, la trasforma da semplice *factum* in un *fieri* teso verso il suo compimento finale (cfr. pp. 303ss.). L'Autore ripercorre la passata riflessione ecclesiale sul mistero della Risurrezione, ma lo fa semplicemente come fase preparatoria ad una discussione successiva che intende sottolineare la necessità di acquisire una *visuale dinamica* del mistero (cfr. p. 5). La Risurrezione non è solo annuncio di un evento passato; essa deve diventare *seme della storia*, e per questo l'Autore intitola la sua opera con riferimento alla Risurrezione di Cristo come *inizio di un mondo nuovo*. Potremmo dire che la novità dello studio di Frosini sta tutta nella citazione di un autore protestante — H. Zahrnt — secondo il quale «La fede cristiana nella risurrezione di Cristo significa... che la storia del mondo intero è stata così immessa in un movimento eterno. [...] Il cristianesimo non è... alla fine, ma, al contrario, è proprio ai suoi inizi. Essere cristiani, infatti, non significa avere una religione o appartenere ad una Chiesa..., bensì credere nella nuova creazione... significa avere una "passione" per il nuovo essere» (pp. 305-306).

Da ciò si giunge a scoprire il significato dello sforzo compiuto dall'Autore: guidare il lettore a comprendere la Risurrezione come *il compito di vita* sul quale ognuno deve puntare con la propria riflessione e azione. La significatività dell'esistenza di ciascuno di noi si gioca su questo aspetto: il senso ultimo del nostro esistere come cristiani cade o rimane e si sviluppa solo in relazione, rispettivamente, al rifiuto o all'assunzione piena delle responsabilità che la Risurrezione porta con sé, in quanto «colui che penetra nel mistero della risurrezione "comprende il motivo ultimo per il quale Dio ha creato tutto fin dall'inizio"» (p. 301).

L'opera è suddivisa in tre parti, di cui una preparatoria: la risurrezione nella storia; una chiarificatrice del mistero assunto, avendo come dato di partenza la Sacra Scrittura: l'avvenimento della risurrezione; e, infine, la riflessione sviluppa una teologia della risurrezione, ponendo l'accento sulla profondità della *significatività* del mistero in tutti i suoi aspetti possibili, che spaziano dal significato cristologico fino a quello morale-spirituale.

La prima parte — dopo aver rilevato che attualmente l'attenzione degli studiosi sul tema della Risurrezione è aumentato — si sviluppa all'interno di un principio di fondo legato al significato stesso della Risurrezione: lo sguardo che si posa sul mistero del Cristo risorto conduce inevitabilmente verso la tematica del *compimento* delle attese insite nella speranza che pervade l'umanità di ogni tempo. Già la fede dell'Antico Testamento testimonia un'aspettativa ricca di ogni tensione, in cui l'attesa del Messia fa di Israele «un popolo che vive per il futuro» (p. 20); la tensione più forte, tuttavia, sorge laddove Israele cerca di comprendere

il contenuto e la direzione di questo futuro. Se l'evento dell'Incarnazione pone fine a questa tensione propria dell'Antica Alleanza, tuttavia, essa ne apre una nuova: Gesù di Nazaret — principio della Nuova Alleanza — «segna l'inizio del Regno» (*ibidem*) caratterizzante una storia che si qualifica come l'inizio del ritorno verso il Padre (p. 25). In questa nuova forma di *tensione temporale*, ciò che qualifica la certezza dell'uomo è legato alla *presenza* del Figlio di Dio, storicamente per mezzo dell'Incarnazione, ora misticamente per mezzo della sua condizione di primogenito fra i risorti. Ne consegue perciò che, la prospettiva della divinizzazione dell'uomo nell'ottica del sacrificio di Cristo, non può che essere compresa nell'unità dell'evento Cristo, in cui l'Incarnazione e la Risurrezione si implicano vicendevolmente (cfr. p. 28). L'Autore, allora, ripercorrendo la teologia dei Padri della Chiesa (pp.39-59), la liturgia e le professioni di fede, nota come l'essenzialità dell'Incarnazione nella comprensione della storia della salvezza comporta l'essenzialità della Risurrezione per la comprensione del nostro destino: «nessuna teologia della salvezza potrà avanzare pretese di verità, se non implica il riconoscimento del ruolo essenziale della risurrezione» (F.-X. Durwell, citato a p. 100). Qui si pone per l'Autore la necessità di un breve *status quaestionis*: in che modo la riflessione teologica ha assunto questo compito? Frosini, dopo aver constatato come la teologia in passato ha abiurato al suo compito reale, aggirando il problema della Risurrezione, concentrandosi piuttosto «nei più svariati tentativi di interpretazione» (104), concentra la sua attenzione su alcuni autori contemporanei che — a suo parere — con le loro provocazioni, aprono la strada verso nuovi orizzonti di pensiero. Da constatare è la necessità di rinunciare a definire un mistero che supera la nostra capacità di comprensione; la questione del *come* sarà il nostro stato di risorti, dovrà essere sostituita da un'altra pista di ricerca più praticabile: «La proposizione "Gesù è risorto" esprime certamente un fatto reale, ma non le si può attribuire un valore storico nel senso forte della parola. Il campo della realtà supera lo spazio della storicità» (p. 114). La riflessione teologica dovrà perciò recuperare la prospettiva sottesa al rapporto fra il sepolcro vuoto e le apparizioni del Risorto: si tratterà di «rendere attuale un problema vecchio di duemila anni» cercando «le parole giuste per esprimere almeno in modo passabile un mistero che supera le nostre capacità conoscitive e che, al suo manifestarsi, colse di sorpresa anche gli stessi testimoni. Ma bisogna sempre diffidare delle soluzioni estreme» (p. 115).

La seconda parte (pp. 121-170) non si qualifica come un semplice riandare nella storia della prima comunità credente. L'analisi scritturistica, proposta da Frosini, ha come scopo quello di riscoprire alcuni dati essenziali dello *stupore* che ha avvolto i discepoli nel ritrovare il sepolcro vuoto e nel godere delle apparizioni del Cristo risorto: «Il sepolcro vuoto e le apparizioni sono infatti le due antiche cose che si possono controllare e verificare» (p. 160). La Risurrezione, perciò, è sì un *fatto storico*, ma unico nel suo genere: «rimane però che la risurrezione è un

fatto reale, che ha avuto conseguenze di tipo perfettamente storico... sebbene sfugga alla storia... ha lasciato tracce in questo mondo ed è alla radice di eventi che sono semplicemente e puramente storici... L'evento della risurrezione, reale ma in se stesso inafferrabile, nella misura in cui ha lasciato tracce e prodotto effetti, si offre alla scienza storica, ai suoi metodi e ai suoi criteri» (*ibidem*). Ma, questo può bastare alla riflessione teologica? La verità è che la risurrezione, proprio perché mistero ineffabile inserito nella storia, offre alla teologia un *valore metastorico* o *transstorico*. Entrambe le posizioni dovranno essere assunte dal pensiero teologico: da una parte la visuale della storicità dell'evento mette in salvo dal tentativo di formulare inutili definizioni naturalistiche dell'evento della risurrezione, che condurrebbero ad «un totale non rispetto (per non dire disprezzo) della storia», poiché in esse «c'è soprattutto la pregiudiziale dell'impossibilità del miracolo e della risurrezione». Al contrario, la fede, che nasce nella tensione fra il sepolcro vuoto e le apparizioni — dati questi storicamente verificabili in base alla testimonianza dei discepoli —, risulterà la soluzione “più sicura e più fondata” (p. 166). L'assunzione della dimensione *metastorica*, inoltre, permette di introdurre un principio di lavoro essenziale: «Su queste prove storiche [*scil.* quelle del Nuovo Testamento] giace la certezza della risurrezione. Se essa è un mistero, l'atto di adesione a esso può essere legittimamente considerato un atto sensato e intellettualmente onesto. La conclusione non va più oltre. Più oltre c'è il dono della fede e della grazia di Dio. E come sempre, la sua accettazione è preludio e garanzia di un totale cambiamento di vita» (p. 169).

Quest'ultimo principio, posto a conclusione della seconda parte, si ricollega alla terza ed ultima sezione, dedicata alla riflessione teologico-sistemica, per mezzo di un'osservazione di H. Schlier: «La significatività [della risurrezione] non si può separare dall'evento, anzi, questo avvenne in modo tale da avvenire *nella* propria significatività» (p. 170). Ed è in forza di tale criterio di lavoro, che l'ampia riflessione di questa unità conclusiva si ricuce anche con la prima: la risurrezione è pensata nell'ambito dell'unitarietà dell'evento dell'Incarnazione del Verbo. Così, la ricerca proposta da Frosini comprende: la significatività *teo-logica* dell'evento (lettura cristologica, teologico-trinitaria e pneumatologica); la significatività *antropologica*, *ecclesiologica* ed *escatologica*. Tutto confluisce infine in una significatività *morale-spirituale* che informa di sé l'azione storica del battezzato in quanto inserito nella Chiesa, azione che dovrà porsi come anticipatrice e testimone della speranza certa insita nell'evento del Cristo risorto.

Assumere la visuale cristologica significa abbandonare la restrizione di una risurrezione ridotta a semplice argomento apologetico attestante le parole e i fatti di Gesù. Essa, al contrario, è — in unione con l'Incarnazione — «anche una parola di approvazione e di raccomandazione della vita di Gesù e della sua causa, della morte di Gesù e del suo sacrificio redentore. Gli uomini non la potranno mai più dimenticare. È la parola autorevole di Dio» (p. 181). Ne consegue perciò che

«il verdetto del Padre nel momento della risurrezione non è soltanto una manifestazione di approvazione esterna, ma un atto costitutivo» (p. 185) in cui il Cristo è costituito Signore e Salvatore. In tal modo «la figura del Verbo incarnato ne esce fortemente arricchita in se stessa e nella sua capacità di arricchire di conseguenza anche tutti gli altri» (*ibidem*).

In se stessa, la Risurrezione si presenta come un *atto trinitario* coinvolgente la potenza del Padre e la forza creatrice dello Spirito Santo: il significato cristologico apre perciò a quello teologico-trinitario. In questo senso la risurrezione di Gesù non è semplicemente una parola detta, ma scolpita nella realtà della storia, contenente una consegna di Dio agli uomini: «La risurrezione ci ha consegnato un'immagine di Dio che ci eleva al disopra dei nostri limiti e delle nostre inquietudini. La storia vive già i prodromi dell'eternità e ne avverte profondamente i brividi nel tempestoso fluire del suo sangue» (p. 213). Ciò che il Padre rimette alla Chiesa, comunità dei battezzati, non è solo un evento storico, ma un principio dinamico che, assunto sotto la guida dello Spirito, rende la risurrezione un compito da assumere, perché la risurrezione corporea e spirituale «è effetto delle due mani del Padre» (p. 225).

In particolare, la risurrezione impegna su due fronti intimamente connessi: sul piano privato — detto anche antropologico — e sul piano comunitario — ossia ecclesiologico, entrambi qualificantesi in relazione ad un comune fine escatologico. La risurrezione — «quella spirituale, nei nostri giorni, quella corporale nell'ultimo giorno» (p. 234) — apre la strada ad una antropologia soprannaturale, in cui il caso non è più criterio ermeneutico e la dignità della persona è totalmente recuperata: «Senza risurrezione non si dà antropologia degna della persona umana» (p. 236). Assumere l'uomo nuovo, frutto della risurrezione, significherà perciò impegnarsi in una vita vissuta nell'ottica della Parusia; i dettagli di questa conclusione diventano il compito di una moderna escatologia (cfr. p. 241ss.). Per quanto concerne la Chiesa, la risurrezione è la forza dalla quale essa nasce e, in conseguenza di questa verità, essa dovrà conformarsi, presentandosi al mondo senza compromesso alcuno: «La grandezza della qualifica [della Chiesa come Corpo del Signore risorto] misura anche la responsabilità della risposta... comunità diversa, eterogenea, controcorrente... La Chiesa che evangelizza con tutta la sua vita, con tutta se stessa, con la sua esistenza» (pp. 251-252). Nella risurrezione, la Chiesa troverà il fondamento della sua testimonianza: «La testimonianza dello Spirito è un dono e un dovere della Chiesa di sempre» (p. 253); inoltre, l'ecclesiologia della risurrezione dovrà rendere conto anche del modo in cui la Chiesa e i suoi singoli membri vivono, nel Battesimo e nell'Eucaristia, il tempo della carità (cfr. pp. 254-262). Quest'ultimo, posto sotto il segno della certezza della risurrezione, si presenterà al mondo come tensione verso il traguardo finale, la cui caratteristica sarà quella di originare «l'atteggiamento della speranza, la virtù dell'attesa e, insieme, dell'impegno» (p. 263) a favore non solo dell'accoglienza della nostra

risurrezione, ma anche di una vera e propria *risurrezione cosmica* (266-269). In quest'ottica, il compito di *collaboratore* che Dio attribuisce all'uomo sin dalla sua creazione non può venire meno, ma, al contrario, dovrà essere calibrato proprio sull'onda di quest'attesa: «la speranza nell'assoluto futuro di Dio... non costituisce affatto la legittimazione di un conservatorismo ottuso. [...] È invece l'autorizzazione e l'ordine di intraprendere continuamente un nuovo e fiducioso esodo dal presente, per inoltrarsi nel futuro» (p. 273).

Quest'ultima considerazione, conformemente al dettato di GS 39, pone le basi per un impegno verso una ritrovata *morale pasquale*, (cfr. p. 282), che conferma l'uomo alla seconda creazione, iniziata a partire dalla Risurrezione. In questa vita morale, vale il principio del *quotidie morior* al peccato per risorgere a vita nuova (p. 287), facendo del quotidiano una vera e propria celebrazione pasquale: «fare Pasqua significa... prendere posizione per la causa del Regno, lavorare per la costruzione di quel mondo nuovo, che verrà in pienezza solo all'ultimo giorno, ma che deve crescere quotidianamente nel corso del tempo che ancora ci separa dalla fine, dare un colpo di remi alla storia», in quanto «al ritorno del Signore, l'opera dell'uomo dovrà essere compiuta» (pp. 290-291).

L'Autore conclude la sua riflessione sottolineando l'importanza della Risurrezione come elemento dinamico che imprime nuovo senso e nuova direzione alla storia personale ed ecclesiale; essa, infatti, è «la porta aperta sul tempo» ma anche «sull'eternità» (p. 306).

L'articolazione delle singole parti è ottimale per quanto concerne la prima e la seconda sezione. L'ultima parte, cui è affidato lo sviluppo degli intenti dell'Autore, presenta a nostro parere alcuni difetti; in particolare avremmo visto la sezione relativa alla significatività teologico-trinitaria più come compendio di quelle cristologica e pneumatologica. Oltre a ciò, pensiamo che l'unità relativa alla significatività ecclesiologica dovrebbe, in un certo qual modo, precedere quella della significatività ecclesiologica. Ottima, invece, la posizione della significatività morale-spirituale.

L'opera si presenta inoltre con un linguaggio semplice e scorrevole e particolarmente curati sono i collegamenti tra le singole parti.

Globalmente lo studio di Frosini rispecchia gli stessi obiettivi che questi si era proposto sin dall'inizio: le prime due sezioni riflettono, per la loro qualità sintetica, la funzione loro attribuita di preparazione alla parte terza, la quale occupa la maggior parte dell'opera. Tuttavia, la sintesi delle prime due sezioni è in parte sacrificata nei suoi contenuti: un utilizzo più ottimale delle note a piè di pagina avrebbe permesso all'autore una maggiore completezza senza per questo uscire dalla dimensione sintetica dell'opera. Ciò, inoltre, avrebbe consentito all'opera di divenire anche buon strumento di lavoro per i teologi, senza per questo sacrificare gli obiettivi di apertura ad un pubblico più vasto. Riteniamo, infine, che la mancanza di un indice degli argomenti renda difficile la consultazione dell'opera a

coloro che intendono informarsi su passi specifici della riflessione dell'Autore. A parte queste osservazioni, la lettura del testo è raccomandabile per una prima introduzione al problema della Risurrezione, essendo in essa contenuti gli aspetti più significativi della problematica; inoltre l'abbondante bibliografia rende il testo anche un buon inizio di riferimento per una ricerca personale approfondita.

E. Bettini

L.T. JOHNSON - W.S. KURZ, *The future of catholic biblical scholarship. A constructive conversation*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2002, pp. 299.

Il presente volume, scritto in forma dialogica fra due esponenti dell'esegesi cattolica nordamericana, Luke Timothy Johnson, professore di Nuovo Testamento e delle origine cristiane presso la *Candler School of Theology* (Emory University, Atlanta), e il gesuita William S. Kurz, professore anche lui di Nuovo Testamento presso la *Marquette University*, offre una riflessione sul futuro dell'esegesi biblica cattolica nordamericana — ma non solo —, la quale, secondo l'opinione sostenuta da ambedue gli studiosi, appare meritevole di un forte rinnovamento che la situi più all'interno dell'ambito di fede e di Chiesa. Johnson e Kurz ritengono, infatti, che l'apparente buona salute dell'esegesi cattolica negli Stati Uniti non è veramente tale, poiché ha perso la sua anima, cioè, il rapporto che necessariamente dovrebbe esserci fra la ricerca scientifica e la vita di fede della comunità cristiana. Come precisano nella prefazione, il loro sforzo non è stato tuttavia quello di "criticare" una determinata situazione, categoria che ritengono inadeguata, ma piuttosto di avviare nel mondo cattolico nordamericano un dialogo aperto su quanto si potrebbe e dovrebbe fare per migliorare la condizione degli studi esegetici in una prospettiva veramente ecclesiale.

