

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

EDIZIONI UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

Imprimatur: Vicariato di Roma
10.2.2005

ISSN 0394-8226

LA MISSIONE DELLA CHIESA NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA CATTOLICA

Antonio MIRALLES

Sommario: *I. Il percorso verso la messa a tema della missione della Chiesa:* 1. Verso lo studio della missione della Chiesa nell'ecclesiologia. 2. Lo studio della missione ad gentes come compito della Chiesa - *II. I primi studi approfonditi sulla missione della Chiesa:* 1. La prima edizione della Dogmatica cattolica di Michael Schmaus. 2. La messa a tema della missione nello studio dell'apostolato dei laici. 3. L'edizione del 1958 della Dogmatica cattolica di Michael Schmaus. 4. In prossimità del Concilio Vaticano II - *III. La missione della Chiesa nel Concilio Vaticano II:* 1. La Costituzione dogmatica «Lumen gentium». 2. Il Decreto «Apostolicam actuositatem». 3. La Costituzione pastorale «Gaudium et spes». 4. Il Decreto «Ad gentes» - *IV. La missione della Chiesa nell'ecclesiologia dopo il Vaticano II:* 1. Il primo decennio. 2. Lo studio della missione in stato ancora precario. 3. L'affermarsi dello studio della missione nell'ecclesiologia - *V. Riflessioni conclusive.*

La conoscenza della Chiesa sarà adeguata se riuscirà a dare risposta all'interrogativo sul perché essa è voluta da Dio, vale a dire, su qual è il suo ruolo nel disegno del Padre, a quale fine esiste, qual è la sua missione. Se viene trascurato questo importante capitolo ecclesiologico si avrà una comprensione piuttosto statica della Chiesa, come una fotografia, ma non se ne coglierà la vita, l'agire ecclesiale. Questa convinzione si sta lentamente affermando tra gli ecclesiologi, ma è un fatto assai recente. Nella travagliata storia dei trattati teologici sulla Chiesa si dovette attendere il 1940, quando Michael Schmaus pubblicò il terzo volume della sua *Dogmatica cattolica*, perché venisse assegnato sufficiente spazio a questo tema. Tale proposta tuttavia non fu accolta subito: dovettero infatti pas-

sare alcuni decenni prima che cominciasse a diffondersi tra gli ecclesiologi, le cui opinioni divergono tuttavia notevolmente riguardo alla collocazione di questo capitolo nell'insieme della ecclesiologia dogmatica, nonché alla sua strutturazione e ai suoi contenuti. Ritengo pertanto opportuno tentare una ricerca sullo studio della missione della Chiesa nella teologia. L'ambito di questo lavoro sarà circoscritto alla teologia cattolica, perché possa rientrare entro i limiti ragionevoli di un articolo destinato ad una rivista scientifica. L'estensione della ricerca alla teologia ortodossa e a quella protestante potrà essere oggetto di successivi studi.

I. Il percorso verso la messa a tema della missione della Chiesa

Nella costruzione di questo capitolo ecclesiologico sono confluite due linee di studio, che all'inizio apparivano parallele e indipendenti, ma che hanno finito per incontrarsi nella trattazione globale della missione della Chiesa: una si snodava nel campo della teologia dogmatica, l'altra in quello della missiologia. Esamineremo i due itinerari.

1. Verso lo studio della missione della Chiesa nell'ecclesiologia

I primi trattati sulla Chiesa, che risalgono ai secoli XIV e XV, non dedicavano un particolare spazio allo studio della missione della Chiesa¹, neppure la *Summa de Ecclesia* di Giovanni da Torquemada, che si distingueva dagli altri per ampiezza tematica e penetrazione teologica². Dal Cinquecento in avanti, a causa della riforma protestante l'ecclesiologia cattolica diventò piuttosto controversistica, concentrandosi su temi settoriali, che non includevano lo studio del fine o missione della Chiesa. Vi si aggiunse poi la controversia con il

¹ Non è da cercare in quei trattati l'espressione *missio Ecclesiae*, poiché il senso di *missio* come compito o funzione da svolgere è proprio del latino moderno. Tuttavia neppure la missione della Chiesa vi è messa a tema come *munus* o *finis Ecclesiae*.

² Per la storia dei trattati di ecclesiologia mi si consenta di rimandare al mio studio: *Il trattato sulla Chiesa nella storia della teologia cattolica*, «Annales theologici» 15 (2001) 427-475.

razionalismo illuminista e con le correnti di pensiero da esso derivate, cui seguirono l'abbandono del metodo propriamente teologico e l'assunzione di quello apologetico, condotto con argomentazioni esclusivamente razionali. L'ecclesiologia diventò monopolio dell'apologetica, che difficilmente poteva interessarsi alla missione della Chiesa.

Nella prima metà dell'Ottocento il fine della Chiesa comincia ad attirare l'attenzione di qualche autore. Così, ad esempio, Heinrich Klee, nella parte generale della sua *Katholische Dogmatik*, del 1835, studia la Chiesa e dedica un paragrafo — meno di una pagina — a esporre il suo fine. Egli vede la Chiesa come organo di conservazione e di espansione del cristianesimo, il quale in essa raggiunge il suo fine, descritto in questi termini: la rivelazione di Dio e della salvezza del genere umano in Cristo, con l'eliminazione di ciò che separa gli uomini da Dio e tra di loro; l'unità del creato in Cristo per mezzo dello Spirito Santo per il Padre; la santificazione di questo mondo attraverso la Chiesa e la sua attività in esso³. In questo elenco ci sono gli elementi necessari per un approfondito studio della missione della Chiesa, ma il tema non viene sviluppato dall'autore, il quale poi incentra l'attenzione quasi esclusivamente sul bisogno, a questo scopo, di concordia tra la Chiesa e lo Stato, nonché sull'attività dottrinale della Chiesa.

Nel 1860, Friedrich Pilgram pubblica l'opera *Physiologie der Kirche (Fisiologia della Chiesa)*, che non è un trattato, ma una ricerca eseguita con metodologia filosofica. In rapporto alla missione, dedica la terza delle cinque parti del libro all'attività della Chiesa. Richiamandosi a ciò che aveva scritto Klee sul fine della Chiesa, afferma che esso si riassume nella santificazione, quale unione con Dio⁴. In seguito esamina l'attività della Chiesa ordinata a questo fine: la preghiera, l'insegnamento, l'offerta del sacrificio, i sacramenti, i sacramentali, le indulgenze e il governo pastorale. In questo modo

³ Cfr. H. KLEE, *Katholische Dogmatik*, Franz Kirchheim, Mainz 1861⁴, pp. 79-80.

⁴ Cfr. F. PILGRAM, *Physiologie der Kirche: Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht*, H. GETZENY (ed.), Matthias Grünewald, Mainz 1931, pp. 199-200.

Pilgram indica la strada per introdurre il capitolo sulla missione della Chiesa nella ecclesiologia; ma dovranno trascorrere ancora parecchi decenni prima che ciò diventi realtà.

Di qualche anno più recente è l'opera di Camillo Mazzella, *De religione et Ecclesia praelectiones scholastico-dogmaticae*, la cui prima edizione risale agli anni '70 del secolo XIX⁵. È un trattato in gran parte apologetico, ma vi si includono parecchi temi dogmatici. Nella prima parte della trattazione sulla Chiesa, in cui l'autore ne esamina l'istituzione e la costituzione, vi è un articolo sul fine per cui essa è stata istituita da Cristo⁶: Cristo ha istituito la Chiesa al fine di rendere perenne la sua missione visibile in essa e per mezzo di essa, procurando in questo modo l'eterna salvezza degli uomini e quindi la gloria di Dio. I compiti della missione di Cristo si raggruppano nelle tre funzioni d'insegnamento della via della salvezza, di santificazione e liberazione dai peccati, e di governo, le quali permangono nella Chiesa. Il discorso si ferma qui: l'autore non approfondisce ulteriormente il tema della missione della Chiesa.

Se confrontiamo la telegrafica spiegazione di Klee con quella di Mazzella, a quest'ultimo è da riconoscere il significativo passo avanti compiuto nel sottolineare il fondamento cristologico della missione, con la specificazione dei tre compiti che vi sono implicati; tuttavia il silenzio sull'unità del creato e sulla santificazione del mondo costituisce una perdita rispetto alla prospettiva aperta dall'autore tedesco⁷.

Nel 1903 Leonhard Atzberger pubblica il quarto volume del *Manuale della Dogmatica cattolica*⁸, che completa l'opera iniziata da

⁵ Faccio riferimento alla sesta edizione del 1905, pubblicata da Giachetti e Figli, a Prato.

⁶ Cfr. pp. 384-391; il libro ne ha in tutto 914.

⁷ Nell'incompiuto trattato sulla Chiesa di Giovanni Battista Franzelin, pubblicato nel 1887 (faccio riferimento all'edizione del 1907: I. B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi: opus posthumum*, Typographia Polyglotta, S. Congr. de Propaganda Fide, Roma 1907²), l'autore dedica una tesi a sviluppare il tema del fine della Chiesa, che è la gloria di Gesù Cristo (cfr. pp. 330-336), ma non lo imposta come un compito e, quindi, è assente il concetto della missione della Chiesa.

⁸ L. ATZBERGER, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, IV, Herder, Freiburg im Br. 1933 (ristampa).

Matthias Joseph Scheeben. Alle pp. 279-458 si trova il trattato sulla Chiesa, il cui titolo⁹ suggerisce un'impostazione ispirata all'ecclesiologia di Scheeben ne *I Misteri del Cristianesimo*, ma di fatto i contenuti e la struttura corrispondono poi ai trattati di taglio apologetico. Ad ogni modo l'autore si occupa del fine della Chiesa, anche se vi dedica poco più di una pagina¹⁰. Atzberger concorda con Mazzella, ma vede l'eterna beatitudine in qualche modo anticipata in questo mondo nella giustizia e santità, senza escludere il benessere temporale, giacché la Chiesa opera per il conseguimento di esso. La mancanza di ulteriori sviluppi, purtroppo, rende pressoché sterili questi asserti.

Bernhard Bartmann con il suo *Manuale di Dogmatica*, pubblicato nel 1911, intende realizzare un vero trattato dogmatico distinto dall'apologetica e vi include lo studio della Chiesa¹¹. Nel primo capitolo, dopo l'introduzione, mette a tema il fine della Chiesa e lo svolge in poco più di due pagine¹², in concordanza con la brevità del trattato. Tale fine consiste nel comunicare a tutti gli uomini, fino alla fine del mondo, i beni di salvezza che Cristo ci ha acquistato. Esso è diretto primariamente alla gloria di Dio e secondariamente alla santità e alla felicità degli uomini. La missione della Chiesa è la stessa di Cristo. Egli, nella sua attività messianica, ha esercitato una triplice funzione, magisteriale, sacerdotale e pastorale, che ha trasmesso agli Apostoli. Come accadeva con Klee, Mazzella e Atzberger, Bartmann si ferma qui e non sviluppa questi elementi, quasi non giovassero a far luce sulla conoscenza della Chiesa. Se poi esamina le funzioni di magistero e di regime, è per spiegare la potestà ecclesiastica. Nel presentare alcuni corollari del fine della Chiesa, si sofferma soprat-

⁹ «Die fortdauernde Ausführung des Erlösungswerkes durch den in der Kirche als seinem mystischen Leibe dynamisch und substantiell fortlebenden Christus» («La continua attuazione dell'opera della salvezza da parte di Cristo, che continua dinamicamente e sostanzialmente a vivere nella Chiesa quale suo corpo mistico») (*ibidem*, p. 279).

¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 332-333.

¹¹ B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Br. 1911²; la parte riguardante la Chiesa si trova alle pp. 522-625; anche se figura come seconda edizione, la prima era soltanto stampata *pro manuscripto* ad uso degli studenti (cfr. p. V).

¹² Cfr. pp. 542-544.

tutto a dimostrare che essa non è nemica della cultura e del progresso; anzi, indicando ai fedeli le norme e i principi che regolano ragionevolmente e con senso morale la loro vita terrena, la Chiesa contribuisce al benessere e alla felicità in questo mondo. Così fa capolino il tema dell'ordine temporale in rapporto al fine della Chiesa, ma, come accadeva con Klee, neppure Bartmann approfondisce l'argomento.

Con il manuale di Michel d'Herbigny, in due volumi, pubblicato negli anni 1920 e 1921, si ha già una trattazione più ampia, benché non troppo estesa, del fine della Chiesa¹³. L'autore segue una metodologia insieme apologetica e dogmatica. Vede la Chiesa come società, il cui fine assegnatole da Cristo è il regno di Dio. La Chiesa è il regno di Dio incoato in terra. La sua missione coincide con quella di Cristo, il quale la istituì affinché santificasse gli uomini che si sarebbero succeduti lungo i secoli. Quindi l'autore introduce un tema importante nella considerazione della missione della Chiesa: il suo rapporto col regno di Dio. Invece non sviluppa altre implicazioni derivanti dalla identità tra la missione di Cristo e quella della Chiesa e, nel seguito della sua opera, non sfrutta ciò che dice sul fine della Chiesa.