Il volume, diviso in tre parti, procede nelle due prime in modo parallelo: ognuna, scritta da uno degli autori, con l'argomento strutturato in cinque capitoli, presenta alla fine un sesto capitolo contenente le osservazioni e i commenti fatti dall'altro studioso. La prima parte contiene concretamente le riflessioni di Johnson, con il commento di Kurz; la seconda, la proposta programmatica di Kurz con la valutazione complessiva di Johnson. Il dialogo fra Johnson e Kurz in queste due prime parti si svolge, quindi, non in forma diretta, ma attraverso i saggi rispettivi. La terza parte, invece, si sviluppa attorno a dieci domande: ad ognuna di esse, si alternano le risposte di Johnson e di Kurz. Completano il volume due indici, uno dei testi scritturistici e un altro di fonti antiche. Una gran parte del contenuto era già stato presentato dai rispettivi autori in diverse conferenze, relazioni a convegni o articoli di riviste, come si specifica nell'introduzione (cfr. pp. viii-ix).

Sull'essenziale, ambedue gli autori coincidono, offrendo prospettive diverse solo in base alle proprie esperienze personali, accademiche ed ecclesiali; esperienze queste più travagliate nel caso di Johnson, il quale, dopo aver lasciato relativamente giovane l'ordine benedettino, intraprese gran parte del suo insegnamento accademico in ambienti protestanti caratterizzati da una forte tendenza illuministica. Forse perciò i suoi interventi appaiono talvolta più polemici e apologetici nonché più riluttanti riguardo all'esegesi storico-critica, accentuati dal fatto che Johnson, a nostro avviso, per difficoltà inerenti al suo percorso storico personale, nonostante l'indubbia alta prospettiva ecclesiale con cui affronta la tematica in studio, non è riuscito a forgiare pienamente una criteriologica esegetica integrale, come appare dalle osservazioni rivoltagli dal suo collega Kurz.

Per spiegare meglio il suo pensiero, Johnson adopera diverse e luminose immagini, fra le quali quella di caratterizzare ciò che è proprio del pensiero cattolico con la formula *both/and*, in contrasto con l'*either/or* della teologia protestante; con ciò l'autore vuole indicare che la teologia cattolica, lungi dal separare, unisce: Tradizione "e" Scrittura, Bibbia "e" liturgia, Scrittura "e" teologia, come anche tradizione apostolica intrabiblica "e" fede della chiesa primitiva, oppure tradizione di fede "premoderna" (quella dei Padri) "e" fede della Chiesa medievale e odierna. Un'altra immagine suggestiva di Johnson è quella di paragonare l'evolversi dell'esegesi cattolica da quando si addentrò nei sentieri dell'esegesi scientifica storico-critica all'avventura dell'immigrato negli Stati Uniti agli inizi del secolo scorso: la prima generazione adottò, fin dall'inizio, le condizioni di vita del nuovo Paese, sebbene solo superficialmente, conservando molte delle abitudini precedenti; la seconda, invece, s'immerse con totale entusiasmo nella nuova realtà che sperimentava; la terza però, senza rinunciare né voler abbandonare le nuove condizioni di vita, se ne rese più critica, incominciando a chiedersi se non avesse perso più di quanto aveva guadagnato e se non si fosse lasciate indietro cose importanti da recuperare al più presto prima che fosse tardi. Alla luce di quest'immagine, le idee fondamentali di Johnson, orientate al rinnovamento veramente scientifico-ecclesiale dell'esegesi, girano attorno alla necessità del ricupero dei grandi principi che orientarono l'esegesi patristica, ciò che egli concretizza in cinque punti (cfr. pp. 47-60): l'unità fra ambedue i Testamenti basata sulla loro comune divina autorità (I), l'armonia esistente in tutta la Scrittura (II), l'autorità della Scrittura come conseguenza del fatto di essere la Parola di Dio (III), la ricchezza contenutistica dei testi biblici dal momento che essi parlano a diversi livelli e in molti modi (IV), la sottomissione alla fede e l'uso di un'ermeneutica della carità (V). Johnson esamina a questo fine, in due capitoli, terzo e quarto, il pensiero di due delle più grandi figure paradigmatiche della tradizione cristiana, Origene e sant'Agostino, volendo mostrare come in essi coesisterono in perfetta armonia un impegno per la comprensione veramente scientifica della Scrittura,

una vigorosa apologetica e lo sforzo di trarre applicazioni pastorali da ambedue i Testamenti al servizio della fede e della Chiesa.

Se la proposta di Johnson si indirizza principalmente al recupero dei grandi principi che illuminarono l'esegesi "premoderna", come egli la denomina, Kurz esorta a seguire un'esegesi "post-critica", intesa come scienza ermeneutica che fa ricorso alle variegate implicazioni che comporta il principio della "lettura nello Spirito" proposto dalla DV 12, e cioè, un'interpretazione dei testi biblici che tenga presente l'unità e armonia di tutta la Scrittura, la recettività dei testi biblici nella tradizione viva della Chiesa (di cui una manifestazione centrale è la liturgia), e l'analogia della fede. Egli cerca perciò di evidenziare, attraverso lo studio di alcuni testi specifici (fra i quali Gv 6 e 20), il modo in cui l'esegesi odierna, sui risultati raggiunti dall'analisi storico-critico, potrebbe svolgersi in modo più decisamente ecclesiale, facendo ricorso, ad esempio, all'intertestualità e al principio dell'unità della Scrittura, oppure precisando il senso dei testi con un richiamo alla precomprensione ecclesiale, oppure ancora sviluppando il senso spirituale della Scrittura per una migliore "attualizzazione", o illuminando lo studio analitico con l'ampia prospettiva che offre l'analogia della fede. Su questo aspetto, riguardo a quanto segnala Johnson, Kurz sottolinea che il binomio *both/and* nello studio e l'insegnamento accademico cattolico dovrebbe includere accanto alla «loyalty to the Tradition and criticism» specificato da Johnson (p. 27), «both academic freedom and magisterial authority» (p. 148). Egli osserva inoltre che la consapevolezza dei limiti che impone la "regola della fede" gioca a favore della libera creatività degli studiosi cattolici, permettendoli «both to preserve and to develop the church's treasures of apostolic witness and beliefs for ongoing Christian living» (p. 149). In questo senso il neotestamentarista di Marquette dedica un capitolo del suo lavoro all'esame di Gv 20,19-23 sul perdono dei peccati in cui applica l'insegnamento globale che si rinviene nel Catechismo della Chiesa Cattolica per definire meglio il senso ecclesiale del testo giovanneo (pp. 237-248).

Riteniamo che il presente volume, al di là di tutto quanto possa sembrare discutibile in quanto opinione dell'uno o dell'altro autore, presenta per l'esegeta cattolico un grande interesse, soprattutto per l'invito a riflettere sul significato ecclesiale della propria scienza esegetica, che dovrebbe sempre accompagnare i benefici che all'esegesi ha portato la scoperta nella modernità della lettura scientifico-storica della Bibbia.

M. Tábet

F. MOTTO (a cura di), *L'Opera Salesiana dal 1880 al 1922. Significatività e portata sociale*, LAS - Istituto Storico Salesiano («Studi», 16-17-18), Roma 2001, pp. 470 + 470 + 558.

I tre volumi, nn. 16, 17 e 18 della collana di Studi dell'Istituto Storico Salesiano, mettono a disposizione del mondo storiografico gli Atti del 3° Convegno Internazionale di Storia dell'Opera Salesiana, tenutosi a Roma, presso la Casa Generalizia dei Salesiani, dal 31 ottobre al 5 novembre del 2000. Il congresso era stato organizzato dall'Istituto Storico Salesiano, in collaborazione con l'Associazione Cultori di Storia Salesiana.

Si è trattato di un evento culturale imponente, come si può evincere dal numero di pagine dei tre volumi degli Atti (un totale di 1498), che corrispondono all'elevato numero di relatori (ben 55 contributi); oltre al numero, bisogna anche sottolineare la varietà dei contributi, sia dal punto di vista geografico che da quello della diversità di apostolati promossi dai Salesiani. Il lettore è difatti portato, con ordine e con ricchezza espositiva, da una parte all'altra del mondo, seguendo il primo sviluppo della Congregazione fondata da san Giovanni Bosco: dal Piemonte alla Sicilia, alla Patagonia, al Messico, dal Congo a Macao, dal Sudafrica alla Polonia, alla Spagna... attraverso opere di educazione per la gioventù abbandonata, scuole professionali, oratori, intraprese missionarie, attività in favore dei malati, degli emarginati, degli emigranti, delle persone abbandonate..., sempre tenendo presente la particolare attenzione che i Salesiani e le Figlie di Maria Ausiliatrice hanno avuto per la cura della gioventù.

Il periodo scelto è quello dei rettorati dei primi due successori di Don Bosco: il beato Michele Rua (1888-1910, che già reggeva operativamente la Società Salesiana come Vicario dal 1880, ancora vivo il fondatore) e don Paolo Albera (1910-1921). Sono anni di grande espansione per l'Opera Salesiana, che godette di un sorprendente aumento numerico tanto nel ramo maschile che in quello femminile, e al tempo stesso anni di notevoli sfide per la Chiesa, e dunque anche per i figli spirituali di Don Bosco: basti pensare all'atteggiamento visceralmente anticlericale di tanti governi liberali in Europa e in America Latina, alla Prima Guerra Mondiale, alle difficoltà nell'attività missionaria causate dal tentativo delle potenze colonizzatrici di strumentalizzare il lavoro dei missionari.

Il primo dei tre volumi, recante come titolo *Contesti, quadri generali, interpretazioni*, presenta in primo luogo (ad opera dei proff. M. Belardinelli e A. Gutiérrez) una panoramica della situazione della Chiesa nella società a cavallo fra i secoli XIX e XX, in Europa e in America Latina, i due continenti che, nel periodo studiato, furono i principali campi d'azione dei Salesiani e delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Seguono cinque contributi destinati a descrivere la tipologia delle opere delle due istituzioni, nonché le strategie di azione da queste elaborate, a partire dal carisma fondazionale e dalle prime esperienze di apostolato sociale. Tro-

viamo quindi cinque studi di ampio respiro, che vogliono presentare cinque diverse forme di impegno sociale dei Salesiani e delle FMA, in cinque contesti regionali: l'Italia, la Sicilia, la Germania, l'Andalusia e l'Ecuador. Il volume è chiuso da tre lavori sull'attività missionaria in Patagonia, cui viene dato, all'interno del congresso, un posto di particolare rilievo, sia per il ruolo tutto speciale avuto da san Giovanni Bosco nella scelta di questo campo d'azione, sia per l'effettivo peso sociale che l'opera di Salesiani e FMA ha ricoperto in questa regione, tanto da esser la loro storia parte non trascurabile della storia regionale generale dell'estremo sud argentino. Viene giustamente posta in risalto dagli autori la difesa delle popolazioni indigene, compiuta dai Salesiani nei confronti dell'esercito argentino e dei coloni bianchi, che seguirono una politica di sterminio o di deportazione simile per molti versi a quella operata dal governo degli Stati Uniti nei confronti delle tribù indiane che incontrò nel suo movimento espansionistico verso ovest.

Gli altri due volumi sono dedicati a presentare una serie di esperienze particolari: il secondo in Paesi europei, africani e asiatici, il terzo in America Latina. Ben sette studi sono dedicati all'Italia: Torino, Milano, Treviso, Trieste, Macerata, Roma e Napoli; di particolare interesse il caso di Trieste, ove i Salesiani, in maggioranza italiani, s'inserirono nel complesso quadro politico-religioso che vedeva d'un lato cittadini slavofoni, lealisti all'Impero Asburgico e appoggiati dal clero e dalla gerarchia, dall'altra quelli italo-foni, tra cui prevalevano sentimenti nazionalistici, liberali e, data la situazione, anticlericali. Gli altri contributi presentano esperienze salesiane in Spagna (Madrid e Málaga), a Tournai (Belgio), Parigi, Vienna, Zurigo, Przemysl (Galizia austriaca, ora Polonia), Lourenço Marques (l'attuale Maputo, in Mozambico), Città del Capo, Élisabethville (nell'allora Congo Belga, ora Lumumbashi), Tanjore (India), Macao. Di particolare interesse le diatribe e le difficoltà poste dai liberali portoghesi di Macao, espresse nella campagna denigratoria portata avanti dal giornale *O Liberal* che, per puro anticlericalismo ed appellandosi alla tradizionale politica del *Patroado*, vedeva con grande sospetto le attività dell'orfanotrofio e l'annessa *Escola de Artes e Ofícios* promossa dai Padri Salesiani a Macao, accusati volta per volta di fomentare il nazionalismo cinese, oppure di dipendere da una potenza straniera (in questo caso l'Italia).

Per l'America Latina, nel terzo volume, si ha la descrizione di cinque iniziative in Argentina, sette in Brasile, due in Colombia, due in Messico, e rispettivamente una per El Salvador, Costa Rica, Perù, Uruguay. In tutti questi resoconti si riscontrano, insieme con le ovvie differenze secondo le diverse situazioni di ogni Paese, delle caratteristiche comuni: da una parte la rapida ambientazione da parte dei Salesiani e delle FMA (forse facilitata da una barriera linguistica non troppo ardua), e le frequenti persecuzioni (più o meno dirette) da parte degli ambienti anticlericali; d'altro canto si raccolgono spesso casi di benevolenza di singoli individui della classe dirigente liberale, sinceramente conquistati dall'opera sociale ed

educativa dei padri e delle suore delle due congregazioni. Da menzionare anche degli interessanti contributi di *storia orale*.

Nell'insieme, i tre volumi offrono allo studioso una panoramica interessante, significativa e spesso anche una lettura avvincente. In quasi tutti i contributi viene tenuto in considerazione — oltre alla storia delle varie iniziative dal punto di vista “interno”, “salesiano” — anche l'impatto sociale di queste opere, nonché i condizionamenti che esse hanno ricevuto dalla situazione sociale circostante; ne deriva che gli Atti di questo convegno non forniscono solo una storia dell'istituzione salesiana, ma anche uno spaccato di storia sociale, di storia dell'educazione, di storia religiosa del periodo a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Anche chi sia più interessato ad un approccio antropologico alla storia, troverà poi materiale oltremodo interessante: la presentazione a livello “microstorico” di tante realtà salesiane del tempo, favorisce la ricostruzione dell'ambiente, delle mentalità, degli spazi di sociabilità, dei modi di agire e reagire dei padri e delle suore, presenti nelle istituzioni creati dall'azione evangelizzatrice e sociale dei salesiani e delle FMA. Spesso poi, questa “microstoria”, risulta anche di lettura assai gradevole, e comunque, proprio per la grande quantità di casi presentati, non diventa mai pura erudizione o mera storia locale, perché il lettore può operare comparazioni e connessioni fra le varie realtà descritte, e individuare così delle linee o problematiche comuni.

Dal punto di vista della storia dell'educazione, viene giustamente posta in risalto la novità e l'originalità del metodo di lavoro dei Salesiani e delle FMA, delle quali sono debitori al loro fondatore, che seppe trasmettere questo stile, risultato così efficace e ricco di umanità, ai suoi figli e alle sue figlie spirituali.

Come scrive il curatore Francesco Motto nelle conclusioni, la pubblicazione di questi Atti, oltre che essere un punto d'arrivo, è anche un punto di partenza per ulteriori ricerche: ci auspichiamo che si possa giungere ad una completa storia dell'Opera Salesiana; ci sembra senz'altro che si abbia un punto di partenza di notevole qualità: i tre volumi qui presentati.

C. Pioppi

A. PARDILLA, *La forma di vita di Cristo al centro della formazione alla vita religiosa. Il quadro biblico e teologico della formazione*, Editrice Rogate, Roma 2001, pp. 380.

La presentazione del volume di Pardilla deve tener conto anzitutto di alcuni elementi: il suo tema specifico, la prospettiva adottata, i destinatari privilegiati, l'indole. Tema specifico ne è la formazione alla vita consacrata; il taglio o la prospettiva è teologico, come suggerisce già il sottotitolo — «il quadro biblico e teologico della formazione» —, nel senso che intende offrire quelle coordinate che

consentono di cogliere la formazione alla vita consacrata alla luce dei dati rivelati, all'interno delle quali collocare poi i suoi molteplici ulteriori aspetti. Destinatari principali ne sono i responsabili della formazione, coloro, cioè, cui è affidato un qualche ruolo nell'educazione dei candidati alla vita consacrata. L'indole infine vuole essere non scientifica, ma semplicemente espositiva e didattica; è per questa ragione che l'Autore, sacerdote claretiano che da lunghi anni dedica gran parte della sua attività didattica e pubblicistica all'argomento, rinuncia a proporre l'apparato critico delle note al testo, come pure a citare e a confrontarsi con altri teologi.

Detto questo veniamo a ciò che costituisce l'impostazione metodologica del libro di Pardilla. A suo fondamento vi sono secondo noi due opzioni rilevanti: la prima è quella di trattare della formazione alla vita consacrata in stretta dipendenza dalla e solo dopo aver illustrato la natura teologica della vita consacrata stessa; la seconda invece consiste nell'essersi lasciato guidare dalla Sacra Scrittura e dal Magistero della Chiesa nel cogliere il fondamento e l'essenza della vita consacrata. È alla luce di questa duplice opzione che si comprende allora la struttura dell'intera opera: ad un primo capitolo dedicato a delineare, sulla base degli insegnamenti magisteriali, i rapporti tra Bibbia e vita religiosa e soprattutto a focalizzare la consistenza di quest'ultima nell'essere memoria vivente della forma di vita abbracciata da Cristo (cfr. *Lumen gentium* 44; *Vita consecrata* 22; 29; 31), ne seguono due di intensa ispirazione biblica sulla vita consacrata e su Gesù quale supremo consacrato, missionario e orante. Dopo questo primo blocco l'Autore passa, in maniera consequenziale e omogenea, al tema della formazione delucidato attraverso altri tre capitoli: uno su Gesù "formato" dal Padre, uno su Gesù "formatore" dei Dodici e l'ultimo che commenta e riporta il dettato di trenta documenti postconciliari che indicano nella conformazione a Cristo l'obiettivo centrale della formazione alla vita consacrata.