Hermann Dieckmann, pur concependo il suo *De Ecclesia*, pubblicato in due volumi nel 1925, come un trattato di teologia fondamentale di taglio apologetico, vi inserisce alla fine una breve parte dogmatica¹⁴, divisa in tre capitoli. Nel primo esamina il rapporto della Chiesa con Cristo e, poiché la missione di Cristo è passata alla Chiesa, come primo punto espone la missione e l'opera di Cristo, che viene sintetizzata nel triplice ufficio sacerdotale, profetico e regale. Cristo poi ha trasmesso alla Chiesa la sua missione e il suo triplice ufficio. Quindi l'autore espone brevemente i tre uffici della Chiesa, che però descrive con esclusivo riferimento alla gerarchia¹⁵.

¹³ Cfr. M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, I-II, Beauchesne, Paris 1920-1921. Le pp. 55-74 del primo volume trattano del fine della Chiesa.

¹⁴ H. DIECKMANN, *Theologia Fundamentalis: De Ecclesia tractatus historico-dogmatici*, I-II, Herder, Freiburg im Br. 1925; la parte dogmatica comprende le ultime 82 pagine del secondo volume, meno di un decimo dell'intera opera, composta di 861 pagine.

¹⁵ Cfr. II, pp. 211-222.

Nel terzo capitolo, ove tratta la natura e le proprietà della Chiesa, segue lo schema delle quattro cause. Dedicava però soltanto una pagina alla causa finale¹⁶. Il fine trascendente è la felicità celeste dei figli della Chiesa per la gloria di Dio; il fine prossimo è quello che va raggiunto in terra mediante la sua attività di Madre e Maestra. In pratica il Dieckmann, nella sua esposizione del fine e della missione della Chiesa, non va oltre Mazzella. Il suo principale contributo è stato quello di mantenere aperto questo tema nella ecclesiologia dogmatica¹⁷.

Se ci fermiamo un momento e guardiamo la strada fin qui percorsa, traiamo la conclusione che sin dai primi passi verso una trattazione veramente teologica della Chiesa l'argomento del suo fine e della sua missione è presente, anche se non presso tutti gli autori, ma sempre come tema minore, a cui si assegna poco spazio e dal quale si trae poca luce per chiarire altri argomenti. Ci si dovrebbe invece aspettare proprio il contrario, vale a dire che il fine, per cui la Chiesa ha un posto così rilevante nel disegno divino di salvezza, fosse davvero illuminante per comprenderla teologicamente.

Si cominciava a costruire l'ecclesiologia dogmatica in una prospettiva piuttosto statica, di difesa di fronte agli attacchi esterni, ancora con una forte influenza del metodo apologetico. Se la Chiesa continuava la missione di Cristo, partecipando ai suoi tre uffici d'insegnamento, santificazione e regalità, si metteva a fuoco soltanto l'attività della gerarchia riguardo a queste tre funzioni. La partecipa-

¹⁶ Cfr. II, pp. 256-257.

¹⁷ Una impostazione simile a quella del Mazzella si trova in L. LERCHER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, I: *De vera religione, De Ecclesia Christi, De traditione et Scriptura*, F. Rauch, Innsbruck 1927. Il *De Ecclesia* comprende le pp. 263-538 ed è svolto con la metodologia apologetica; tuttavia, entro il tema della costituzione della Chiesa, l'autore va oltre gli elementi di società visibile e dedica 20 pagine (386-405) ad esporre con metodologia dogmatica il fine della Chiesa, il suo essere corpo e sposa di Cristo ed il suo rapporto con le Persone divine e con la Madre di Dio. Rispetto al fine, formula la tesi che esso è la salvezza soprannaturale degli uomini, la quale procura la gloria di Dio e di Cristo (cfr. pp. 386-393). Le funzioni della Chiesa sono ad esso ordinate e consistono nel proporre autenticamente ed infallibilmente la dottrina della fede, nel santificare gli uomini mediante i sacramenti e nel governare i fedeli affinché siano promossi i loro costumi santi e meritori. Tutte queste funzioni appaiono, pertanto, come opera della gerarchia.

zione attiva di tutti i fedeli alla missione della Chiesa rimaneva fuori dell'orizzonte teologico. Se si riconosceva che l'unità del creato in Cristo e la santificazione di questo mondo rientravano nel fine della Chiesa, ci si fermava qui, senza mettere a tema il rapporto fra Chiesa e mondo, senza indagare cosa potessero significare per la Chiesa tale unità e tale santificazione. Parimenti, se il regno di Dio è il fine della Chiesa, non se ne traeva la conseguenza che lo studio del rapporto fra la Chiesa e il regno di Dio dovrebbe essere determinante per la giusta comprensione dell'attività della Chiesa.

Ad ogni modo era chiaro che l'ecclesiologia non poteva più esimersi dallo studio approfondito della missione della Chiesa; occorreva ormai non fermarsi alla soglia, ma entrare ed esplorare questo spazio ecclesiologico. Sarà merito di Michael Schmaus l'aver iniziato siffatta esplorazione nell'ambito di una trattazione globale dell'ecclesiologia.

2. *Lo studio della missione ad gentes come compito della Chiesa*

Nel periodo di tempo finora esaminato il sintagma "missione della Chiesa" è poco presente nell'ecclesiologia. Lo si usa per dire che la missione della Chiesa continua quella di Cristo, ma generalmente gli autori parlano del fine della Chiesa. Vi è però un altro ambito di attività ecclesiale in cui la terminologia della missione è di uso frequente: quello della prima evangelizzazione nelle regioni non cristiane¹⁸. È un uso che cominciò verso la fine del XVI secolo¹⁹ e, quando nel 1622 fu istituita da Gregorio XV la Congregazione *De propaganda fide*, i termini missione e missionario avevano ormai acquistato un significato preciso in riferimento alla prima evangeliz-

¹⁸ Circa questa terminologia missionaria, cfr. A. SEUMOIS, *Teologia missionaria* («Corso di teologia sistematica», 12), EDB, Bologna 1993, pp. 11-24.

¹⁹ In ambito teologico la terminologia della missione era frequente riguardo alla Trinità; ma è intorno alla metà del Cinquecento che il termine missione comincia a designare una destinazione per svolgere un ministero ecclesiastico. Soprattutto tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento divenne frequente chiamare missione la predicazione straordinaria presso i cattolici negletti.

zazione nelle regioni non cristiane. Tuttavia neppure in questo ambito si era soliti parlare della missione della Chiesa.

La missiologia come branca della teologia — intesa in senso ampio —, in ambito cattolico comincia con Josef Schmidlin, titolare a Münster della prima cattedra su questa materia²⁰, il quale nel 1917 pubblica una Introduzione alla missiologia (*Einführung in die Missionswissenschaft*), e nel 1919 un Compendio della dottrina cattolica sulla missione (*Katholische Missionslehre im Grundriss*). Egli intende la missione come attività volta alla conversione dei non cristiani mediante la predicazione del vangelo ed il battesimo. La giustificazione di queste attività è il mandato missionario di Cristo: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28, 19-10). La missione, pertanto, è un diritto e un dovere della Chiesa, anche perché è in gioco la salvezza delle anime. Tuttavia l'obiettivo non è limitato alla conversione dei singoli, ma include anche la cristianizzazione dei popoli.