Ma cos'è questa vita consacrata? Qual è il suo fondamento evangelico, il suo valore, la sua attualità? Giungiamo a quello che è, dal punto di vista teologico, il cuore del lavoro del religioso claretiano. Come abbiamo già accennato, l'Autore individua lo specifico della vita consacrata nella fedele imitazione e nella rappresentazione in seno al popolo di Dio della «forma di vita che Gesù, supremo consacrato e missionario del Padre per il suo Regno, ha abbracciato ed ha proposto ai discepoli che lo seguivano» (*Vita consecrata* 22). Da qui lo studio preciso della figura evangelica di Gesù al fine di coglierne l'identità di consacrato e inviato del Padre; di Figlio docile al volere divino che ha scelto un genere di vita totalmente centrato sul compimento della missione ricevuta, genere di vita caratterizzato tra l'altro dall'obbedienza, dalla castità e dalla povertà. Gesù, supremo consacrato e massimo missionario, ha poi scelto un gruppo ristretto di discepoli, i Dodici, ai quali ha proposto di condividere il suo stesso progetto di vita e li ha formati a tale mèta. Le persone consacrate nella Chiesa sono coloro che, per impulso dello Spi-

rito Santo, abbracciano lo stesso genere di vita scelto da Gesù e dagli Apostoli e seguono così più da vicino il loro Maestro. Un percorso che allora individua il fondamento teologico della vita consacrata nel prolungare l'esperienza storica del gruppo dei Dodici attorno a Gesù, del quale ripropone la sequela incondizionata di Cristo, la condivisione del suo destino e il genere di vita casto, povero e obbediente. Nel seguire tale percorso P. Angel affronta la questione spinosa del rapporto tra universalità dei fedeli e consacrati, colto via via sul terreno della chiamata alla santità, alla sequela, del radicalismo evangelico e della consacrazione stessa. È infatti sempre in agguato il pericolo di dividere il popolo di Dio in classi e di erigere élites. La soluzione proposta rappresenta un tentativo puntuale e ben riuscito.

Dopo aver enucleato le caratteristiche di forma, di metodo e di contenuto del volume in esame, azzardiamo adesso una valutazione sintetica, ponendoci soprattutto dal punto di vista teologico. È apprezzabile anzitutto il fatto che l'Autore abbia tratto ispirazione per impostare il suo lavoro dal Magistero ecclesiale; nel contesto della ricerca teologica attuale, in cui non poche volte l'opinione autorevole della Chiesa docente sia considerata come semplicemente facoltativa, questa scelta assume anche un valore di testimonianza. Non necessariamente il Magistero deve costituire il punto di avvio della ricerca, e neppure tracciare il cammino della ricerca teologica, ma in ogni caso, pur nel rispetto della libertà di metodo e di impostazione dello studioso, esso deve costituire un riferimento necessario, intrinseco al lavoro teologico stesso, dal momento che esso solo possiede il carisma di interpretare autenticamente la rivelazione. Di questa lodevole direi venerazione per il Magistero da parte di Pardilla è testimonianza, tra l'altro, la sua recentissima opera: *Vita consacrata per il nuovo millennio. Concordanze, fonti e linee maestre dell'Esortazione apostolica "Vita consacrata"*, LEV, Città del Vaticano 2003, pp. 1432.

La concezione teologica della vita consacrata che emerge dal testo è cristocentrica, compresa quindi a partire da Cristo e dal Vangelo. Ora questa presentazione è quanto mai adeguata poiché coglie l'essenziale; bisognerebbe tuttavia allargarla in due direzioni. Una ancora in riferimento al Signore Gesù da considerare non solo quale esemplare del genere di vita delle persone consacrate, ma anche come Colui per amore del quale esse lasciano tutto il resto. Come più volte l'Esortazione *Vita consacrata* stessa ricorda la loro scelta è contraddistinta non solo da una "adesione conformativa" a Cristo, ma anche da una "tensione totalizzante" (n. 16), da un «coinvolgimento totale, che comporta l'abbandono di ogni cosa, per vivere in intimità con Lui e seguirlo dovunque Egli vada» (n. 18; cfr. nn. 15; 17; 72). Anzi abbracciare la sua "forma di vita" è un'esigenza che nasce dall'amore esclusivo per la sua persona, suscitato nell'anima dallo Spirito Santo. La seconda direzione verso cui estendere la presentazione teologica della vita consacrata è la dimensione ecclesiale: la si comprende solo se la si pone all'interno della Chiesa

comunione. In particolare pare troppo generalizzato il riferimento al rapporto di Gesù con i Dodici per definire l'identità e la missione della vita consacrata, per cui non si capisce bene quale sia lo specifico dei consacrati in rapporto ai ministri ordinati. Certamente entrambi trovano il fondamento della loro identità e della loro funzione nel gruppo dei discepoli raccolti attorno a Gesù, ma secondo rapporti differenti.

La messa a fuoco della vita consacrata a partire dal mistero di Cristo ha poi un risvolto importante nella presentazione dei classici consigli evangelici e nell'ordine gerarchico in cui sono collocati. P. Angel infatti, proprio riflettendo sulla disposizione fondamentale di Cristo quale consacrato del Padre, ossia la docilità alla sua volontà divina, sembra dare maggior risalto all'impegno di obbedienza dei consacrati. Ma in questo non è solo: già san Tommaso d'Aquino la pensava così!

Il volume è infine quanto mai utile ai formatori. Risulta infatti necessario riflettere sulla formazione proprio partendo dal cuore della vita consacrata. Rimane comunque importante da parte loro il compito di integrare questa concezione essenziale con conoscenze di carattere psicologico, sociologico, storico e di incarnarla in riferimento tanto al carisma tipico dell'Istituto quanto al singolo candidato attraverso l'attenzione al suo percorso singolare e il dialogo interpersonale.

P.M. Gionta

J.-M. POFFET (ed.), *L'autorité de l'Écriture*, («Lectio divina», hors série), Cerf, Paris 2002, pp. 302.

Il volume, curato da Jean-Michel Poffet, attuale direttore dell'*École Biblique de Jérusalem*, raggruppa i diversi interventi dell'incontro sull'«autorità della Bibbia», organizzato dall'*École Biblique* nel settembre del 2002, integrati con altre due collaborazioni, rispettivamente di M. Gilbert e di C. Malzoni. Il convegno ebbe un carattere ecumenico e interreligioso grazie alla presenza dello studioso del Corano professore dell'Università Ebraica di Gerusalemme, Maier M. Bar-Asher, e del teologo ortodosso Petros Vassiliadis dell'Università di Tessalonica, le cui relazioni arricchiscono l'opera da noi recensita. Dopo una breve introduzione di J.-M. Poffet sulla sfida che ha rappresentato per l'esegesi biblica la cost. dogm. *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II e sulle nuove prospettive aperte nell'esegesi (pp. 7-19), il volume è strutturato in quattro grandi parti, riguardanti: l'emergenza della nozione di canone nella tradizione cristiana, il libro sacro nell'islam e nel giudaismo, la prospettiva sociologica e linguistica sulla nozione di canone e, per ultimo, i recenti problemi riguardanti l'interpretazione cristiana della Bibbia. Gli studi che compongono ognuna di queste parti, undici in tutto, vengono accompagnati dalle proprie conclusioni e bibliografia. Forse per ciò il volume, preso nel

suo insieme, non presenta nessun altro indice tranne quello della *table des matières*.

Attorno alla tematica dell'emergenza della nozione di canone nella tradizione cristiana, i diversi studi analizzano concretamente la formazione del canone biblico (Y.-M. Blanchard, *Institut Catholique de Paris*), i motivi che portarono all'inclusione o all'esclusione di alcuni libri della Bibbia ebraica e cristiana nonché i problemi che si presentano per la realizzazione di una nuova versione scientifica della Bibbia (M. Gilbert, Pontificio Istituto Biblico), l'elenco dei testi biblici di cui si può affermare che il loro senso è stato definito dalla Chiesa (M. Gilbert), l'importanza critica ed ermeneutica della traduzione siriana dei vangeli (C.V. Malzoni, *École Biblique*) e la prospettiva ortodossa del canone biblico (P. Vassiliadis, Tessa Ionica). A quest'ultima relazione segue una *response* del curatore del volume. L'intervento di Y.-M. Blanchard è venuto a rafforzare l'idea generalizzata attualmente fra gli studiosi (si pensi a A.C. Sundberg, J. Barton) per cui la fissazione del canone neotestamentario si deve ritenere il risultato di un lento processo che, inserendo le sue radici nel primo secolo, si sviluppò progressivamente nel II e III secolo fino a raggiungere la sua forma definitiva nel IV e V secolo; non, per tanto, frutto di una decisione più o meno puntuale direttamente vincolata alla crisi marcionista come avevano sostenuto A. von Harnack e H. von Campenhausen. Tale processo avrebbe spinto al contempo alla formazione di un *corpus* di Scritture (l'Antico Testamento), privilegiato per le citazioni presenti nel seno del Nuovo Testamento e costitutive del primitivo *kerigma* cristiano. Da questo quadro, segnala Blanchard, sorge un nuovo modo d'interpretare il rapporto Scrittura canonica - tradizione teologica cristiana, tenendo ambedue come matrice l'epoca delle origini cristiane (secc. II-VI). Lo studio di M. Gilbert sull'inclusione o esclusione di alcuni libri nel processo di canonizzazione offre con grande precisione una visione d'insieme dei problemi sorti nell'antichità giudeocristiana a proposito di temi quali la canonizzazione di alcuni libri dell'Antico Testamento (Ester, Qohèlet, Cantico, Siracide ed Ezechiele), l'affidabilità del testo consonantico masoretico alla luce delle nuove conoscenze sul testo biblico, i problemi riguardanti la versione greca dei LXX per la presenza in essa di libri e sezioni deuterocanoniche e dovuto al fatto di supporre in alcuni casi un testo ebraico differente e più antico di quello masoretico, la questione delle diverse forme testuali di un libro e, infine, i problemi esistenti a proposito del canone del Nuovo Testamento. Nell'ultima parte del suo studio e a modo di sintesi Gilbert propone alcuni criteri che dovrebbero guidare una nuova versione della *Bible de Jérusalem*. La seconda collaborazione del noto esegeta gesuita analizza una serie di aspetti riguardanti la frase del Concilio di Trento secondo cui «appartiene alla Chiesa giudicare del vero senso della Scrittura». Per Gilbert, il Concilio di Trento avrebbe definito *stricto sensu* il significato di alcuni testi biblici, d'importanza eccezionale per la dottrina sul peccato originale e sui sacramenti (Rm 5,12, Gv 3,5, Mc 26,26-29 e par., Gn 20,22-23; Gc

5,14-15, Lc 22,19 e 1Cor 11,24). Una tale definizione non si troverebbe in altri atti magisteriali. Da parte sua, C.V. Malzoni ha sottolineato l'importanza della traduzione siriana dei vangeli, da collocarsi allo stesso livello delle tradizioni greche e latine sia per la conoscenza della storia del testo sia per la critica testuale. Lo studioso ortodosso Vassiliadis, infine, ha voluto riflettere sull'autorità data al canone biblico nella Chiesa cattolica, relativizzando tale autorità e rivalutando gli elementi ecclesologici ritenuti centrali per la Chiesa ortodossa, concretamente, la centralità dello Spirito come autorità ultima nella Chiesa. La *response* di J.-M. Poffet ha voluto evidenziare due idee principali: l'inseparabilità che esiste e dovrebbe sempre esistere fra culto e insegnamento evangelico, e il fatto che la fissazione di un canone non soltanto non ha ostacolato ma piuttosto ha favorito storicamente il formarsi di una prospettiva fortemente trinitaria del mistero cristiano.

Sul tema del canone nel giudaismo e nell'islam, le due relazioni, svolte da J.L. Kugel (Harvard e Bar Ilan University) e da Meier M. Bar-Asher (Università Ebraica di Gerusalemme), affrontano rispettivamente il tema dell'autorità biblica nel giudaismo e quello della formazione e autorità del Corano. Kugel ha voluto mostrare come i testi della Bibbia ebraica hanno mantenuto e mantengono la loro autorità grazie a tre fattori: ai processi di interpretazione-attualizzazione verificatisi di tempo in tempo in seno alla comunità ebraica, all'informazione addizionale somministrata da letterature complementari quale gli scritti apocrifi ad esempio, e, soprattutto, alla costituzione di un'istituzione autorevole che, nel periodo post-biblico, è stata rappresentata dal giudaismo rabbinico, che diede forma scritta alla "Torah orale". Tale forma di giudaismo, sopravvissuta fino ai nostri giorni, continua, attraverso una determinata interpretazione dei testi, a far viva l'autorità della Bibbia. Bar-Asher, a sua volta, ha messo in rilievo che la storia della formazione e canonizzazione del Corano, a somiglianza con ciò che è capitato nella formazione della Bibbia ebraica, è stata progressiva e non si è verificata senza dibattiti interni, in particolare per l'atteggiamento critico della corrente sciita. Per quanto riguarda l'autorità del Corano, essa va dallo "scritturismo" di alcuni gruppi fondamentalisti, che propugnano l'autorità assoluta del Corano, fino a un atteggiamento che conferisce al Corano la priorità ma non l'esclusività, ammettendo quindi un rapporto dialettico fra il testo scritto e la tradizione orale, la *sunna* (consuetudine, tradizione). In questo secondo caso, la differenza fra le due correnti principali del pensiero islamico si trova nel contenuto e significato che viene dato alla *sunna*: l'interpretazione degli imani discendenti di Maometto (sciiti) oppure la "consuetudine del profeta" (maggioranza ortodossa sunnita).

Su un versante più teoretico, sociologico e linguistico, la terza parte del libro contempla due temi particolari: il concetto generale di "testo canonico" (G.-E. Sarfati, Tel-Aviv), e la possibilità di definire dal punto di vista della linguistica l'atto di traduzione (Ch. Rico, Strasbourg e *École Biblique*). Se il primo di questi due studi introduce un discorso indirizzato alla ricerca di una caratterizzazione

della “canonicità discorsiva” attraverso le categorie proprie della linguistica, il secondo intenta stabilire le condizioni aprioristiche di legittimità della traduzione: cosa significa tradurre, quale realtà si può tradurre, come si può tradurre.

Da ultimo, per quanto concerne i più recenti problemi di lettura biblica cristiana, i temi trattati, di particolare interesse teologico, riguardano la “localizzazione” della Parola di Dio (F. Mies, Namur) e i limiti dei metodi letterari (O.-Th. Venard, *École Biblique*). Sul primo argomento, F. Mies sottolinea che se è vero che la Parola di Dio è localizzata nel canone trasmesso dalla Chiesa, un canone chiuso nel numero dei suoi libri, dall'altra parte, grazie alla “pluralità” di ordine testuale ed ermeneutico che presenta il canone — trasmesso in diverse lingue, in forme testuali talvolta diverse (Siracide, Tobia), con una versione greca ritenuta nell'antichità come ispirata, aperto a diverse interpretazioni, ecc. — esso possiede un contenuto inesauribile; da lì il compito della Chiesa ed in essa degli esegeti di offrire ad ogni cristiano, ad ogni uomo, una risposta che, rimanendo all'interno del canone, porti ad una fiducia nella Parola di Dio seguita dall'adesione. O.-Th. Venard, nella sua analisi sulla funzione ermeneutica dei metodi letterari, ha voluto mostrare a sua volta che se tali metodi hanno un'importanza indiscutibile nell'esgesi dal momento che s'interessano al “come” del significato e, quindi, al modo concreto in cui se è incarnata la parola di Dio, permettendo scoprire il livello di partecipazione del linguaggio umano nella parola divina, tuttavia, essi non raggiungono il “perché” di tale significato, domanda che implica una visione teologica globale della realtà e la cui risposta richiede l'approfondimento della costituzione “cristica” della Scrittura nonché una penetrazione nell'esperienza del mistero contenuto nel rapporto Dio-Scrittura. È necessario perciò portare avanti la reintegrazione della linguistica e le altre scienze umane alla teologia, che dovrebbe presiedere tutto il discorso ermeneutico.

Dal riassunto sopra presentato si può intravedere che se diverse altre questioni potevano essere esaminate (si pensi ad esempio al rapporto Scrittura-Tradizione oppure alla questione della lettura canonica della Bibbia), i temi affrontati, soprattutto per il loro risvolto teologico, rivestono un grande interesse per quanto riguarda la formazione del canone biblico, il fenomeno canonico in quanto tale, la natura dell'atto di traduzione, la questione dell'autorità della parola di Dio e il problema ermeneutico della Bibbia. Su questi ambiti l'opera qui recensita arricchisce l'abbondante letteratura sul canone biblico apparsa negli ultimi anni.

M. Tabet

É. POULAT, *Notre laïcité publique. « La France est une République laïque »*, Berg International Éditeurs, Paris 2003, pp. 416.