Schmidlin non mette a tema l'argomento più generale della missione della Chiesa, per vedere come vi si inserisce l'attività missionaria. Tuttavia asserisce con fermezza che questa attività è una delle più indispensabili e fondamentali funzioni della Chiesa, non essendo né straordinaria, né accidentale, né subordinata rispetto ad altre sue attività. Essa, tuttavia, non investe tutti i fedeli, ma soltanto coloro che hanno ricevuto uno specifico mandato della gerarchia, e la principale responsabilità su di essa spetta al papato. Non è difficile capire che alla base di questa visione settoriale dell'evangelizzazione per l'accoglienza della fede si trova la mancata considerazione globale della missione della Chiesa.

Pierre Charles, professore di teologia dogmatica a Lovanio dal 1914, a partire dagli anni '20 del Novecento attraverso articoli e opuscoli sviluppa molti temi di missiologia, che egli stesso rivede e

²⁰ Sulle diverse proposte teologiche circa l'attività missionaria, prima del Concilio Vaticano II, cfr. A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Teología sistemática de la misión: Progresiva evolución del concepto de misión*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, pp. 25-305.

ripropone in forma organica nell'opera *Les Dossiers de l'Action Missionnaire : Manuel de Missiologie*, pubblicata nel 1938-1939. Nella prima parte dottrinale si interroga sul perché delle missioni²¹. Per rispondere, interpreta il mandato missionario di Mt 28, 19 nel senso ristretto di comando di predicare il vangelo e di amministrare il battesimo, che considera funzioni riservate ai sacri ministri. Per questo non ritiene siffatto comando la vera risposta, poiché l'attività missionaria coinvolge altri fedeli (le religiose e i fratelli); piuttosto ci sarebbe da interrogarsi sul perché Gesù l'abbia dato. Neppure la salvezza delle anime gli sembra una vera risposta, perché non è specifica dell'azione missionaria, di per sé transitoria dove essa si svolge, ma è comune ad ogni luogo in cui si trova la Chiesa ed esige una attività senza termine temporale. Secondo Charles il fine specifico dell'attività missionaria è la *plantatio Ecclesiae*, ovvero stabilire la Chiesa visibile in una determinata regione in modo stabile, permanente e completo, sicché la dottrina cristiana e i sacramenti siano alla portata di tutti. Quando è raggiunto questo obiettivo, finisce l'attività missionaria.

Charles, alla pari di Schmidlin pur divergendo da lui, non mette a tema la missione della Chiesa in termini generali e vede l'azione missionaria come attività settoriale. Tuttavia pone sul tappeto, pur non affrontandola direttamente, la questione se l'estensione visibile e il radicamento della Chiesa nelle diverse regioni e culture siano essenziali alla sua missione.

Tra i tentativi di approfondire teologicamente le basi dell'attività missionaria, c'è da menzionare quello di Henri de Lubac, il quale per certi versi estende la prospettiva e colloca l'attività missionaria nell'ambito della missione della Chiesa, benché non si soffermi a sviluppare questo importante tema teologico. Nel 1933 egli presentò un rapporto al Congresso dell'Unione Missionaria del Clero, a Strasburgo, che poi raccolse in parte nel capitolo settimo della sua opera *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, pubblicata a

²¹ Rimando alla traduzione spagnola, che ho potuto consultare: P. CHARLES, *Los «dossiers» de la acción misionera: Manual de Misionología*, I, El Siglo de las Misiones, Bilbao 1954, pp. 17-32.

Parigi nel 1938²². L'interrogativo di partenza riguarda la necessità della Chiesa per la salvezza. La risposta di de Lubac guarda soprattutto l'umanità nel suo insieme, che non può raggiungere il suo culmine supremo se non nella Chiesa. Perciò bisogna che la Chiesa cresca e che la sua statura esteriore uguagli quella dell'umanità. Crescere fino a coprire tutta la Terra e abbracciare tutti gli uomini è per la Chiesa una necessità intrinseca, e l'attività missionaria è il mezzo indispensabile per raggiungere questo obiettivo.

Nel 1941 lo stesso de Lubac tenne due lezioni alla cattedra di Missiologia della Facoltà Cattolica di Lione. Nella prima sviluppava i principi di base delle missioni, nella seconda rispondeva alle obiezioni derivanti dal razzismo nazista. La prima apparve separatamente già quell'anno e tutte e due insieme nel 1946 in un libro²³. Dopo essersi richiamato al comando di Gesù raccolto alla fine del Vangelo di Matteo, de Lubac formula il principio di base che situa l'attività missionaria al centro della missione della Chiesa. «La Chiesa è per essenza missionaria poiché ciò che noi chiamiamo le sue *missioni* non sono altro che il primo mezzo mediante il quale porta a compimento la sua *missione*. La Chiesa quindi non è missionaria solamente in alcuni dei suoi membri investiti di una speciale funzione. Essa lo è in tutti i suoi membri, partecipi di una comune crescita»²⁴. Poi sposa la tesi della *plantatio Ecclesiae* come fine dell'attività missionaria, sottolineando però che essa non si oppone alla finalità della «conversione» e della «salvezza delle anime»²⁵. Ad ogni modo l'autore non sviluppa il contenuto della missione della Chiesa, che avrebbe potuto gettare luce sulla questione.

²² Per la traduzione italiana rimando a HENRI DE LUBAC, *Opera omnia*, 7, Jaca Book, Milano 1978; il capitolo 7° si trova alle pp. 157-179.

²³ H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des Missions*, Editions du Seuil, Paris 1946; traduzione italiana: *Per una teologia delle missioni*, Jaca Book, Milano 1975.

²⁴ *Per una teologia delle missioni*, o.c., p. 18.

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 41.

II. I primi studi approfonditi sulla missione della Chiesa

1. *La prima edizione della Dogmatica cattolica* di Michael Schmaus

Nel 1940 Michael Schmaus pubblica il volume III/1 della sua *Dogmatica cattolica*²⁶, nel quale dedica le prime 183 pagine al trattato sulla Chiesa. Il volume è diviso in tre capitoli: 1) la gloria divina della Chiesa; 2) l'umano nella Chiesa; 3) la missione della Chiesa. Il terzo capitolo, anche se più breve degli altri (soltanto 33 pagine), costituiva una gran novità ecclesiologica, poiché vi si tentava una trattazione approfondita di un argomento fino a quel momento assai trascurato.