Un livre d'Émile Poulat est toujours un événement. L'auteur a consacré une grande partie de sa vie à se pencher sur le sujet qui, une fois encore, fait l'objet des réflexions qu'il nous livre ici et qui pourraient s'intituler parfaitement « les mystères de la laïcité ». Alors que s'approche le centenaire de la loi de séparation de l'Église et de l'État en France, qui sera fêté le 9 décembre 2005, ce travail d'Émile Poulat remet en cause ce que nous croyons savoir sur les rapports entre l'Église et l'État depuis la Révolution française. Il le fait avec la rigueur à laquelle l'auteur nous a habitués. C'est dire combien cet ouvrage mérite notre attention. On ne saurait trop recommander sa lecture à qui veut connaître la réalité — *plurielle*, pour employer un terme à la mode — de la laïcité en France.

Mais, pour commencer, force est de constater que personne ne sait ce qu'est la laïcité. Il n'en existe pas de définition officielle. Le mot ne figure pas dans les textes juridiques. Il n'existe pas davantage d'histoire de la laïcité, comme en témoigne le *Thesaurus de la langue française*. Le terme est d'ailleurs ambivalent : parler de laïcité de l'école, de l'administration, de l'État, c'est évoquer un caractère, alors que la Laïcité nous place dans le domaine des idées. Bref, nous en parlons, mais nous ne savons pas de quoi nous parlons !

L'auteur aborde la notion à partir de l'histoire. Un constat s'impose d'emblée : le principe de laïcité s'oppose au principe de catholicité, qui a été celui de la France pendant des siècles, principe de catholicité qui n'empêchait pas la distinction des pouvoirs. N'oublions pas que, gallicanisme oblige, les lois de l'Église n'avaient force de loi en France qu'après avoir été enregistrées par le Parlement. Soit dit en passant, la France n'a jamais été la fille aînée de l'Église ; c'était le roi de France qui en était le fils aîné.

L'auteur parle de « laïcité publique » parce que, dit-il, la laïcité se situe dans le domaine public, non dans celui des convictions privées. La première source de cette laïcité publique, ce sont les guerres de religion. Le « parti des politiques » a joué un rôle essentiel. La loi de 1905 a cassé en deux le camp laïque, certains en faisant une loi d'irréligion (Clemenceau, Viviani), tandis que d'autres voulaient faire une loi de pacification (Briand). Mais les catholiques se sont trouvés divisés, eux aussi, entre une fraction intransigeante et ceux qui souhaitaient accepter la loi.

Monsieur Émile Poulat apporte beaucoup d'exemples frappants qui montrent que la laïcité n'est pas vécue de façon uniforme, et parfois non sans contradictions, qui ne semblent pas poser de problèmes... Citons-en quelques-uns. Les juristes disent que, depuis 1905, les cathédrales appartiennent à l'État et que les églises paroissiales appartiennent à la commune, or deux cathédrales sont propriété communale, mais on ne connaît le nom que d'une d'entre elles. L'auteur a

découvert que l'église de La Madeleine, à Paris, est propriété de la ville de Paris en vertu d'une loi. Il en va de même de la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, mais en vertu d'un *modus vivendi* : le Sacré-Cœur reste voué à perpétuité à la prière pour la France, grâce à une loi non abrogée tandis que la ville de Paris entretient la basilique afin que les catholiques puissent prier pour la patrie ! Autre paradoxe, les évêques de France ne souhaitent pas la modification de la loi de 1905, alors que cette loi a été condamnée solennellement à trois reprises par les papes ! Le préfet des Pyrénées Orientales prête serment sur le crucifix, car il représente le président de la République en sa qualité de co-prince d'Andorre. La situation des territoires d'Outre-Mer montre une mosaïque de situations, en marge de la loi de 1905. La loi de 1905 dit que la République ne reconnaît, ne subventionne ni ne salarie aucun culte, tout en assurant la liberté de conscience et en garantissant le libre exercice du culte. Mais l'auteur a beau jeu de montrer dans son livre tout ce que la République reconnaît et subventionne...

D'autre part, on a beaucoup dit que la loi de 1905 était une loi de « spoliation » de l'Église catholique. En réalité, si spoliation il y a eu, elle est due au refus des catholiques de former les associations cultuelles que la loi prévoyait et qui auraient dû être les attributaires de la dévolution des biens du culte.

Quant au problème actuel du « voile islamique », il rejoint celui du port d'insignes religieux, réglé depuis 1934 par renvoi à l'ordre public, sans qu'il soit jamais fait appel à la laïcité de l'État. Il serait sage, estime l'auteur, d'en rester aux circulaires de cette époque. Légiférer en la matière, solution vers laquelle penchent beaucoup, ne peut qu'être source de problèmes pour l'avenir. Alors que ce qui convient, c'est de parler un langage rigoureux et de préserver l'esprit de compromis du régime de laïcité publique, car c'est le compromis qui assure, aujourd'hui comme hier, la paix civile. C'est un art de vivre ensemble.

L'ouvrage se compose de quatre parties. La première est intitulée « instituer la laïcité ». Ses chapitres sont les suivants : « la catholicité dont nous venons. De l'Église gallicane au catholicisme français », « comment traiter l'Église catholique ? De la paix des consciences à la pacification des esprits », « la laïcité qui nous gouverne. L'État régulateur des libertés religieuses ». La seconde partie porte sur la façon de « gérer la laïcité » et aborde les points suivants : « le propriétaire magnifique. À qui appartiennent les édifices de culte ? », « liberté scolaire et laïcité républicaine », « le monde singulier des religieux », « les voiles de la République », « les sectes sous pression ». La troisième partie entend aider à « penser la laïcité », en cinq étapes : « du principe de catholicité au principe de laïcité. Ordre symbolique et assise juridique », « tolérance ou liberté ? Un saut décisif », « le statut variable et contesté de la religion », « intransigences identitaires et compromis historiques », « y a-t-il en France une majorité religieuse ? » La dernière partie veut « décoder la laïcité » à partir des réalités suivantes : « les catholiques français dans l'arène politique », « l'héritage religieux de la cul-

ture française », qui occupe l'espace public ? Les surprises d'une visite guidée », « une catégorie perdue : la morale publique. Le bien et le lien », « mourir, et après. Le Président, la République et Dieu ». Une « impossible conclusion », très brève, souligne qu'une culture de la liberté doit commencer par assumer la liberté sans qu'il en découle l'obligation d'approuver tout ce qui se fait ou se commet en son nom. Affirmation pleine de sagesse.

En définitive, l'idée de laïcité ne se définit pas d'abord par la neutralité ou la séparation. Elle est d'abord l'État caution des libertés publiques de conscience, d'expression et d'association pour tous sans exception. Elle est ensuite clarification des compétences entre ce qui relève du droit public et ce qui revient au droit privé. La séparation à la française est loin d'être une cloison étanche : elle laisse subsister d'étroites imbrications. La neutralité à la française est fortement engagée : elle assure la liberté de conscience et garantit le libre exercice des cultes.

Ces quelques annotations montrent que cet ouvrage d'Émile Poulat, qui se lit avec passion, est, on en conviendra aisément, sans équivalent. Il a de fortes chances de rester longtemps sans concurrent. Le reconnaître nous semble le meilleur hommage que l'on puisse rendre à son auteur.

D. Le Tourneau

J.-L. SOULETIE - H.-J. GAGEY (éds.), *La Bible, parole adressée* («Lectio divina», 183), Cerf, Paris 2001, pp. 210.

Il volume, una raccolta di studi di professori della Facoltà di Teologia e di Scienze Religiose dell'*Institut catholique* de Paris, è stato curato da due dei professori della stessa Facoltà, il frate missionario di *Sainte-Thérèse*, Jean-Louis Souletie, e il sacerdote diocesano Henri-Jérôme Gagey, ai quali si deve anche la presentazione o saggio introduttivo. Due parti, *La Parole adressée* e *Vérité et méthodes*, contengono rispettivamente cinque e quattro studi, una breve nota sugli autori e i suoi principali scritti collocata come epilogo, e l'indice generale completano il volume. Lo stile discorsivo del libro, l'apparato di note ridotto all'essenziale e la mancanza di un indice di autori configurano l'opera come un libro scritto per un ampio pubblico.

Nel saggio introduttivo, *La Bible en ses sites* (pp. 7-21), i curatori spiegano il motivo che ha determinato l'elaborazione del volume, il perdurare cioè, a loro avviso, della vecchia questione riguardante la relazione fra esegesi e teologia, problema ritenuto non ancora risolto nella pratica e che porta di solito coloro che si avvicinano allo studio teologico ad un dilemma inesorabile: o verso una tentazione pietista (voler fondare la lettura di fede su una specie di *sacrificium intellectus*), o verso un radicalismo critico e come tale distruttivo. Il saggio introduttivo prose-

gue poi con una rapida riflessione storica sull'apporto dell'esegesi patristica, il ruolo avuto da sant'Agostino, la nascita della *lectio divina* nell'ambito monacale, il passaggio dalla teologia simbolica a quella dialettica nelle scuole cattedralizie e le università medievali, il significato della sintesi tomistica dei sensi biblici, il cambio sperimentato dalla teologia con il sorgere del Rinascimento e della critica storico-letteraria fino al momento attuale in cui si nota un ripensamento. In questo contesto J.-L. Souletie e H.-J. Gagey avanzano l'idea che per superare la situazione che si è creata bisogna tenere presente l'ambito proprio in cui è nata e si è formata la Scrittura, quello ecclesiale che ha la liturgia come centro: «Le texte que scrute l'exégète est celui qui a été fait pour être prêché comme Parole de Dieu para l'Église dans une assemblée célébrante. Dire cela ce n'est pas confisquer la Bible de manière piétiste, mais la restituer fidèlement aux conditions mêmes dans lesquelles le texte a été reçu» (p. 19).

Il primo gruppo di studi si apre con una riflessione teologico-sistemica del professore di dogmatica Antoine Delzant — *Écriture, Esprit et Parole* (pp. 25-48) —, in cui, nel contesto di una riflessione sulla natura della predicazione (chi sono gli uditori, la loro problematica esistenziale, cosa si aspettano dalla predicazione, qual è il messaggio che questa deve trasmettere), ritenuta luogo privilegiato dove il testo scritto biblico diventa una realtà viva, egli esamina le condizioni che dovrebbero caratterizzare una valida predicazione, e ciò da due punti di vista: uno oggettivo, che fissa lo sguardo sulla Scrittura come Parola di Dio scritta (il suo carattere testamentario, il rapporto con la Tradizione, la Rivelazione in essa contenuta, il suo carattere di libro non solo ispirato ma anche ispirante); l'altro soggettivo, che riflette sulle condizioni perché la parola predicata e fondata sulla Scrittura venga trasmessa come ciò che essa è, ossia, Parola di Dio rivolta agli uomini. In sintesi, Delzant, caratterizzando il concetto di Scrittura come Parola di Dio fedele e verace, realizzata pienamente in Cristo, centro e compimento delle Scritture, illustra come la proclamazione — lettura, meditazione, predicazione — cristiana della Bibbia deve tendere alla confessione di fede su cui essa è fondata.

I quattro contributi seguenti analizzano i diversi ambiti di lettura della Bibbia e le modalità che essi presentano: liturgico (L.-M. Chauvet e M. Brulin), l'accompagnamento spirituale (G. Médievielle) e la *lectio divina* (Ph. Nouzille). Nel suo saggio — *La Bible dans son site liturgique* (pp. 49-68) —, Louis-Marie Chauvet evidenzia concretamente il flusso reciproco che fin dall'inizio è esistito tra la Bibbia e la liturgia, dal momento che la Bibbia si è sviluppata costitutivamente come parola viva nell'assemblea liturgica, dove è stata continuamente attualizzata e presentata come codice d'identità, prima nelle assemblee del popolo d'Israele e poi anche in quelle della Chiesa, e la liturgia, viceversa, ha accompagnato la Bibbia nel suo cammino arricchendosi dei suoi testi e lasciandosi informare dal suo spirito. Bibbia e liturgia, quindi, ognuna secondo il proprio modo ma anche secondo un rapporto dinamico, come lo pone in evidenza la «celebrazione», si

sono riversate l'una sull'altra; ciò ha delle conseguenze di carattere ecumenico, poiché un tale rapporto comporta sia il riconoscimento di un legame indissolubile fra Scrittura e Tradizione viva della Chiesa, sia l'importanza insopprimibile da dare alla Parola nella vita sacramentale. Da parte sua, Monique Brulin, nel suo breve saggio intitolato *Quand la Parole se prend aux mots* (pp. 69-79), ha messo in rilievo come nella proclamazione liturgica della Scrittura i testi biblici entrano come parola convocante e fondante in risonanza spaziale, temporale, culturale con il corpo individuale e sociale dei fedeli riuniti in assemblea, rendendoli confessori della propria fede. Al contempo, il luogo liturgico introduce una nuova dimensione ermeneutica della Scrittura: i testi vengono scelti secondo una determinata finalità dossologica, kerigmatica, parenetica e didattica. Nel saggio svolto da Geneviève Médevielle, *La Bible dans l'accompagnement spirituel* (pp. 81-97), l'autrice, contestualizzando il suo discorso particolarmente nell'ambito degli esercizi spirituali, osserva che la Scrittura sola non basta per la conoscenza di Dio e il discernimento della sua Parola. È la «lettura orante», lettura fatta nello Spirito (Gv 6,44), opera quindi della grazia e della cooperazione dell'uomo, il luogo privilegiato dell'avvicinamento della Parola vivente di Dio all'uomo. Una tale lettura attesta che l'evento di salvezza non è mai un evento passato e che la storia evangelica diventa la nostra storia quando noi consentiamo che essa diventi presente, ritenendola non come un racconto passato, ma come una presenza di Cristo nella nostra esistenza. Infine, il benedettino Philippe Nouzille ha sviluppato nel suo studio *La Bible dans la «lectio divina»* (pp. 99-116) una precisa e ben articolata riflessione sulla tematica della «lectio divina», spiegando il perché delle sue difficoltà attuali, la sua vera natura, il rapporto con l'esegesi, e la sua perenne attualità.

La seconda parte del volume affronta invece il problema dei metodi e il loro rapporto con la lettura ecclesiale della Bibbia; concretamente, vengono esaminati l'attualità della lettura patristica (Y.-M. Blanchard), la lettura figurativa (C. Turiot e H.-J. Gagey), il metodo storico-critico e l'apporto specifico che esso può offrire alla lettura ecclesiale (O. Artus) e, infine, il contributo della riflessione filosofica allo studio della Bibbia (H. Hébert).

Sul tema dell'attualità dell'esegesi patristica, saggio intitolato *La théorie des sens de l'Écriture* (pp. 119-138), il neotestamentarista Yves-Marie Blanchard, prendendo come esegesi paradigmatica quella di Origene, segnala come nella patristica il testo biblico fosse ritenuto una parola da essere annunziata, destinata a uditori/lettori, in vista di un'edificazione oggettiva, attraverso l'adesione di fede al mistero rivelato. Il luogo teologico fondamentale era perciò la predicazione. Una tale prospettiva presupponeva una distinzione fra un senso storico o letterale e una serie di ampliamenti corrispondenti a una precomprensione largamente antropologica o più specificamente teologica, la quale prendeva la sua legittimità dal fatto che i testi biblici si presentano nella Bibbia all'interno di una struttura complessa, quella di un *corpus* testuale, costituito come libro religioso e trasmesso

come tale secondo una configurazione propria alle comunità giudaiche o cristiane. La teoria dei sensi biblici non aveva quindi un altro fine di quello di onorare la dimensione propriamente teologica del testo biblico, al quale non veniva rifiutato affatto il suo statuto letterario e la sua condizione storica. L'esegesi dei Padri, in definitiva, conclude Blanchard, può aiutare a comprendere l'importanza di portare avanti un'esegesi teologica che, senza abbandonare le esigenze critiche della modernità, cerchi al contempo di onorare lo statuto proprio delle Scritture nel seno della vita ecclesiale. La predicazione, intesa come punto d'incontro fra un rispetto illimitato per il testo preso in sé e una non minore apertura nell'esposizione teologica, dovrebbe servire come modello esemplare di tutti i modi di relazione con il testo biblico vissuti nella Chiesa.

C. Turiot e H.-J. Gagey, da parte loro, nello studio intitolato *Bible et figure* (pp. 139-154), hanno voluto mostrare come l'esegesi tipologica patristica, profondamente vincolata a una visione della Scrittura come storia della salvezza e relazionata con il tema promessa/compimento in Cristo, dovuto allo statuto letterario ibrido che possiede in sé la "figura" o "tipo", che segnalando una cosa vuole mostrare come in ombra un'altra, trova un eco nell'analisi semiotica moderna greimassiana. Questa infatti porta a una più accurata attenzione degli elementi significanti di un testo per stabilire il modo in cui essi funzionano e i loro valori tematici, aiutando così a scoprire alcune delle dimensioni di significato del testo per una maggiore appropriazione della Scrittura in ambienti anche non specializzati.

Nello studio intitolato *Quel statut pour l'exégèse historico-critique?* (pp. 155-172), il professore di esegesi veterotestamentaria Olivier Artus si domanda a sua volta quale sia il rapporto da costruire fra l'esegesi storico-critica e gli altri ambiti di lettura ecclesiale della Bibbia, i quali, difatti, precedono l'attività scientifica dell'esegeta, costituiscono il suo orizzonte inevitabile e permettono, ognuno a suo modo, di arrivare a una vera interpretazione credente, non essendo quindi possibile all'esegeta di poterli ignorare. Dopo una spiegazione dei motivi che portarono alla nascita del metodo storico-critico e della sua recente evoluzione caratterizzata da un'attenzione maggiore per la coerenza narrativa del testo e delle fasi più recenti di redazione, Artus dedica la parte centrale del suo studio a segnalare alcuni contributi importanti del metodo storico-biblico alla lettura dei testi biblici, fra i quali, il suo apporto alla manifestazione del senso letterale del testo biblico, un maggior chiarimento della pluralità di teologie e di tradizioni narrative o temi teologici centrali in esso contenuti, e l'accento messo sulla radicalità dell'atto di fede attraverso una precisione dell'analisi socio-storico che eviti dei controsensi storici o teologici nella lettura del testo biblico. Artus conclude segnalando che l'esegesi storico-critica deve essere ritenuta un bene comune della Chiesa, dovendo però l'esegeta integrare ciò che altri metodi possano apportare.