Lo Schmaus inizia il terzo capitolo affermando la continuità della missione della Chiesa rispetto a quella di Cristo: la Chiesa è lo strumento di cui Cristo si serve, fino alla fine dei tempi, per realizzare la sua missione nel mondo. Poiché questa consiste nella glorificazione di Dio e nella salvezza e santificazione degli uomini, l'Autore sviluppa il tema considerando, nella prima sezione, la Chiesa come comunità di culto e, nella seconda, come comunità e istituzione di salvezza. Le altre due sezioni trattano la necessità della Chiesa e la Chiesa e il regno di Dio.

L'essere comunità di culto è di primaria importanza per la Chiesa. Da ciò deriva che sia anche comunità di salvezza. Di conseguenza adorare Dio è il compito più importante e indispensabile della Chiesa, che avviene soprattutto nel sacrificio della messa. Lo Schmaus dedica una pagina a esporre quest'ultimo punto, aprendo in questo modo una prospettiva davvero illuminante sulla missione della Chiesa, anche se in modo non del tutto equilibrato, perché l'accento è messo unilateralmente sulla dimensione ascendente dell'Eucaristia, lasciando un po' in ombra la dimensione discendente.

La seconda sezione si apre con l'affermazione perentoria che la Chiesa non ha un altro compito se non la glorificazione di Dio e la

²⁶ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III/1: *Die Kirche und das göttliche Leben*, Max Hueber, München 1940.

santificazione degli uomini. Dio non l'ha inviata a dare forma agli ambiti terreni, a coltivare la cultura, a promuovere la politica, la scienza e l'arte. Cristo non le ha dato nessun potere e nessun obbligo di costruire il retto ordine della vita terrena. Questo significa disinteresse per le cose del mondo? No, perché la Chiesa deve rivolgersi agli uomini, che vivono nel mondo, e inoltre i fedeli cercano di plasmare la loro vita e gli ambiti che essa comprende secondo la legge di Cristo. Di conseguenza, la Chiesa non può tralasciare i tentativi di dar forma all'ordine terreno; ma lo fa principalmente attraverso i fedeli laici, i quali, modellando la loro vita a partire dall'appartenenza e configurazione a Cristo, collocano sotto la sovranità del Signore il ritaglio del mondo nel quale vivono. La Chiesa si interessa alle cose di questo mondo nella misura in cui si trovano in rapporto con la salvezza, per cui essa non vi si intromette se non per verificare che non ci sia opposizione o impedimento alla legge di Cristo. In questa impostazione lo Schmaus talvolta sembra identificare il compimento della missione della Chiesa con l'attività della gerarchia, mentre in altri momenti amplia la propria prospettiva e considera l'azione dei laici di vera valenza ecclesiale.

La Chiesa svolge la sua missione per mezzo dell'annuncio della parola di Dio e dell'amministrazione dei sacramenti, che sono due attività strettamente collegate. A questo punto lo Schmaus inserisce il tema del triplice ufficio della Chiesa — sacerdotale, dottrinale e pastorale — in continuità con quello di Cristo, donde la triplice potestà di ordine, di giurisdizione e di magistero. Il seguito della sezione (sette pagine su dodici) è dedicato all'infallibilità della Chiesa.

La necessità della Chiesa, oggetto della terza sezione, viene vista nella prospettiva della salvezza dei singoli. Gli uomini hanno bisogno della Chiesa, ma l'Autore non trae da ciò delle conseguenze in merito alla missione della Chiesa sia riguardo coloro che non sono in piena comunione sia riguardo ai non battezzati, e meno ancora riguardo alle religioni non cristiane. Si dovrebbe dedurre che l'autore ritiene sufficiente aver detto che la Chiesa svolge la sua missione mediante l'annuncio della parola e l'amministrazione dei sacramenti.

Nella quarta sezione dapprima viene presentato il regno di Dio come già presente ed iniziato in Cristo, ma al contempo come realtà futura. La sovranità di Dio consiste nel fatto che egli concede all'uomo di prendere parte alla sua gloria, e questo avviene in e per mezzo di Cristo, il quale afferma la sua signoria dal giorno della Pentecoste fino alla sua seconda venuta, quando il suo regno entrerà in quello del Padre. La Chiesa è adesso lo strumento per l'affermazione della signoria di Cristo ed è lo spazio in cui essa è presente. La Chiesa realizza questo compito per mezzo dell'annuncio della parola e per mezzo dei sacramenti. Tuttavia queste forme visibili finiranno con la seconda venuta di Cristo. La Chiesa non scomparirà, ma diventerà pienamente se stessa in quanto comunione degli uomini chiamati da Cristo nello Spirito Santo e ricondotti al Padre.

Un'assenza importante si nota nella trattazione della missione della Chiesa fatta dallo Schmaus, poiché viene lasciata in ombra la missione *ad gentes*. In questo modo la prospettiva diventa limitata, perché il tema risulta svolto nell'ottica della conservazione della comunità esistente, trascurando l'evangelizzazione dei non cristiani come parte irrinunciabile della missione della Chiesa.

2. *La messa a tema della missione nello studio dell'apostolato dei laici*

Lo studio della missione della Chiesa fatto dallo Schmaus non trovò subito risonanza fra gli ecclesiologi, che continuarono ad ignorare questo capitolo ecclesiologico nei loro trattati²⁷. Ciononostante lo studio non si fermò, perché un emergente argomento teologico-pastorale lo mantenne vivo: l'apostolato dei laici.

²⁷ Non occorre soffermarsi sulle trattazioni sommarie del fine della Chiesa in alcuni manuali di stampo maggiormente apologetico, anche se con un certo sviluppo dogmatico. Come esempio, sia sufficiente citare J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, in M. NICOLAU - J. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, I: *Theologia fundamentalis*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958⁴ (prima edizione del 1954), pp. 501-993, il quale dedica sei pagine della parte dogmatica (pp. 822-827) a esporre la tesi: «Finis Ecclesiae est supernaturalis hominum sanctificatio vel salus». Oltre a questo la missione della Chiesa non riceve particolare attenzione.

Nel 1953 viene pubblicata la consistente monografia di Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*. All'inizio del capitolo ottavo sui laici e la funzione apostolica della Chiesa, l'autore sente giustamente il bisogno di esordire con lo studio, pur breve (10 pagine), della missione della Chiesa²⁸. Essa prolunga la missione di Gesù, che si riassume nella salvezza e che riguarda principalmente gli uomini, pur estendendosi anche a tutto il cosmo, destinato ad «entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8, 21). L'oggetto della missione della Chiesa è la comunicazione della salvezza acquisita da Cristo.

Prima della venuta gloriosa di Cristo la salvezza, di cui la Chiesa compie il ministero, riguarda dapprima e direttamente le persone, anzi le anime: una salvezza spirituale i cui effetti fisici e cosmici sono come tenuti in riserva. Però vi è già una certa restaurazione delle realtà temporali della vita umana, soprattutto di quelle che toccano più da vicino le persone e che possono essere comprese sotto il nome di civiltà.

Per continuare la sua missione, Cristo ha istituito come due agenti, due suoi vicari, che applicano la sua azione secondo due modalità: all'interno degli animi, lo Spirito Santo, e di fuori, il ministero apostolico. Ogni operazione di grazia, tanto i sacramenti come la parola, è un'operazione spirituale che richiama una missione intima dello Spirito Santo. La missione apostolica è una missione gerarchica, che implica dei poteri sacri secondo le tre funzioni, sacerdotale profetica e regale. Ma lo Spirito Santo è anche inviato a tutti i fedeli, i quali ricevono da lui dei doni spirituali e quindi, a loro modo, la missione di edificare il corpo di Cristo e di portarvi dei nuovi membri. A differenza della missione apostolica, derivante da un incarico *ex officio*, questa di tutti i fedeli è *ex spiritu*, derivante dalle energie spirituali interiori.

La missione della Chiesa è unica, ma esiste come in due gradi, secondo due titoli. La missione apostolica comprende la totalità dell'oggetto assegnato all'apostolato e comporta anche la totalità dei

²⁸ Cfr. Y.-M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1954², pp. 488-498.

mezzi, dei poteri e dei carismi attinenti a tale missione, la quale è sufficiente a costituire essenzialmente la missione della Chiesa. Ma perché questa sia compiuta integralmente occorre la collaborazione dei fedeli, i quali svolgono una missione di associazione, di complemento della missione apostolica.

Così come nei testi di Schmaus la missione della Chiesa nei confronti del mondo era soltanto abbozzata e la posizione attiva dei laici nella missione rimaneva assai indefinita, negli scritti di Congar questa risulta più definita, anche se periferica, mentre la prima permane ancora imprecisata. Un certo chiarimento si ricava dal capitolo terzo, dove espone il rapporto della Chiesa e del mondo con il regno²⁹. Nel tempo intermedio fra l'Ascensione e la seconda venuta gloriosa di Cristo, c'è un universo nel quale egli è re, ma non regna, e c'è la Chiesa, nella quale egli è re e regna. La Chiesa e il mondo hanno la stessa finalità ultima, ma non quella immediata, che li caratterizza. Servono allo stesso fine con mezzi e in piani differenti, e ognuno mantiene la sua natura ed il suo statuto. La Chiesa coopera direttamente alla costituzione del regno, perché ha già in sé le cause proprie e decisive del rinnovamento, di cui il regno è la consumazione. Non si può dire lo stesso del mondo; tuttavia, nella misura in cui cerca l'integrità e la comunione che superino le opposizioni, tende, senza saperlo, a realizzare il regno, almeno nel suo aspetto cosmico e quasi profano. Questo sforzo però è ambivalente e ambiguo, perché al contempo genera peccato, ignora la croce e facilmente si devia verso una religione senza Dio. E che missione ha la Chiesa riguardo a questo mondo? Non c'è risposta, perché nel capitolo terzo la prospettiva di missione è praticamente assente.

Nel 1957, nel secondo Congresso mondiale per l'apostolato dei laici, sul tema «I laici nella Chiesa», Giovanni Battista Montini, allora Arcivescovo di Milano, tenne una relazione su «La missione della Chiesa»³⁰. Lo stile è marcatamente parenetico, ma il discorso si

²⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 85-146.

³⁰ G. B. MONTINI, *La mission de l'Église*, in *Les laïcs dans l'Église*, Deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs (Rome, 5-13 octobre 1957), I, Roma 1958, pp. 67-89.

svolge con una logica asciutta e quasi accademica. La si può giustamente ritenere un tentativo di esposizione sistematica dell'argomento. Punto di avvio ormai bene assodato è la continuità tra la missione di Cristo e la missione della Chiesa. È una continuità che determina la natura stessa della Chiesa: la sua missione nasce, si realizza e progredisce in forza del mistero che la genera, la vivifica e la prepara alla sua realizzazione escatologica.

Il fondamento della missione della Chiesa è caratterizzato dall'identità con la missione di Cristo e dall'investitura che riceve l'apostolo per continuare, garantire e compiere la missione di Cristo, caratteristiche che si possono tradurre con due parole: ortodossia e mandato. L'ortodossia garantisce l'unione con Cristo, la sua presenza e autorità. Il mandato significa che la Chiesa riceve una giurisdizione e un potere iniziali, che durano in seguito e sono trasmessi per mezzo del sacramento dell'ordine e della giurisdizione ecclesiastica. Nessuno si può improvvisare apostolo, deve ricevere un mandato per compiere una missione così eccelsa. Ogni battezzato può e deve associarsi all'azione apostolica della Chiesa, ma non si tratta di un'attività libera, bensì di una milizia ordinata, di una collaborazione.

Il fine della missione della Chiesa è religioso, non è direttamente né politico, né sociale, né economico. Il fine è il regno di Dio, ovvero i rapporti che Cristo ha stabilito tra il Padre celeste e l'umanità. Pertanto la missione della Chiesa consiste nel prolungare nel mondo la vita di Cristo e partecipare i misteri dell'incarnazione e della redenzione all'umanità, vale a dire, stabilire una comunione di vita con Cristo e, come conseguenza, una comunione fraterna tra gli uomini. La missione della Chiesa è pertanto generare se stessa, come albero vivente.

Queste asserzioni vengono offerte come equivalenti, ma a rigor di termini c'è da dubitare che veramente si equivalgano. Tuttavia su di esse insiste l'autore: la Chiesa è il fine della Chiesa, perché racchiude una forma di vita unica, superiore, integrale, di cui possono nutrirsi le forme temporali e umane di vita. La missione della Chiesa consiste nel diffondersi.

Rispetto al mondo la missione della Chiesa consiste nel mettere in rapporto il sacro col profano, in modo che il primo non sia contaminato, ma comunicato, e il secondo non sia alterato, ma santificato. L'autore vi vede la continuità del mistero dell'incarnazione, ma non offre ulteriori sviluppi.

3. *L'edizione del 1958 della Dogmatica cattolica di Michael Schmaus*

Schmaus non rimase soddisfatto del suo trattato del 1940 e nel 1958 pubblicò una nuova edizione (3^a a 5^a) completamente rielaborata (839 pagine di testo, a parte la bibliografia), che si può giustamente considerare un altro trattato³¹. Come il precedente è diviso in tre parti, ma le prime due non coincidono con quelle della prima edizione. Nella prima parte l'autore esamina l'origine della Chiesa, nella seconda, i suoi aspetti umani e divini. La terza parte continua ad essere dedicata alla missione della Chiesa. Dalle 33 pagine della prima edizione si passa a 201 e la struttura ne risulta profondamente modificata. Adesso la divisione è in due capitoli: 1) la Chiesa e la gloria di Dio; 2) la mediazione salvifica della Chiesa.