La professoressa di filosofia Geneviève Hébert, infine, nel suo saggio *Le procès de la Parole entre vérité et méthode* (173-204), appellandosi al fatto di essere

stata chiamata come filosofo a partecipare nel dibattito in questione, ha voluto sottolineare che, se come filosofo non le spetta di entrare direttamente in un discorso sulla Bibbia come Parola di Dio, poiché una è la lettura filosofica e un'altra quella di fede, può tuttavia intervenire per segnalare sia lo "spazio filosofico" con cui una teologia che vuole rendere incisivo il suo messaggio deve dialogare sia gli elementi che dovrebbero valutarsi in una qualsiasi lettura del testo. Sul primo aspetto, Hébert avverte che oggi bisogna considerare soprattutto insieme alla fenomenologia, la filosofia ermeneutica e le scienze del linguaggio, delle quali la studiosa traccia una breve ma puntuale descrizione. Sul secondo aspetto, illustra i concetti centrali che l'ermeneutica del testo ha messo in rilievo, e cioè: lo "spessore temporale" che separa il lettore dal testo; la "tradizione" intesa come una eredità o corrente di letture e di riletture che permette di leggere e di comprendere il testo; la "pre-comprensione", formata da componenti quali la memoria, la tradizione e lo stesso atto di fede; l'intertestualità, che obbliga a concedere alla nozione di contesto tutta la sua importanza; il ruolo della soggettività (non del soggettivismo) e dell'alterità e l'autonomia del testo. Alla fine delle sue riflessioni Hébert segnala che se la filosofia non può andare più in là, rivendicando un'autonomia come quella del cultore di qualsiasi altra scienza, tuttavia una tale scienza apre la possibilità di accesso *ad extra* al discorso teologico secondo la propria competenza.

Ci troviamo, quindi, davanti ad un'opera che riflette fortemente la sensibilità oggi esistente nel mondo biblico-teologico, quella cioè di voler portare avanti un avvicinamento più radicale fra l'esegesi, la teologia, la pastorale, la liturgia e la vita spirituale del cristiano, in modo tale che la Bibbia ricuperi, come era alle sue origini, il suo statuto di libro ecclesiale indirizzato al bene individuale e comunitario. Le diverse proposte risultano di grande interesse. Forse, però, ancora una volta è rimasta senza una risposta teoretica del tutto adeguata il modo di superare il conflitto d'interpretazione, perché si dia una vera integrazione pratica fra diacronica e sincronica, lettura ecclesiale e storico-critica, nello studio del testo biblico.

M. Tábet

A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, 3 voll., Rialp, Madrid 1997-2003, pp. 595 + 703 + 775.

En 1997 apareció el primer volumen de esta amplia biografía de San Josemaría Escrivá; abarca desde el año de nacimiento del biografado (1902) hasta 1935, y lleva como subtítulo "¡Señor, que vea!", una exclamación, basada en un pasaje del Nuevo Testamento, en la que san Josemaría resumía su disponibilidad ante un querer divino y una misión que comenzó a barruntar en 1918 y se le manifestó con claridad el 2 de octubre de 1928, fecha fundacional del Opus Dei. En

noviembre de 2002, apareció el volumen segundo, que comprende el periodo que va desde 1936 a 1946, enmarcado bajo el subtítulo “Dios y audacia”, lema al que san Josemaría acudió desde finales de 1933 para indicar la actitud de espíritu con que debía afrontarse cuanto reclamara la puesta en marcha de la empresa apostólica en la que se sabía embarcado. Finalmente, en octubre de 2003, se publica el tercer volumen que se extiende desde 1946 hasta 1975, año en que falleció san Josemaría Escrivá, y cuyo subtítulo, “Los caminos divinos de la tierra”, alude a la amplia expansión tanto geográfica como social y apostólica alcanzada a lo largo de esos años por el Opus Dei.

Una referencia incluso somera, como la que acabamos de hacer, al contenido de estos tres volúmenes, pone de manifiesto lo acertado, desde una perspectiva cronológico-histórica, de la división en periodos que establece Vázquez de Prada: desde el comienzo de la vida de san Josemaría y los inicios de su labor sacerdotal y fundacional hasta esa conmoción y trastrueque de las previsiones, también de las previsiones apostólicas, que implicó la guerra civil española; desde esa guerra hasta el momento en que el fundador del Opus Dei traslada su residencia a Roma, centro de la catolicidad; desde entonces hasta el fin de su vida sobre la tierra. Resalta a la vez una cierta desproporción entre la amplitud de los volúmenes —595 páginas el primero, 703 el segundo, 775 el tercero (más, en los tres casos, unas decenas de páginas destinadas a apéndices e índices)— en comparación con el número de años que abarcan, si bien esa desproporción se atenúa en parte si tenemos en cuenta que, dentro del periodo comprendido por el primero, se incluyen los años de la infancia, que reclaman, como es lógico, mucho menos espacio que los sucesivos.

Por lo demás, y más allá de comparaciones numéricas o materiales, hay entre los tres volúmenes una neta continuidad no sólo de estilo literario, sino de concepción y de enfoque. En todos ellos nos encontramos ante lo que cabe calificar como crónica biográfica o, tal vez más exactamente, biografía a modo de crónica. Vázquez de Prada nos hace asistir al desarrollo de la vida del fundador del Opus Dei año a año, y en ocasiones incluso día a día. Como acontece en toda crónica, especialmente si, como ocurre en este caso, se trata de una crónica que aspira a ser no exhaustiva —objetivo irrealizable en todo trabajo historiográfico—, pero sí completa, al describir cronológicamente los acontecimientos, se entrecruzan procesos diversos, de modo que la narración no es siempre lineal y, en más de un momento, se abren perspectivas que desaparecen para ser retomadas sólo más adelante o incluso quedar sólo apuntadas en espera de ulteriores estudios e investigaciones.

No obstante la obra, incluso desde el punto de vista narrativo, tiene una fuerte unidad, ya que, más allá del fluir de los acontecimientos, hay una realidad en la que Vázquez de Prada fija sobre todo su atención, dando así cohesión al conjunto: la hondura del ser y del existir creyente, cristiano, del biografiado; en tér-

minos más breve, la hondura de su santidad. Por eso si hace un momento decíamos que el texto de Vázquez de Prada puede ser calificado como una crónica, podemos completar esa afirmación señalando que ante todo y sobre todo la crónica de una santidad o, más exactamente, la crónica de una vida espiritual y de un empeño apostólico, que son los aspectos más significativos y a la vez más claramente perceptibles, y por tanto más claramente “historiables”, de esa realidad trascendente que es la santidad.

Toda vida se desarrolla en un contexto o, por mejor decir, en un doble contexto: próximo y remoto; las realidades que enmarcan de forma inmediata la vida, configurándola y dotándola de contenido, y los acontecimientos o sucesos entre los que es vida se desarrolla. El contexto inmediato de la vida de san Josemaría se resume en pocas palabras: el Opus Dei, su preparación, su nacimiento y su desarrollo. Las páginas de Andrés Vázquez de Prada nos hacen asistir a todo ese periplo, ya desde el comienzo de la biografía. Los primeros veinte y seis años del joven Josemaría Escrivá, son contemplados y enjuiciados por Vázquez de Prada teniendo a la vista cómo los vivió y valoró su protagonista: es decir, como el proceso a través del cual Dios le fue preparando para la misión que le descubriría el 2 de octubre de 1928, a saber, la difusión entre personas de todas las condiciones sociales y de todas las profesiones de la llamada a buscar la santidad y el apostolado, y ello precisamente en medio del mundo, allá donde les hubiera llevado, o les pudiera llevar, su vocación humana.

Después de una páginas dedicadas precisamente a la fecha del 2 de octubre de 1928, la biografía nos hace asistir a los primeros pasos del fundador del Opus Dei ya en clara posesión de una meta, aunque faltaran todavía por determinar aspectos y facetas, que se irían precisando en años y momentos sucesivos. De ahí un alternarse —mejor, un fundirse en unidad— en la vida del joven sacerdote que era entonces Josemaría Escrivá de largas horas de trato especialmente intenso con Dios y de un decidido y prolongado esfuerzo por transmitir a otros la luz que él había recibido. Para adentrarse en la descripción de la vida interior del fundador del Opus Dei durante estos años, Vázquez de Prada ha contado con una ayuda de valor inapreciable, y a la que ha acudido abundantemente: el testimonio de unos *apuntes íntimos* redactados por san Josemaría como fruto de su oración y con el deseo de contribuir a que esa oración se prolongara; la profundidad de su fe, la vibración interior, el amor, en una palabra, se hacen patentes en esos apuntes, escritos sin pretensiones literarias, pero con una viveza que los dota de una especial fuerza.

No sin sinsabores y dificultades, la primera mitad de la década de 1930 produjo frutos. En 1936, Josemaría Escrivá contaba en torno a sí con un grupo pequeño —poco más de una docena— de jóvenes, algunos estudiantes universitarios, otros profesionales que iniciaban sus años de trabajo, en los que había prendido el mensaje que difundía y que se manifestaban dispuestos a compartir su

dedicación y su empeño. En esa coyuntura se produjo el inicio de la guerra civil española, lo que trajo consigo un parón de la actividad, real en algunos aspectos —la expansión de la acción apostólica—, pero aparente en otros: fueron tiempo de maduración interior, no sólo para san Josemaría, sino también, y muy especialmente, para aquellos primeros que ya se habían acercado a él. Muy pronto, todavía no terminada la guerra, en cuanto que, a partir de 1938, gozó de mayor libertad de movimientos, Josemaría Escrivá reanudó su intensa labor sacerdotal, a fin de retomar contacto con aquellos a quienes ya había dado a conocer el *Opus Dei* y entrar en relación con personas nuevas. Fueron también meses, los de 1937 y 1938, en los que su experiencia espiritual se cimentó, pasando por momento de dura sequedad interior, que contribuyeron a hacer más recia y viva su fe. Los *apuntes íntimos*, que siguió redactando en parte, y, sobre todo, su correspondencia con los primeros miembros del *Opus Dei*, a los que dirigió frecuentes y sentidas cartas, son amplia y acertadamente usados, y citados, por el biógrafo.

Terminada la guerra civil, y restablecida —aunque no sin tensiones— la paz en el conjunto de España, la actividad sacerdotal de san Josemaría continúa con especial intensidad. El final de la década de 1939 y la de 1940 presencian un periodo de especial expansión de la labor. Partiendo del pequeño grupo anterior a la guerra civil, el *Opus Dei* pasa a contar con un conjunto de miembros que se cuentan por decenas. Desde Madrid se realizan viajes a otras ciudades españolas —Valencia, Valladolid, Sevilla, Granada, Bilbao...—, en las que pronto comienza a haber una labor estable. En 1945, san Josemaría realiza su primer viaje a Portugal, entrando desde Galicia y llegando hasta Lisboa. El fin de la segunda guerra mundial, que se advierte ya cercan, hace pensar en los albores de una expansión universal que no tardará en llegar.

Esos desarrollos —los ya alcanzados y los futuros con los que se sueña— colocan al fundador del *Opus Dei* ante una nueva tarea: la obtención de las oportunas aprobaciones canónicas. Desde el primer momento ha contado con la aprobación oral y la bendición del obispo de Madrid, donde inició su apostolado; pero llegaba el momento de dar paso a aprobaciones escritas, primero diocesanas y luego pontificias, que hicieran viable la extensión sin trabas del apostolado. Se hizo en consecuencia necesario que Josemaría Escrivá se traslade a Roma, a la que llegó el 23 de junio de 1946. A partir de esa fecha se despliega un periodo de intensas conversaciones en Roma, y un alternarse de estancias en España y en Italia, que culminarán con la aprobación definitiva del *Opus Dei*, concedida por el Romano Pontífice en 1950, y la fijación por parte de san Josemaría de su residencia estable en Roma.

Desde allí, desde Roma, impulsa el desarrollo de toda la labor, que muy pronto se extiende toda la Europa occidental y a la casi totalidad de las naciones de América, desde Italia y Francia hasta México y Argentina, desde Inglaterra y Alemania hasta los Estados Unidos y Canadá, desde Irlanda y Austria hasta Chile,

Ecuador y Perú, desde Holanda y Suiza hasta Brasil, Paraguay y Guatemala... En 1957/58 se inicia la labor en África (Kenya) y en Asia (Japón), que se continúa en años sucesivos: Australia (1963), Filipinas (1964), Nigeria (1965). Se trata de un período y de unos hechos difíciles de narrar, ya que los protagonistas de esa expansión fueron hombres y mujeres, miembros del Opus Dei, dotados cada uno de su propia personalidad; y a la vez, en todos esos pasos, aunque sin moverse de Roma, estuvo presente el Fundador. Una nutrida correspondencia, bien escogida y presentada por Vázquez de Prada, testimonia la ilusión, y la intensa participación personal, con las que Josemaría Escrivá no sólo siguió, sino que impulsó y orientó toda esa historia. Lo que en 1928 y 1930 era una pequeña semilla se ha transformado, en la década de 1960, en una realidad de amplias dimensiones: miles de hombres y mujeres han acogido el mensaje de la santificación del trabajo y de la vida ordinaria. Y la fe hace pensar en muchos miles más. Realmente la labor apostólica podía ser descrita, ya sin metáfora, como "un mar sin orillas" y también —como san Josemaría, siempre consciente del protagonismo divino, gustaba repetir— como "la historia de las misericordias de Dios".

El mundo había mientras tanto cambiado profundamente. Los años de la guerra mundial resultaban ya lejanos, aunque quedaba la herida de la división de Europa por el telón de acero, y surgían otras realidades y otros problemas. El proceso de la descolonización, no siempre bien orientado en algunos casos pero en resumidas cuentas real, abría el acceso a la escena internacional de nuevos países. No sin traumas, parecía dibujarse la posibilidad de un mundo diverso, poblado por una humanidad mucho más unificada que en épocas anteriores. En ese contexto, el Romano Pontífice Juan XXIII decidió convocar lo que estaba destinado a ser uno de los acontecimientos más trascendentales de la Iglesia en la edad contemporánea: el Concilio Vaticano II. San Josemaría, residente en Roma durante todo el periodo conciliar (1962-1965) siguió de cerca los trabajos, acompañándolo con su oración, y también con los numerosos encuentros con cardenales, arzobispos y obispos que mantuvo a lo largo de esos años. Entre los frutos del concilio, algunos le conmovieron muy especialmente, ya que incidían en la misión de la que él mismo se sabía depositario; destaquemos dos: la proclamación solemne de la llamada universal a la santidad, y el reconocimiento de la necesidad de una mayor dinamicidad y flexibilidad en las estructuras pastorales, que abría las puertas a la solución jurídica adecuada a la naturaleza del Opus Dei por la que venía trabajando desde tiempo atrás, y que llegaría a ser posible años más tarde, en 1982, mediante su erección como Prelatura personal.

Las páginas que Andrés Vázquez de Prada dedica a los últimos quince años de la vida de san Josemaría resultan apretadas, pasando, en ocasiones, muy deprisa por algunos acontecimientos. La necesidad de no ampliar demasiado una biografía ya de por sí muy extensa, lo justifica, aunque en algunos momentos deja al lector en el atrio de realidades que merecerían una consideración detenida. Una

cuestión sí que es abordada con detenimiento: la honda conmoción, hasta llegar al sufrimiento, con que el fundador del Opus Dei vivió las tensiones y crisis que conoció la Iglesia en la segunda mitad de la década de 1960, especialmente a partir de 1968. Esa situación marcó de hecho, y con fuerza, los últimos años de su vida, llevándole a realizar amplios viajes de catequesis, que constituyen un importante testimonio de la firmeza de su fe y de la hondura de su amor a la Iglesia: México (1970); España y Portugal (1972); América del Sur (1974), desde Brasil, Argentina, Chile y Perú, hasta Ecuador y Venezuela; América por segunda vez (1975), con el deseo de completar el itinerario que el agotamiento físico le había obligado a interrumpir y que de nuevo se vio obligado a recortar, limitándose a Venezuela y Guatemala.

Bien puede decirse que san Josemaría Escrivá consumió los últimos años de su vida en un heroico acto de servicio a Dios y a las almas. Nada hacía presagiar que fuera a fallecer repentinamente en la mañana del 26 de junio de 1975. Pero también es cierto que su cuerpo estaba probado por la enfermedad, por el trabajo y por la entrega. En ocasiones, san Josemaría comentó que el ideal del cristiano debía ser morir “exprimido como buen limón”, habiendo consumido todas sus energías en cumplimiento de la misión que Dios confía. La obra de Andrés Vázquez de Prada pone de manifiesto que Josemaría Escrivá no sólo predicó ese ideal, sino que se esforzó por plasmarlo en las obras. En este sentido puede decirse que estamos ante una biografía que no sólo es fiel a la perspectiva adoptada —la santidad, como decíamos al principio—, sino que alcanza su objetivo, porque consigue hacer patente la eximia santidad de aquél de quien se ocupa. En este sentido, aunque hubiera alargado el tercer volumen en algunas páginas, no hubiera estado de más completar la narración con un epílogo, en el que, de forma breve, se hubiera hecho referencias a esas dos fechas en las que esa santidad fue reconocida y solemnemente proclamada por la Iglesia, el 17 de mayo de 1992 y el 6 de octubre de 2002, días en los que tuvieron lugar, respectivamente, su beatificación y su canonización. Aunque tampoco está fuera de lugar que la obra termine *ex abrupto*, situándonos ante el hecho desnudo del fallecimiento de san Josemaría y dejando que sean la historia y la vida quienes completen la narración.

J.L. Illanes

AGOSTINO DI IPPONA, *L'umiltà dall'amore. Il commento alla lavanda dei piedi nelle omelie 55-59 sul vangelo di Giovanni*, Introduzione, traduzione e note a cura di ANTONIO MONTANARI («Sapientia», 7), Ed. Glossa, Milano 2002, pp. 166.

La collana *Sapientia*, pubblicata dal Centro di Studi di Spiritualità della Facoltà Teologica di Milano, ci propone nel suo settimo volume i cinque sermoni del *Tractatus de Evangelio Iobannis* in cui il Vescovo di Ippona commenta la pericope giovannea della lavanda dei piedi. Il curatore, Antonio Montanari, segnala all'inizio della sua ampia introduzione che dall'insistenza con cui il tema della lavanda dei piedi ritorna negli scritti di sant'Agostino «si evince non solo il fascino che l'umiltà del Signore ha potuto esercitare sul pensiero e sulla vita del vescovo di Ippona, ma anche la convinzione profonda che ormai ogni autentica esperienza cristiana non possa più percorrere altra via» (p. 4). Dopo aver informato delle diverse interpretazioni che la pericope di *Gn* 13,1-20 offre, Montanari ci mostra la curiosa struttura simmetrica o corrispondenza speculare dei cinque sermoni: nel primo e ultimo *tractatus* — 55 e 59 — la rilettura agostiniana si sofferma sulla considerazione del tradimento di Giuda e della profonda umiltà del Signore. Nei sermoni 56 e 58, Agostino spiega perché dobbiamo farci lavare ogni giorno i piedi da Cristo e per quale motivo dobbiamo lavarci i piedi a vicenda. Infine, al centro di questa costruzione si colloca il *tractatus* 57 in cui il vescovo sviluppa l'immagine della Sposa del *Cantico dei Cantici* che dopo essersi lavata i piedi teme di sporcarli di nuovo andando ad aprire Colui che la chiama (*Ct* 5,3), interpretandola con geniale intuizione come pressante invito «a non anteporre la quiete della contemplazione alle necessità della Chiesa e all'urgenza della predicazione» (p. 58).

L'introduzione è completata da una sintesi conclusiva in cui il curatore fa emergere la profonda portata spirituale dei *tractatus* sulla lavanda dei piedi. In

primo luogo, si fa riferimento alla radice cristologica dell'umiltà: non è un caso che *Fil* 2,5-11 — con il suo duplice movimento di *kenosi* (*humiliavit semetipsum*) e di esaltazione (*Deus exaltavit illum*) — costituisca, insieme al Prologo giovanneo, i testi fondanti della cristologia agostiniana. Di conseguenza per Agostino l'esperienza dell'umiltà è esperienza di profonda umanità: «Il *Christus humilis* che viene incontro all'uomo non è il Dio che ci costringe, che ci minaccia e pone dei limiti al nostro compimento umano, ma è il Dio che ci permette di scoprire la nostra vera realtà umana e di portarla a compimento. Fra i Padri, Agostino è quello che ha maggiormente insistito sulla conoscenza di sé: "Tu, o uomo, riconosci che sei uomo; tutta la tua umiltà consiste nel conoscere te stesso" (*Io Ev. tr.* 119,4)» (p. 79). In questo senso, la sequela di Cristo non potrà consistere che nell'imitare la sua umiltà: il mistero della vita cristiana è «mistero di abbassamento volontario e di esaltazione in unione con il Verbo Incarnato fatto umile fino alla croce e, a causa di questo, esaltato nella gloria» (p. 80). La seguente considerazione di Montanari nella sua sintesi della dottrina dei sermoni 56 a 59 riguarda la natura del gesto umile di Cristo che si abbassa fino ai piedi dei suoi discepoli. Si tratta di un gesto d'amore che di seguito sarà portato all'estremo — alla pienezza del dono di sé — e da «questo stesso amore nasce l'esigenza dell'umiltà del cristiano: "Come ho fatto io, fate anche voi"» (pp. 80-81). Il punto finale della conclusione è dedicato in modo molto conciso all'idea principale del sermone 57, che in qualche modo riflette l'esperienza stessa del vescovo di Ippona, affascinato dall'ideale contemplativo ma "costretto" a fare il pastore: l'umiltà non ammette pigrizia. «Per Agostino, infatti, come non c'è contrapposizione fra vita contemplativa e vita attiva, così non può esistere contrapposizione fra umiltà e zelo per l'annuncio del Vangelo» (p. 82): quando Cristo bussa alla porta e grida "Aprimi e predicami" (*Io Ev. tr.* 57,4), la Sposa (l'anima) non può giustificarsi adducendo una mancata idoneità e neppure la ricerca della propria perfezione spirituale può diventare alibi per ignorare le necessità della Chiesa.

Il volume comprende il testo latino e una traduzione che rispettando la lingua originale facilita la sua comprensione mediante alcune più che lecite libertà. Le ampie note che spiegano il testo e un'aggiornata bibliografia contribuiscono al giudizio positivo di questo volume che costituisce un bell'esempio di accostamento della teologia spirituale agli studi patristici.

V. Bosch

G. BORGONOVO - A. CATTANEO (a cura di), *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle encicliche*, Prefazione del Cardinale Camillo Ruini, Arnoldo Mondadori, Milano 2003, pp. 302.

Nella prefazione il cardinale Ruini osserva che «Giovanni Paolo II ha dimostrato in molteplici occasioni di saper davvero cogliere i segni dei tempi e il loro incessante mutare, con grande libertà e capacità di anticipo rispetto alle opinioni più diffuse. Coerentemente, egli ha potuto non limitarsi a registrare e interpretare gli eventi dopo che erano accaduti, ma influire sul loro corso, orientandoli verso l'autentico bene dell'uomo. Le sue 14 Encicliche sono espressione viva di questa straordinaria fecondità del suo pensiero».

I due curatori di questo volume hanno coordinato un folto gruppo di docenti, specialisti delle singole questioni, prefiggendosi di rendere accessibile anche ai non addetti ai lavori la ricchezza di questo magistero. L'opera si compone di tre contributi di carattere introduttivo e di quattordici studi, uno per ogni enciclica. Fra gli autori sette sono italiani; gli altri sono di diverse nazionalità: Germania, Francia, Spagna, Svizzera, Croazia e Argentina e Cile. Buona parte di essi insegna a Roma presso le Pontificie Università del Laterano e della Santa Croce.

La sezione introduttiva si apre con una succinta ma acuta analisi dello sfondo storico di questo pontificato ad opera di G. Bedouelle. Vengono poi indicate le linee portanti del magistero di Giovanni Paolo II dal punto di vista teologico (R. Fisichella) e antropologico (G. Borgonovo).

Il teologo R. Fisichella illustra «l'impronta trinitaria delle encicliche di Giovanni Paolo II». L'amore del Padre è rivelato da Cristo ed è mantenuto vivo dallo Spirito Santo nella Chiesa. Il fulcro è costituito perciò da Cristo, poiché solo in lui l'uomo «trova la piena spiegazione all'enigmaticità della sua esistenza e di tutto ciò che egli vive». A partire da qui l'autore mostra come il Romano Pontefice sviluppa il suo insegnamento tracciando cerchi concentrici, che riprendono l'intuizione originaria e ne estendono l'orizzonte in una spiegazione di senso sempre più efficace; ciò avviene anche nelle encicliche apparentemente più lontane dai temi teologici, come in quelle di carattere sociale. «Un programma — conclude Fisichella — che va oltre i venticinque anni di pontificato di Giovanni Paolo II; esso, infatti, investe la Chiesa e la impegna nel cammino del terzo millennio della sua storia».

Il professore G. Borgonovo mette a fuoco «la passione continua per l'uomo» che caratterizza Giovanni Paolo II, un papa «innamorato della persona umana e della sua libertà». Anche questo contributo sottolinea che solo la comprensione cristologica della persona umana rivela in modo esauriente la sua specifica dignità, la verità che ciascuno è chiamato a perseguire nel proprio agire morale e la capacità trascendente della sua ragione.

I temi affrontati nelle quattordici encicliche hanno permesso ai curatori di raggrupparle attorno a quattro triadi. Questa articolazione del volume mostra come il succedersi delle encicliche risponde ad un ampio disegno complessivo.

Il volume ci presenta dapprima le encicliche denominate "trinitarie", rivolgendo l'attenzione al Figlio (*Redemptor hominis*), al Padre (*Dives in misericordia*) e allo Spirito Santo (*Dominum et vivificantem*). Esse sono analizzate rispettivamente da J.M. Galván, M. Bordoni e P. Coda. Le encicliche sociali (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* e *Centesimus annus*) sono esposte da H. Fitte, E. Colom e M. Rhonheimer. Quelle ecclesiologicalhe (*Slavorum apostoli*, *Redemptoris missio* e *Ut unum sint*) sono presentate da P. Vrankic', A. Cattaneo e N. Bux. Quelle antropologiche (*Veritatis splendor*, *Evangelium vitae* e *Fides et ratio*) sono studiate da L. Melina, A. Rodríguez Luño e A. Ales Bello.

Il volume si chiude con due encicliche che, per vari motivi, risultano specialmente "espressive" di questo papa e costituiscono come un coronamento del suo variegato magistero: l'enciclica sull'Eucaristia (*Ecclesia de Eucharistia*), presentata da M. Hauke e quella mariana (*Redemptoris mater*) da J. Burggraf.

Il cardinale Ruini manifesta la sua soddisfazione per questa iniziativa editoriale, poiché «tutto ciò che il papa ha insegnato in questi 25 anni ci interpella, dev'essere conosciuto e messo in pratica».

Sotto questo profilo si comprende perciò la grande utilità di questo volume che offre chiavi di lettura — anche ai non specialisti —, mette a fuoco le linee portanti delle encicliche di Giovanni Paolo II e mostra le conseguenze vitali che ne derivano.

Sono in molti a pensare che ancora ci vorrà un po' di tempo per una assimilazione più vissuta di queste encicliche, che illuminano aspetti centrali del Concilio Vaticano II; Un volume come questo può certamente aiutare ad accorciare i tempi di maturazione e a riproporre anche a livello accademico con più forza lo studio dei documenti conciliari all'interno della tradizione vivente successiva. Le condizioni attuali delle culture spingono ad affrontare con rigore e profondità la grave questione della formazione nel mondo e nella Chiesa.

Ll. Clavell

P. CARLOTTI (a cura di), *Quale filosofia in teologia morale? Problemi, prospettive e proposte*, LAS («Biblioteca di Scienze Religiose», 183), Roma 2003, pp. 167.

Il libro presentato raccoglie gli interventi di un Seminario di studio svolto nella Pontificia Università Salesiana nel marzo del 2003. In esso, diversi filosofi e teologi hanno sviluppato con solerzia la propria visione su quale razionalità sem-

bra essere la più adeguata per esporre oggi la teologia morale. Com'era da supporre gli approcci sono molteplici, ma tutti hanno un denominatore comune: la serietà scientifica e l'interesse per trovare il modo opportuno di strutturare e di trasmettere la vita morale cristiana.

Il prof. Sabino Palumbieri (Pont. Univ. Salesiana) sviluppa il suo discorso seguendo un approccio fenomenologico personalistico insieme a quello dialogico di Buber e Lévinas. Siccome l'attività etica altro non è che agire in fedeltà alla struttura dell'essere umano, allora la domanda *chi è l'uomo?* diventa la "questione seria". A tale riguardo l'A. analizza diverse antropologie oggi in voga, sottolineandone i punti forti: il sentimento come originario bacino di attingimento della realtà, la libertà come base dell'atto umano, la responsorialità come struttura costitutiva dell'essere uomo e la responsabilità come il suo esercizio. Studia poi l'assiologia e il suo bisogno di fondamento assoluto, per arrivare all'amore come costitutivo dell'essere ancora prima che come virtù. In tale prospettiva risulta possibile proporre un'antropologia umanistica solidamente fondativa dell'etica.

La relazione del prof. Guido Gatti (Pont. Univ. Salesiana) si incentra più direttamente sul tema del Seminario: quale filosofia, in forza della propria coerenza e della sua armonia con il pensiero cristiano, è appropriata per la teologia morale. Non c'è dubbio che essa necessita della filosofia e, nel contempo, che non ogni filosofia è adeguata per questo compito. Perciò l'A. indica alcuni connotati indispensabili per una razionalità fondante la morale: una particolare capacità di attenzione alla storia e, specificamente, alla centralità di Cristo; una concezione dominante di Dio come fine ultimo e, di conseguenza, il bisogno di dar ragione delle virtù cristiane che si riportano all'abnegazione (umiltà, mitezza, povertà, ecc.); l'accettazione del rilievo morale della libertà e della responsabilità; l'apertura al ruolo della grazia e della misericordia divina nella vita morale. In tal senso, sostiene il prof. Gatti, non sembra adatta una filosofia morale nata in un contesto non cristiano, come quella aristotelica, a meno che non la si sottometta a una "distorsione" che permetta di fonderla, in modo non puramente formale, con lo specifico del Vangelo.

Il pensiero del prof. Giuseppe Angelini (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale) non è facile da riassumere; tenteremo tuttavia di offrirne una panoramica che, speriamo, non tradisca la sua proposta. L'A. raccoglie, in diverse formule sintetiche, alcune tesi che illustrano il proprio modo di impostare la teologia morale. Tra di esse primeggia la nozione di coscienza morale, non percepita in modo autoreferenziale, ma che si sviluppa nell'agire personale disteso nella storia in rapporto all'esperienza della prossimità con gli altri; si tratta, pertanto, di una coscienza mediata dal costume sociale. Ciò permette di superare un'antropologia delle "facoltà", il concetto di libertà come indifferenza, la nozione di ragione "naturale", la contrapposizione tra desiderio e ragione e tra *eros* e *agape*. Permette, altresì, di scoprire il nesso tra fede, verità e senso; e di ripensare la legge morale

non come imposizione eteronoma, bensì come promessa e comandamento. Così si arriva, infine, a capire la pienezza del comandamento supremo dell'amore che è, simultaneamente, promettente e obbligante.

Con grande semplicità e con notevole profondità il prof. Giuseppe Abbà (Pont. Univ. Salesiana) esamina l'epistemologia della teologia morale di Tommaso d'Aquino. Per farlo mostra il piano del discorso tommasiano sulla morale contenuta nella *II Pars* della *Somma di teologia*, per poi farne un'analisi epistemologica. In essa rileva che Tommaso usa argomenti razionali, ma non lo fa in modo "filosofico" ma "teologico"; ciò è così, almeno, per la *res* (Dio) di cui tratta il suo scritto. L'A. evidenzia, seguendo i diversi temi della *II Pars* — principalmente della I-II —, anche quelli che sembrerebbero solo razionalmente fondati, che l'Aquiniano converte la filosofia in teologia. Una teologia, però, che molte volte può e deve confrontarsi con i filosofi, tramite l'uso di premesse accessibili alla ragione. Difatti, Abbà propone un succinto confronto con una morale fondata sulla fenomenologia dell'esperienza etica (Angelini) e con la morale autonoma, per rilevarne — insieme a diversi pregi — alcune insufficienze e forse contraddizioni. In questo lavoro, come in tanti altri precedenti, il prof. Abbà mette in risalto come la proposta di san Tommaso, se pienamente capita, continua a fornire elementi di grande rilievo per la teologia morale odierna.

Il discorso del prof. Armando Rigobello (Univ. di Roma, Tor Vergata) si centra sull'apporto che il personalismo può offrire alla teologia morale. Inizia ricordando che si deve parlare più di "personalismi" che di "personalismo", poiché non si tratta tanto di una filosofia quanto di un plesso di principi che si può sviluppare in svariate filosofie. Tra questi principi — particolarmente nei personalismi etici — si trova il primato della coscienza e dei diritti della persona. Lo scopo di questa impostazione è, contemporaneamente, quello di *situare* la norma e di *trascendere* la situazione all'interno di una finalità unitaria della vita personale; tale finalità si può chiamare "opzione fondamentale" o "vocazione", e da essa dipendono le scelte dei propri atti. Da quanto detto derivano i contributi del personalismo alla teologia morale: gli può servire di *preambula* razionali; facilita la visione unitaria, non atomistica, della vita morale, spiega il rapporto tra legge morale ed economia della salvezza; e propizia una maggiore connessione, senza confusione, tra la teologia morale e quella spirituale.

Più che cercare una teoria filosofica atta a sviluppare il discorso teologico morale, il prof. Salvatore Privitera (Facoltà Teologica di Sicilia) evidenzia la necessità, per un tale discorso, della *recta ratio* e ne studia le sue caratteristiche. È ovvio che non ogni *ratio* è *recta*, ma è altrettanto ovvio che i diversi autori agiscono come se il proprio pensiero scaturisse da una *recta ratio* (anche quelli che difendono un relativismo veritativo o un'impossibilità di raggiungere il vero). Occorre, pertanto, sapere quali criteri garantiscono il corretto uso del riflettere umano. Per farlo, l'A. mostra l'errore dei criteri adoperati da una parte della cultura contemporanea in

questo ambito: per essa, la *ratio* è *norma normans*, autonoma e libera, parziale e soggettiva, fattuale e descrittiva. Mentre l'autentica *recta ratio* è *norma normata* in primo luogo dalla verità che, in campo etico, comporta essere qualificata da una triplice dimensione: valutatività, imparzialità e universalizzabilità. Deve essere anche normata da una coerente consapevolezza logica, che non va dietro la moda del momento, ma che cerca di impostare rigorosamente il proprio discorso e di mantenere la semantica attribuita ai termini usati.