Il primo capitolo si sviluppa in due paragrafi: 1) l'onore di Dio come compito della Chiesa; 2) la Chiesa e il regno di Dio. Questo secondo argomento, che nella prima edizione si trovava alla fine, viene anticipato affinché risulti chiaro che il compito di glorificare Dio coincide con quello di promuovere il suo regno, di cui la Chiesa è la manifestazione, benché velata, tra la Pentecoste e la parusia³².

La continuità della missione della Chiesa rispetto a quella di Cristo seguita ad essere il punto di avvio della trattazione. Continuità non significa sostituzione: Cristo, come capo della Chiesa, la conserva nello Spirito Santo, le infonde sempre nuova vita, la dirige e governa invisibilmente.

³¹ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III/1: *Die Lehre von der Kirche*, dritte bis fünfte, völlig umgearbeitete Auflage, Max Hueber, München 1958. Edizione italiana: *Dogmatica cattolica*, III/1: *La Chiesa*, Marietti, Torino 1963.

³² Cfr. *Katholische Dogmatik*, III/1, o. c., p. 680.

La glorificazione di Dio include la comunicazione della salvezza agli uomini; sono due aspetti inseparabili della stessa missione. La glorificazione di Dio avviene in due modi: oggettivo e soggettivo. La lode oggettiva di Dio si ha già con l'esistenza e la vita della comunità dei redenti, che manifestano l'amore, la sapienza, la misericordia e la grandezza di Dio³³. Tuttavia tale manifestazione avviene in modo velato, in quanto la Chiesa non esiste nella forma della gloria, ma della croce. E addirittura nei peccati dei suoi figli sembra che la Chiesa non dia l'onore a Dio, ma al mondo.

La glorificazione soggettiva di Dio si ha con la preghiera di lode e di ringraziamento della Chiesa. Nel grado più alto questo avviene nel Sacrificio della messa. Su quest'ultimo punto lo Schmaus non offre ulteriori sviluppi rispetto a ciò che aveva scritto nella prima edizione.

La glorificazione di Dio, di cui si è appena parlato, è compito immediato della Chiesa. Di seguito lo Schmaus sviluppa la tematica che egli chiama «realizzazione mediata del compito di onorare Dio» e che riguarda il mondo. L'autore premette al discorso sulla Chiesa quello su Cristo in rapporto al mondo³⁴. Egli ha rifiutato di intervenire direttamente nel dare forma alla realtà terrena, alla vita politica e culturale. Quello che aveva a cuore era il rapporto dell'uomo con Dio. Il suo influsso sugli ordinamenti terreni è stato grande, in quanto ha trasformato radicalmente l'uomo.

Per quanto riguarda la missione della Chiesa, gli ordinamenti terreni non vi rientrano direttamente³⁵. Su questo punto la sostanza del discorso coincide con quanto l'autore esponeva nella prima edizione, anche se l'esposizione risulta parecchio ampliata con estese citazioni di documenti magisteriali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII e mostra una particolare attenzione alla configurazione degli ordinamenti terreni che riguarda la Chiesa, pur non essendone un compito diretto. Quando lo Stato si attribuisce l'onnipotenza e non tollera nessun'altra comunità visibile, allora la Chiesa deve opporre resi-

³³ Cfr. *ibidem*, pp. 642-644.

³⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 653-656.

³⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 656-680.

stenza e proclamare lo scopo e i limiti del potere statale. Un altro modo di interessarsi agli ordinamenti terreni è quello di avvicinarsi agli uomini annunciando la parola di Dio e scuotendoli dalla loro sicurezza e soddisfazione di se stessi.

Sono parecchi gli ordinamenti terreni in cui l'unione con Cristo può vivere senza ostacoli, e la Chiesa non è legata a nessuno di essi. Ma si deve dire che quegli ordinamenti che non permettono all'uomo di vivere secondo la sua coscienza si contrappongono alla rivelazione di Dio.

Uno sviluppo significativo rispetto alla prima edizione dell'opera di Schmaus riguarda l'influsso della Chiesa sulla forma del mondo per mezzo dei cristiani, perché viene considerato nella prospettiva del rapporto della creazione materiale all'uomo secondo il disegno dell'economia divina. La materia è subordinata all'uomo, ma il cristiano deve trattare le cose secondo il senso insito in esse e in modo che il suo sguardo e la sua intenzione si rivolgano sempre in primo luogo a Dio e per mezzo di lui all'uomo, non alle cose per se stesse.

I cristiani, quando danno forma al mondo, in cui vivono, in base alla loro appartenenza a Cristo, lo pongono sotto il suo dominio, cosicché esso cessa di essere una realtà veramente profana. Tuttavia questa santificazione del mondo non significa che tali realtà terrene siano sottoposte alla Chiesa. Essa, legando i cristiani a Cristo, li equipaggia per dare al mondo una forma degna dell'uomo. Si può dire che in questo modo la Chiesa esercita una *potestas directiva*. Invece quando dichiara che un determinato comportamento o una istituzione contraddice la legge di Dio, oppure rende difficile la vita di fede, esercita una *potestas directa ratione peccati*.

La trattazione dello Schmaus lascia ormai ben chiaro, come acquisizione positiva, che lo studio della missione della Chiesa include lo studio del suo rapporto con il mondo. Meno positiva, invece, rispetto alla prima edizione, è l'accentuazione della identificazione della Chiesa con la gerarchia, quasi ne costituisse il nucleo centrale, attorno al quale si muoverebbe l'attività dei fedeli laici e, in un anello più esterno, l'attività degli altri uomini.

Il paragrafo sulla Chiesa e il regno di Dio³⁶ coincide nelle idee fondamentali con la prima edizione, anche se adesso, come detto sopra, l'argomento viene anticipato. Tuttavia in questa edizione l'autore è più esplicito nel dire che il regno di Dio nella sua gloria svelata a tutto il mondo non sarà il vertice di una cristianizzazione lenta e progressiva del mondo, ma verrà all'improvviso, al ritorno di Cristo, e allora il mondo sarà trasformato.

Il secondo capitolo sulla mediazione salvifica della Chiesa comprende cinque paragrafi, di cui il primo (La Chiesa quale comunità e istituzione di salvezza) e l'ultimo (La necessità della Chiesa per la salvezza) erano già presenti nella prima edizione. L'autore ne ha inseriti altri tre, che riguardano i soggetti della missione (I portatori dell'attività salvifica della Chiesa. Potere di ordine e potere pastorale - Il laico nella Chiesa), la realizzazione della missione (Le singole funzioni salvifiche della Chiesa) e l'infallibilità pontificia, che assicura una di queste funzioni, l'annuncio della parola.