Il volume raccoglie anche una breve Introduzione e delle Conclusioni preparate dall'organizzatore del Seminario nonché curatore dell'opera, prof. Paolo Carlotti (Pont. Univ. Salesiana). In queste ultime sottolinea, tra l'altro, come la teologia morale si sia confrontata negli ultimi decenni con le discipline bibliche e con quelle descrittive (psicologia e sociologia), mentre è mancato un profondo confronto con la filosofia. Il tal senso, aggiungiamo noi, il libro recensito costituisce un importante apporto, e la sua lettura sarà molto proficua ai cultori di questa scienza.

E. Colom

A. DUCAY, *Un solo mediatore? Pensare la salvezza alla luce della Dominus Iesus*, Edusc, Roma 2003, pp. 200.

Negli ultimi anni si è assistito in campo teologico ad un crescendo sempre maggiore di letteratura scientifica sul valore soteriologico delle religioni del mondo. I contatti sempre più numerosi tra gli uomini, il fenomeno della globalizzazione, i crescenti scambi tra le culture, hanno fatto sentire alla teologia contemporanea l'urgenza di rispondere ad una domanda: le religioni del mondo sono strumento di salvezza per i loro membri? Le religioni possono causare comunitariamente la salvezza o sono solo un mezzo di cui Dio può servirsi per far arrivare al singolo la grazia della giustificazione? Una risposta a tale interrogativo è venuta dalla teologia pluralista delle religioni che considera tutte le religioni come possibili strade di salvezza e riduce il cristianesimo ad uno dei tanti sentieri percorribili per arrivare a Dio. La dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede è dovuta intervenire in questo dibattito per ribadire con forza, contro un teologia relativista, il valore unico e universale della mediazione salvifica di Cristo, e riaffermare il principio *extra Christum nulla salus*.

Il libro che presentiamo si colloca nell'ambito di questo dibattito. Ducay sposa in pienezza le posizioni esposte nella *Dominus Iesus*, e si pone lo scopo di offrire una riflessione personale per approfondire alcuni tra gli aspetti controversi sulla mediazione di Cristo e sul valore che le religioni assumono in tale mediazione. Anche se non lo dice in maniera esplicita, l'autore nella sua esposizione,

sembra avere particolarmente presente la posizione di J. Dupuis. Il Dupuis nel suo libro, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, tenta di fare una distinzione tra una economia di portata universale il cui riferimento sarebbe il Dio Trino, e un'economia limitata ai cristiani che avrebbe come centro Gesù Cristo. Nei diversi capitoli che compongono il lavoro, la riflessione dell'autore si orienta a manifestare l'unità e unicità dell'economia di salvezza, che non ammette scissione tra universale e particolare. Ciò risulta palese se si considera con attenzione il capitolo secondo, che costituisce la parte più corposa del libro. Nella prima delle tre sezioni Ducay intende mettere in rilievo le difficoltà cui si va incontro quando la distinzione (ammissibile concettualmente) tra il Verbo e Gesù Cristo sboccia in una distinzione reale di economie: del Verbo da una parte e di Gesù dall'altra. Originale risulta la via seguita dall'autore nella considerazione di questo aspetto: l'intera vicenda di Gesù di Nazaret intende rivelare il carattere personale del Verbo di Dio e della salvezza (che è comunione personale con Cristo). Ma poiché questa rivelazione non avviene mediante un qualcosa di esteriore al Verbo (un messaggio, un simbolo), bensì grazie all'economia della sua storia in mezzo agli uomini, è necessario che l'economia medesima sia unica per natura e di portata universale. Il linguaggio dell'amore personale scelto dal Dio cristiano non ammette concorrenze o parzialità, che risulterebbero invece nel momento in cui gli affiancassimo una pluralità disomogenea di manifestazioni divine e di vie di accesso a Dio. Più si accetta il linguaggio della persona, più lo s'intende come unico e definitivo. In altre parole, poiché il Verbo rivela nell'economia un Dio personale, l'economia stessa viene sigillata con l'unità tipica della persona. C'è dunque una sola via di salvezza, Gesù Cristo, e non una pluralità di sentieri giustapposti.

Dopo aver chiarito l'inammissibilità di una distinzione tra un'economia universale del Verbo e un'altra particolare di Gesù, il Ducay giustamente si chiede: ma non sarebbe possibile proporre questa distinzione in rapporto al Verbo (Incarnato) e allo Spirito Santo? Infatti una tale distinzione permetterebbe di affermare che la salvezza dei cristiani avrebbe come punto di riferimento Gesù, mentre quella di tutti gli altri uomini sarebbe da addebitarsi all'azione dello Spirito. Nella seconda sezione Ducay esclude una tale posizione cercando di evidenziare che l'economia di Gesù è la stessa economia salvifica dello Spirito. La ragione qui è di ordine trinitario; ammettere una differenza di economie tra il Verbo e lo Spirito significherebbe in ultima analisi rifiutare la consustanzialità trinitaria e aprire la strada ad un'impostazione modalista della Trinità.

Infine, nella terza sezione, l'autore cerca di riflettere sul modo in cui l'unica economia trinitaria raggiunga in Gesù Cristo tutti gli uomini e tutti i tempi. Il Ducay trova la risposta a questo enigma nell'idea che l'assunzione della carne operata dal Verbo costituisce la ricapitolazione delle varie iniziative prese da Dio per salvare l'uomo, delle varie alleanze e parole di ordine cosmico e storico; proprio il

mistero dell'Incarnazione permette di incorporare nell'unità "personale" sancita dal Cristo tutte le realtà umane. Per la verità, si tratta in questo caso più di un sentiero appena abbozzato che non di un itinerario compiuto, tuttavia l'autore stabilisce le basi per permettere un positivo prosieguo della ricerca su questo tema.

Diciamo, per concludere, che quella del Ducay è una riflessione certamente aperta ad ulteriori maturazioni, ma fondata su buone basi, che aiuterà quanti desiderano approfondire sia la questione dell'unicità della mediazione salvifica di Cristo, sia le ragioni della posizione del Magistero della Chiesa sulla teologia del pluralismo religioso.

S. Picca

J. MAIER, *Le Scritture prima della Bibbia* («Introduzione allo studio della Bibbia», Supplementi 11), Paideia, Brescia 2003, pp. 270 (originale tedesco, Gustav-Siewerth-Akademie, Weilheim 2003; trad. it. di F. Montagnini).

Il volume, appartenente alla serie di supplementi aggiunti alla collana di manuali d'introduzione alla Bibbia pubblicati dalla casa editrice Paideia (traduzioni, questi, dalla collana omonima spagnola «Introducción al estudio de la Biblia»), è la traduzione all'italiano dell'opera dello studioso tedesco Johann Maier, professore emerito di Giudaistica alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Colonia e noto in Italia per le traduzioni dei suoi scritti sul giudaismo antico e moderno. Nella sua opera, Maier ha voluto «tracciare un resoconto di ciò che si intende quando si pensa ai libri biblici come a "sacra Scrittura" del giudaismo e alla testimonianza resa loro nelle fonti dell'età del secondo tempio; partendo da qui punta poi ad avvicinarsi quanto più possibile alle differenti funzioni svolte dagli scritti e alla valutazione di cui godevano nel giudaismo anteriormente al 70 d.C.» (p. 9). Non si tratta quindi di un'introduzione alla Sacra Scrittura né propriamente di una storia del testo o del canone biblico, ma d'uno studio orientato a esaminare le testimonianze esistenti sui libri e i fattori che permisero che durante il periodo del secondo tempio fossero ritenuti normativi e sacri quei testi che oggi costituiscono la Bibbia ebraica, fissata in seguito alla distruzione del secondo tempio. Maier illustra, di conseguenza, il percorso seguito da ognuno dei libri che più tardi confluirono nel canone ebraico, la loro diffusione e le redazioni in cui circolavano, e come raggiunsero lo statuto di "scrittura".

Su questa prospettiva il volume viene diviso in quindici capitoli, dei quali, i tre primi, di carattere più generale, trattano rispettivamente della Bibbia nell'età del secondo tempio (I), delle fonti attestanti i libri biblici in questo stesso periodo

(II) e il tema della legge come rivelazione istituzionalizzata (III). Il primo capitolo si propone concretamente di disaminare una serie di nozioni e aspetti fondamentali attorno alla Bibbia, quali il significato appunto del termine "Bibbia" ("Tanak" nella tradizione giudaico-cristiana), il concetto di autorità che nacque attorno a determinati scritti durante il periodo del secondo tempio e che portò alla loro trasmissione, la lingua e la scrittura adoperate nella redazione degli scritti biblici, il ruolo culturale e ufficiale degli scribi nella formazione della Bibbia e, infine, l'esistenza di archivi e biblioteche in cui si conservavano accanto agli scritti biblici anche altri libri che non passarono posteriormente a fare parte della Bibbia ebraica. Rispetto alle fonti attestanti i libri biblici, l'autore offre una breve spiegazione di ognuna di esse aggiungendovi alcune considerazioni critiche. Vengono presentati in successivi paragrafi le iscrizioni, i papiri di Elefantina, la testimonianza di Ecateo, la tradizione samaritana, i manoscritti di Qumran, i Settanta, il Siracide, i targumim, le testimonianze di Filone di Alessandria e di Flavio Giuseppe, il Quarto libro di Esdra, i documenti del Deserto di Giuda, il Nuovo Testamento, il giudaismo rabbinico e le attestazioni profane. Nel terzo capitolo dedicato alla legge come rivelazione istituzionalizzata, infine, Maier analizza il concetto di "torah" e i suoi diversi ripieghi per concludere con un paragrafo dedicato all'autorità suprema della Torah nel progetto ierocratico di età persiana ed ellenistica.

I successivi capitoli vengono dedicati invece allo studio particolareggiato dei singoli *corpora letteraria* della Bibbia ebraica: Pentateuco, Libri storici, Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele, i dodici profeti minori, il Salterio biblico, Giobbe, Proverbi, i cinque Megillot e da ultimo gli altri Scritti (Tobia, Siracide, Giuditta, Lettera di Geremia, Sapienza di Salomone, Baruc, i quattro libri dei Maccabei). L'indice dei passi citati, la lista di abbreviazioni e sigle e una bibliografia generale completano il volume.

La conclusione di questo lavoro viene offerta nelle due ultime pagine del volume (pp. 260-261), dove si vuole rispondere concretamente alla domanda di quali fossero stati i criteri che prima del cristianesimo fecero sì che un testo apparisse normativo. La sintesi conclusiva appare però un po' deludente e troppo affrettata, forse perché l'autore ha ritenuto di essersi già dilungato a sufficienza nelle pagine precedenti. Una prospettiva d'insieme sarebbe stata tuttavia tanto più necessaria, innanzitutto perché la proposta programmatica dell'autore non rimanesse dispersa e frammentata. Occorre anche tenere presente la complessità con cui si presenta ai nostri giorni il tema del canone veterotestamentario. Ciò però non toglie merito all'opera, stimolante soprattutto per la sua proposta metodologica e l'informazione fornita, benché talvolta le deduzioni dell'autore basate su un uso statistico del materiale finora pervenuto a noi può sembrare alquanto sbilanciata. Secondo Maier, sarebbe stato in definitiva il carattere profetico con cui era sentito il *corpus* della Torah, dei Nebi'im (profeti anteriori e posteriori) e dei Salmi a dare autorità a questi scritti. Il carattere profetico della Torah come "profezia di

Mosè" verrebbe da un periodo molto antico (cfr. Dt 34), passando poi al Pentateuco come *corpus* letterario man mano che la sua importanza andò crescendo negli ultimi secoli prima di Cristo. A ciò contribuì la traduzione greca, che diede alla Torah un'autorità normativa anche fuori dalla Palestina e il fatto che essa costituiva la base unica normativa dei differenti gruppi religiosi all'interno del giudaismo includendo i samaritani. Posteriormente, l'uso da parte dei cristiani di scritti che ritenevano sacri portò ad accrescere nel giudaismo l'importanza degli scritti chiamati in causa.

M. Tâbet

A. PARDILLA, *Vita consacrata per il nuovo millennio. Concordanze, fonti e linee maestre dell'Esortazione Apostolica "Vita consecrata"*, LEV, Città del Vaticano 2003, pp. 1431.

L'opera del padre Ángel Pardilla, sacerdote religioso claretiano e docente in diverse Università Pontificie di Roma è un lavoro monumentale sull'Esortazione Apostolica Post-Sinodale "Vita consecrata" (25-III-1996).

Il titolo rispecchia il fatto che questa Esortazione Apostolica costituisce un documento programmatico per la vita consacrata, come ha segnalato recentemente l'Istruzione della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica "*Ripartire da Cristo*". Un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio (15-VI-2002), che nei confronti del documento dice esplicitamente: «Esso rimane il punto di riferimento più significativo e necessario per guidare il cammino di fedeltà e di rinnovamento degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica, ed insieme, rimane aperto a suscitare valide prospettive di nuove forme di vita consacrata e di vita evangelica» (n. 3).

D'altronde il sottotitolo: *Concordanze, fonti e linee maestre dell'Esortazione Apostolica "Vita consecrata"*, ci informa del contenuto e la struttura del libro. Ma ascoltiamo l'Autore stesso come spiega l'articolazione dell'opera: «Per buoni motivi il libro è articolato in quattro parti. Era opportuno, in primo luogo, presentare il testo italiano dell'Esortazione con le dovute correzioni e con le adeguate indicazioni. La seconda parte, cioè quella che caratterizza di più la natura del volume, è costituita dalle concordanze, che offrono in ordine sistematico le diverse voci, nella prospettiva di un ampio contesto. La terza offre il quadro delle fonti, cioè l'insieme delle citazioni della Sacra Scrittura e di tutte le altre fonti. Sulla base dei risultati ottenuti nella seconda e nella terza parte, è stato possibile elaborare con oggettività la quarta parte, dedicata alle linee maestre dell'Esortazione» (p. 7).

La prima parte è costituita dal testo dell'Esortazione (pp. 13-120). Tale testo, tuttavia, non è la riproduzione meccanica del testo della Libreria Editrice Vaticana o di qualche altro testo in circolazione, in quanto è stato appositamente preparato per far trovare facilmente il capoverso del numero indicato nelle concordanze.

La parte seconda, cioè la parte più ampia e significativa (pp. 121-1303), è costituita dalle concordanze, che offrono in ordine sistematico le diverse voci. Oltre alla completezza, queste concordanze hanno la caratteristica di essere contestualizzate. Le singole voci, cioè, appaiono nella prospettiva di un ampio contesto, affinché il lettore possa godere di un quadro sufficientemente preciso dell'uso e della ricchezza di contenuti del termine registrato.

Altro indiscutibile merito di quest'opera è la terza parte dedicata alle fonti (pp. 1305-1350), che è divisa in due sezioni maggiori: la prima è dedicata alla fonte più importante del documento, cioè alla Sacra Scrittura, mentre la seconda si occupa delle altre fonti. Nella prima sezione, l'Autore sottolinea l'importanza della Bibbia, che è «da ritenersi la "prima fonte" dell'Esortazione» (p. 10). La seconda sezione di questa parte è dedicata all'esame delle altre fonti dell'Esortazione. Qui si offre soprattutto una visione panoramica della varietà e ricchezza di tali fonti. Vengono esaminate con particolare cura le citazioni del Concilio Vaticano II, giacché i dati statistici confermano che, dopo la Bibbia, il libro più citato nell'Esortazione è quello dei documenti dell'ultimo concilio ecumenico, tra i quali il più citato è la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (42 citazioni: 16 dirette e 26 indirette).

Con l'aiuto dei risultati del lavoro di analisi e di riflessione della seconda e della terza parte, l'Autore espone con oggettività, nella quarta parte, le linee maestre dell'Esortazione, che vengono sintetizzate in venticinque paragrafi (pp. 1351-1415). Segue una Conclusione, dove l'Autore espone brevemente i risultati del suo lavoro (pp. 1417-1420).

Alla fine del volume, come complemento o utile sussidio, viene offerta anche una tabella delle voci più frequenti delle concordanze (pp. 1421-1423). Si tratta di un elenco nel quale sono enumerate, in ordine decrescente, le 201 voci più usate nell'Esortazione, cioè quelle che appaiono almeno venti volte, affinché il lettore possa avere una visione d'insieme dei vocaboli più ricorrenti.

Non ci resta che lodare l'opera per molti versi pregevole del padre Ángel Pardilla, facendo nostre le parole con cui finisce la *Conclusione* del libro: «Mi auguro che questo lavoro possa essere un efficace strumento pedagogico, che favorisca l'approfondimento e l'attuazione dell'Esortazione *Vita consecrata*, che rimane la grande strada maestra per la vita consacrata nel nuovo millennio» (p. 1420).

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (a cura di), *Atti della giornata celebrativa per il 100° anniversario di fondazione della Pontificia Commissione Biblica, Roma - 2 maggio 2003*, («Documenti Vaticani»), LEV, Città del Vaticano 2003, pp. 111.

Il volume in sé piccolo — poco più di cento pagine, ma nello stesso tempo molto sostanzioso — raccoglie le relazioni dell'Atto celebrativo per il centenario della Pontificia Commissione Biblica svoltosi il 2 maggio 2003 nell'Auditorium dell'Istituto Patristico *Augustinianum* a Roma. Pubblicato dalla Libreria Editrice Vaticana, esso offre non solo la ricca testimonianza della Giornata giubilare, ma anche un prezioso e sintetico punto di riferimento per chi volesse avvicinare il lavoro, la storia e la natura stessa della Pontificia Commissione Biblica.

Il libro fa ripercorrere i cento anni della Commissione, aprendo le prospettive per il servizio nel momento presente e nel futuro. L'istituzione della Pontificia Commissione, allora chiamata *per gli Studi Biblici*, si deve al papa Leone XIII che la fondò con lettera apostolica *Vigilantiae studii* del 30 ottobre 1902 assegnandole il compito di promuovere il progresso degli studi biblici e di curarne l'immunità da errori. San Pio X, con la lettera apostolica *Scripturae Sanctae* del 23 febbraio 1904, allargava le facoltà della Commissione fino al conferimento dei gradi accademici di licenza e di laurea in materia biblica. Invece col motu proprio *Prae-stantia Scripturae* del 18 novembre 1907 definiva il valore delle decisioni nonché sanzioni di competenza della commissione. In tempi a noi più vicini, dopo il Concilio Vaticano II, Paolo VI, col motu proprio *Sedula cura* del 27 giugno 1971, ristrutturava sia l'organizzazione sia il funzionamento della Commissione, che diventava l'organo consultivo al servizio del Magistero e collegato alla Congregazione per la Dottrina della Fede, il cui prefetto è anche presidente della commissione stessa. Tutti i quattro suddetti documenti, fondamentali per l'identità dell'Istituzione, sono riproposti in latino e in traduzione italiana nel volume (pp. 63-99).

La parte centrale è occupata dalle relazioni della Giornata. P. Klemens Stock S.J., segretario della commissione, ha dedicato l'intervento ad una lettura della storia della commissione a partire dal patrimonio dei documenti emanati, e cioè distinguendo tre fasi nel suo sviluppo: la prima delle risposte pubblicate nel periodo segnato profondamente dalla crisi modernista, la seconda che precedeva e seguiva lo spirito dell'enciclica biblica di Pio XII *Divino afflante Spiritu* (30.9.1943) e la terza fase della presente commissione. Se l'antica commissione si occupava piuttosto ai problemi puntuali e immediatamente circoscritti da una situazione storica, ora si studiano temi di più ampia portata sempre legati alla vita della Chiesa come tale. Inoltre, se prima la commissione si pronunciava come organo del Magistero, oggi è un prezioso organo consultivo dello stesso. P. Henri

Cazelles, P.S.S. e p. Albert Vanhoye, S.J., segretari della commissione rispettivamente negli anni 1985-1989 e 1990-2000, hanno arricchito la descrizione di quest'ultima fase più recente con testimonianze personali.

P. Marc Girard, membro della PCB, ha messo a tema il bilancio e le prospettive apparse dall'accoglienza del documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* pubblicato dalla commissione esattamente dieci anni fa (15.4.1993) e che ebbe un'eco assai positiva nel mondo della scienza, anche al di fuori della Chiesa cattolica. Partendo dalle iniziative che seguirono il documento, egli prospettava interessanti sfide per il futuro.

L'autorevole relazione del cardinale Joseph Ratzinger, presidente della commissione, ha affrontato il tema "Il rapporto fra Magistero della Chiesa ed esegesi a 100 anni dalla costituzione della Pontificia Commissione Biblica". Egli, partendo dalla sua ricca esperienza di teologo e spiegando anche i problemi sorti nel passato della commissione ed i nuovi orizzonti maturati da una faticosa ricerca, ha osservato al proposito: «non condanniamo con leggerezza il passato, bensì lo vediamo come parte necessaria di un processo di conoscenza che, considerata la grandezza della Parola rivelata e i limiti delle nostre capacità, ci porrà sempre davanti a nuove sfide» (p. 61).

Il libro si chiude con due utili appendici riassuntive, dove vengono riportati sia l'elenco cronologico dei 35 documenti pubblicati dalla PCB nell'arco della sua storia, sia quello dei membri della PCB dall'anno 1972 fino ad oggi (pp. 101-110). Così, il volume nel suo insieme, oltre ad essere doverosamente uno scritto celebrativo di un importante organismo operante al servizio della Santa Sede, diventa un punto di riferimento anche per giovani esegeti e teologi, coloro che sono chiamati ad essere i testimoni dell'amore per la Parola di Dio accolta e scrutata fedelmente nella Chiesa. Il volumetto presenta la sua importanza anche per una ricerca storica, che desidera comprendere il centenario passato della commissione aperto alle strade future.

K. Charamsa

Des Savoyardes dans les prisons de Lénine. Le drame russe de la Congrégation de Saint-Joseph de Chambéry, Récits présentés par Christian SORREL, Société Savoisiennne d'Histoire et d'Archéologie («Mémoires et Documents», 106), Chambéry 2003, pp. 124.

Christian Sorrel, professore di Storia contemporanea all'*Université de Savoie*, specializzato in studi di storia religiosa francese, ci presenta in questo

breve ma interessante volumetto una storia assai singolare: quella delle peripezie di un centinaio di suore savoiarde nella bufera della rivoluzione russa, sino al 1922, anno in cui le ultime due riuscirono a riguadagnare il suolo francese.

La Congregazione di Saint-Joseph de Chambéry, fondata agli inizi del secolo XIX, si trovava ad avere nell'impero zarista ben 98 suore allo scoppio della Prima Guerra Mondiale; la congregazione era giunta in Russia fin dal 1863 e, impegnata nell'ambito educativo e assistenziale, vide il numero dei suoi effettivi nell'impero zarista aumentare considerevolmente, soprattutto fra il 1900 e il 1912, a causa delle leggi "anticongregazionaliste", emanate in Francia nei primi anni del secolo, che costrinsero all'emigrazione molte religiose. Mentre il governo francese osteggiava le istituzioni di vita consacrata in patria, le appoggiava però all'estero e nelle colonie, rendendosi conto della loro importanza per la diffusione della cultura francese nel mondo; nel caso della congregazione di Saint-Joseph, le suore poterono contare sull'aiuto costante dell'ambasciata di Francia in Russia, e furono persino visitate per due volte dal presidente della Repubblica in visita a San Pietroburgo (dapprima Faure e poi Poincaré).

Così un centinaio di suore savoiarde si trovarono in Russia nei tormentosi anni della Prima Guerra Mondiale e della Rivoluzione, a vivere una vera avventura, che, seppur terminata felicemente nel 1922, conobbe momenti estremamente difficili, che sono ben espressi dal sottotitolo del libro: "il dramma russo della congregazione". La loro situazione, già dura, precipitò a partire dal dicembre 1917; la gestione delle loro opere d'educazione, assistenza e beneficenza diventava ogni giorno più dura, mentre la protezione della Francia veniva meno, per il trasferimento dei diplomatici transalpini ad Arcangelo (le suore poterono comunque godere dell'aiuto dell'ambasciatore danese, la cui moglie era nipote d'una suora della congregazione). La loro odissea sovietica terminò quindi il 28 luglio 1922, quando le ultime due suore ancora rimaste in Russia riuscirono a imbarcarsi su una nave che le riportò in Francia.

Dopo una quarantina di pagine di presentazione e introduzione, in cui Sorrel riesce a sintetizzare con sapiente completezza i dati riguardanti la storia della congregazione, il suo lavoro in Russia e le sue vicende durante la rivoluzione, vengono offerte al lettore le testimonianze di tre suore, riguardanti le peripezie da esse vissute nel periodo 1917-1922: si tratta dei racconti di madre Joséphine-Émilie Morens (*Rapport sur mon arrestation et mon emprisonnement*), di madre Marie-Adèle Dejay (*École française Sainte-Catherine, Moscou*) e di madre Marie-Anastasie Girard-Reydet (*Souvenirs de Sœur Anastasie et de son séjour en Russie*): quest'ultima testimonianza è forse la più interessante, trattandosi di quella della superiora della comunità di San Pietroburgo, che prima della rivoluzione aveva acquisito la cittadinanza russa per facilitare la gestione dell'*École française de Saint-Petersbourg*, e che per questo fu la religiosa che ebbe più difficoltà a lasciare la Russia (fu infatti una delle due suore rimpatriate per ultime).

I racconti sono molto interessanti e ci danno una testimonianza di prima mano sugli inizi della persecuzione religiosa della Russia sovietica, senz'altro attenuata in quel momento dalla situazione caotica in cui venne a trovarsi il paese. Gli sforzi compiuti dalle suore, aiutate a volte anche da comunisti francesi che si trovavano in Russia, per non abbandonare il loro lavoro di insegnamento e assistenza sociale tra difficoltà quasi insuperabili, dovettero alla fine cedere il passo alla realtà della situazione.

Questo libro offre dunque al vasto pubblico una bella pagina della storia della diaspora delle religiose e dei religiosi francesi degli inizi del sec. XX.

C. Pioppi

P. VIOTTO, *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, pp. 477.

Podemos decir que Maritain ha sido no sólo uno de los grandes autores tomistas sino, más ampliamente, una personalidad significativa del siglo XX. Su vida y escritos han contribuido de modo notable al movimiento de renovación intelectual del pasado siglo. La obra del filósofo francés continúa siendo leída, estudiada, discutida. Muestra del interés que sigue despertando son las numerosas publicaciones sobre sus escritos que continúan apareciendo, las sucesivas reediciones de sus obras y las traducciones a diversas lenguas.

Al cumplirse 30 años de la muerte de Maritain, Piero Viotto publica un diccionario de sus obras que presenta cierta originalidad. Consiste sustancialmente en 65 fichas sobre otros tantos escritos de Maritain. Las fichas siguen el orden cronológico de la primera edición en el idioma original, pero los textos y la indicación de las páginas se refieren a la edición de las *Obras Completas (Oeuvres Complètes, XVI vol., Éditions Universitaires de Fribourg - Éditions Universitaires Saint Paul, Fribourg-Paris 1986-2000*. La edición de las obras completas en inglés está en curso: *The Collected Works of Jacques Maritain*, University of Notre Dame Press, Notre Dame).

En cada ficha se intenta reconstruir de modo orgánico la reflexión maritainiana en su estructura lógica, sin ceñirse a ofrecer un simple resumen del texto; por eso, en las citas no se sigue el orden sucesivo de las páginas. Las fichas están precedidas de una exposición sintética que introduce en la comprensión de la obra y muestran que el autor tiene un conocimiento notable del pensamiento de Maritain. Como recurso didáctico, las palabras y las afirmaciones más significativas aparecen evidenciadas en cursiva. Todas las fichas se completan con notas a través de las cuales el lector puede encontrar los *links* con otros escritos relativos

a los argumentos tratados, y recogen también una bibliografía esencial de los estudios sobre el argumento en Maritain.

En una entrevista a Piero Viotto con ocasión de la edición del *Dizionario delle opere*, publicada en «Notes et Documents», 66/67 (2003), pp. 82-88, el autor afirma que la estructura del *Dizionario* está definida por tres fichas básicas: la n. 17 (*Distinguir para unir o Los grados del saber*), que considera una síntesis completa de toda la reflexión de Maritain; la n. 46 (*El hombre y el Estado*) en lo que se refiere a los problemas sociales en relación con la política, el derecho, la economía y la pedagogía; y la n. 49 (*La intuición creadora en el arte y en la poesía*) donde se analizan la creación artística y el goce estético bajo múltiples aspectos.

Para poder relacionar mejor las obras examinadas con los eventos personales y los acontecimientos sociales más importantes que protagonizaron Jacques y Raïssa Maritain, Viotto ha añadido en su diccionario una nota biográfica. Completan el volumen tres índices bien trabajados: temático, según los grandes problemas de la filosofía; analítico, por argumentos; y de nombres, en el que se recogen los de todos los filósofos, literatos, y artistas citados por Maritain, que en la edición de las *Obras Completas* aparecen dispersos en 16 volúmenes. El diccionario incluye también algunas tablas didácticas con los esquemas e imágenes más significativos utilizados por Maritain para ilustrar mejor su pensamiento.

No dudamos que esta obra de Viotto, que recoge el fruto de más de 30 años de trabajo, será útil como libro de consulta y también como instrumento apto para introducirse en la lectura de Maritain. Viene a ser una especie de enciclopedia del pensamiento del filósofo francés en toda su riqueza temática: de la metafísica a la mística, de la pedagogía a la filosofía política, de la estética al derecho, de la epistemología a la lógica y de la filosofía de la naturaleza a consideraciones sobre temáticas teológicas.

M.A. Vitoria

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- DAVID BERGER, *Was ist ein Sakrament? Der hl. Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen* («Respondeo», 16), Verlag Franz Schmitt, Siegburg 2004, pp. 107.
- AURELIO FERNÁNDEZ, *Moral especial* («Biblioteca de Iniciación teológica»), Rialp, Madrid 2003, pp. 292.
- FÉLIX GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* («Introducción al estudio de la Biblia», 3a), Ed. Verbo Divino, Estella 2003, pp. 383.
- INSTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO, *Fe en Dios y ciencia actual, III Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2002, pp. 284.
- INSTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO, *Antropología y fe cristiana, IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2003, pp. 359.
- GIORGIO MASCHIO, *La figura di Cristo nel Commento al Salmo 118 di Ambrogio di Milano* («Studia Ephemeridis Augustinianum», 88), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003, pp. 294.
- LUCAS F. MATEO SECO, *Teología trinitaria: Dios Padre* («Biblioteca de Iniciación teológica»), Rialp, Madrid 2003, pp.164.
- LEE M. McDONALD - JAMES A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 2002, pp. 662.
- DOMINIQUE LE TOURNEAU, *Jean Paul II* («Que sais-je?», 3701), Presses Universitaires de France, Paris 2004, pp. 128.
- JOSÉ MORALES, *Fidelidad*, Rialp, Madrid 2004, pp. 243.
- ANTONIO ROMANO, *Percorsi della catechesi malgascia*, Istituto Teologico San Tommaso, Messina 2003, pp. 358.
- JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)*, («Colección Historia de la Iglesia», 35), Eunsa, Pamplona 2003, pp. 214.

- LEO KARD. SCHEFFCZYK, *Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit* («*Quaestiones non disputatae*» 8), Verlag Franz Schmitt, Siegburg 2004, pp. 365.
- JOSÉ RAMÓN VILLAR (dir.), *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Rialp, Madrid 2004, pp. 333.

INDICE

STUDI

MARÍA DEL PILAR RÍO	
La Iglesia, misterio de comunión familiar (II)	3
GIUSEPPE TANZELLA-NITTI	
The Two Books prior to the Scientific Revolution	51
GIULIO MASPERO	
Lo schema dell' <i>exitus-reditus</i> e l'apocatástasi in Gregorio di Nissa	85
SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ	
Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las principales claves de lectura	111
ULRICH HORST OP	
The Presence of the Dominican School of Salamanca at Trent	155
ANDRIUS NARBKOVAS	
The Ethics of Euthanasia	175

NOTE

SERGE-THOMAS BONINO	
L'avvenire del progetto tomista	199

RECENSIONI

H.W. BASSER, <i>Studies in Exegesis. Christian Critiques of Jewish Law and Rabbinic Responses, 70-300 C.E.</i> [M. Tábet]	215
S.M. CECCHIN, <i>Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano alla mariologia</i> [E. Bettini]	217
G. CHALMETA, <i>Introduzione al personalismo etico</i> [E. Colom]	221
L. CICCONE, <i>Bioetica. Storia, principi, questioni</i> [K. Charamsa]	224
G. FROSINI, <i>La risurrezione inizio del mondo nuovo</i> [E. Bettini]	229
L.T. JOHNSON - W.S. KURZ, <i>The future of catholic biblical scholarship. A constructive conversation</i> [M. Tábet]	235
F. MOTTO (a cura di), <i>L'Opera Salesiana dal 1880 al 1922. Significatività e portata sociale</i> [C. Pioppi]	238
A. PARDILLA, <i>La forma di vita di Cristo al centro della formazione alla vita religiosa. Il quadro biblico e teologico della formazione</i> [P.M. Gionta]	240
J.-M. POFFET (ed.), <i>L'autorité de l'Écriture</i> [M. Tábet]	243
É. POULAT, <i>Notre laïcité publique. « La France est une République laïque »</i> [D. Le Tourneau]	247
J.-L. SOULETIE - H.-J. GAGEY (éds.), <i>La Bible, parole adressée</i> [M. Tábet]	249
A. VÁZQUEZ DE PRADA, <i>El Fundador del Opus Dei</i> [J.L. Illanes]	253

SCHEDE

AGOSTINO DI IPPONA, <i>L'umiltà dall'amore. Il commento alla lavanda dei piedi nelle omelie 55-59 sul vangelo di Giovanni</i> [V. Bosch].	259
G. BORGONOVO - A. CATTANEO (a cura di), <i>Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle encicliche</i> [Ll. Clavell]	261
P. CARLOTTI (a cura di), <i>Quale filosofia in teologia morale? Problemi, prospettive e proposte</i> [E. Colom]	262
A. DUCAY, <i>Un solo mediatore? Pensare la salvezza alla luce della Dominus Iesus</i> [S. Picca]	265
J. MAIER, <i>Le Scritture prima della Bibbia</i> [M. Tábet]	267

A. PARDILLA, <i>Vita consacrata per il nuovo millennio. Concordanze, fonti e linee maestre dell'Esortazione Apostolica "Vita consecrata"</i> [M. Belda]	269
PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (a cura di), <i>Atti della giornata celebrativa per il 100° anniversario di fondazione della Pontificia Commissione Biblica, Roma - 2 maggio 2003</i> [K. Charamsa]	271
<i>Des Savoyardes dans les prisons de Lénine. Le drame russe de la Congrégation de Saint-Joseph de Chambéry</i> [C. Pioppi].....	272
P. VIOTTO, <i>Jacques Maritain. Dizionario delle opere</i> [M.A. Vitoria] ...	274
LIBRI RICEVUTI	277
INDICE	279