Il primo paragrafo³⁷ non cambia titolo, ma differisce nel contenuto, perché l'autore ha trasferito il suo contenuto precedente ad altri paragrafi. La trattazione si incentra adesso sulla collaborazione della Chiesa alla salvezza: la Chiesa, che è la comunità dei salvati da Cristo, non rimane passiva, ma collabora con lui nel far giungere ai singoli uomini di tutti i tempi l'opera di salvezza da lui realizzata, tramite la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti. L'esame di queste due attività è riportato nel paragrafo terzo dello stesso capitolo; qui invece l'autore si sofferma a mostrare come tale collaborazione rientri armonicamente nel disegno generale di Dio Creatore, il quale desidera che la creatura libera collabori con lui nello sviluppo del mondo.

Il secondo paragrafo³⁸ pone l'attenzione su coloro che svolgono l'attività salvifica della Chiesa: non tutti i fedeli indistintamente, ma ci sono delle attività per le quali Cristo ha scelto determinati soggetti con i relativi poteri. L'autore quindi prende in esame

³⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 680-688.

³⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 688-704.

³⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 704-740.

prima l'ufficio (*das Amt*) ecclesiastico in generale, quello che comporta il potere affidato da Cristo agli apostoli, e poi ne esamina la divisione in potere di ordine e di giurisdizione cercando di determinare se il potere di magistero rientri in essi o vi si aggiunga come una terza categoria. Infine considera i laici, i quali, pur non essendo titolari dell'ufficio ecclesiastico, sono indispensabili per lo svolgimento di tutti i compiti della Chiesa. Il sacerdozio battesimale o spirituale, distinto da quello ufficiale (*Amtspriestertum*) viene esaminato come fondamento della posizione attiva dei laici. Al laico spetta partecipare al culto della Chiesa, rendere testimonianza con la parola e con la vita a Cristo e a Dio, e dare forma alle realtà terrene in forza della sua fede e della sua appartenenza alla Chiesa. Quest'ultimo punto era stato già sviluppato nel capitolo precedente, nel considerare la missione della Chiesa rispetto al mondo; qui è esposto in modo sintetico.

Nel terzo paragrafo³⁹ si mettono a fuoco le attività salvifiche della Chiesa, riassunte nella parola e nei sacramenti. Siccome la teologia dogmatica dedica un trattato specifico ai sacramenti, l'autore ne offre una breve sintesi dottrinale e, invece, si sofferma sulla comunicazione della salvezza nella parola. Egli presenta innanzitutto alcune considerazioni sul rapporto tra parola e sacramento: la parola è costruttiva del sacramento, perché ne fa parte e la celebrazione dell'Eucaristia comprende anche l'annuncio della parola. Quando questo annuncio avviene senza rapporto con la realizzazione dei segni sacramentali, rappresenta anche un momento dell'attività salvifica della Chiesa.

A questo punto l'autore espone l'attività di insegnamento della Chiesa, che comunica la rivelazione, includendovi diversi temi che solitamente erano esposti nei trattati *De revelatione*. In effetti tratta il compito della Chiesa di custodire, difendere ed interpretare la verità rivelata, compiuta in Cristo, che si estende alla Sacra Scrittura e alla tradizione orale. Proprio su quest'ultima la trattazione l'autore si sofferma per esaminarla in se stessa e nel suo rapporto con la Scrittura; infine considera lo sviluppo della rivelazione de parte della

³⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 740-798.

Chiesa. In seguito egli spiega la valenza salvifica dell'annuncio della parola con uno schizzo di teologia della predicazione.

Il quarto paragrafo⁴⁰, nuovo come tale, offre in modo più sviluppato una tematica già presente nella prima edizione: l'infallibilità della Chiesa e, specialmente, del papa.

Il quinto paragrafo⁴¹, che tratta la necessità della Chiesa per la salvezza, presenta le stesse tematiche della prima edizione, ma più sviluppate, usando la stessa prospettiva della salvezza dei singoli. Il tema della *missio ad gentes* come tale continua ad essere assente, come anche il rapporto con le religioni non cristiane.

Si può ben concludere che con questa edizione lo Schmaus ha dato lo spessore dovuto allo studio dogmatico della missione della Chiesa e ne ha individuato gran parte dei temi fondamentali. La completezza non è garantita ancora perché non vi trova adeguato spazio lo studio di alcuni temi che sicuramente rientrano nella prospettiva della missione: oltre i due segnalati sopra, il protagonismo dello Spirito Santo, la *missio ad gentes*, la Chiesa e il popolo d'Israele, la dimensione escatologica della missione, la vita consacrata quando si considerano i soggetti della missione.

La proposta dello Schmaus riguardo allo studio della missione, essendo tendenzialmente completa, comprende pure un disegno strutturale di questa parte dell'ecclesiologia. È il primo tentativo serio in questo senso, anche se non ancora riuscito. Il criterio di divisione in due capitoli rimane inespresso, benché lo si possa intuire, e ne deriva una mancanza di chiarezza sul motivo per cui alcuni temi sono trattati in un capitolo e non in un altro. Non appare neanche risolta l'armonizzazione tra lo studio dell'ufficio ecclesiastico, dei suoi titolari e dell'attività magisteriale della Chiesa, e lo studio fatto nella seconda parte del libro di ciò che l'autore chiama «la forma giuridica della Chiesa», dove esamina, in generale, il potere ecclesiastico e, in particolare, il primato papale e l'episcopato. Di fatto vi sono numerose ripetizioni.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 798-820.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, pp. 820-839.

4. In prossimità del Concilio Vaticano II

Alla fine del 1960 Marie-Joseph Le Guillou pubblica l'opera *Mission et unité*⁴² sul movimento ecumenico e la missione. Egli dedica poche pagine alla missione della Chiesa⁴³ e lo fa in modo non sistematico, anche se merita attenzione per alcune prospettive che apre. Cristo ha affidato alla Chiesa la missione di preparare il regno facendo crescere nella storia il Corpo di Cristo nel genere umano e in questo modo formare il popolo profetico, sacerdotale e regale, partecipe alla Gloria di Cristo, attraverso l'annuncio evangelico, i sacramenti e la condotta dei fedeli. La più essenziale tra queste mediazioni è quella eucaristica. Infatti le diverse generazioni umane passano dal mondo alla comunità eucaristica attraverso il Vangelo e il battesimo e la Chiesa cresce di Eucaristia in Eucaristia, che esprime il fine della missione poiché la comunità eucaristica è segno della Chiesa celeste. La Chiesa ha una missione, ma si può ben dire che essa stessa è missione. La centralità dell'Eucaristia nella missione costituisce forse la migliore intuizione di Le Guillou.

Nell'anno di apertura del Concilio Vaticano II apparve l'opera collettiva *Mysterium Kirche*, curata da Ferdinand Holböck e Thomas Sartory⁴⁴. Secondo le intenzioni degli editori essa doveva rivelarsi un sostanziale contributo allo sviluppo dell'ecclesiologia, esponendone i diversi aspetti⁴⁵. Si presentava, pertanto, come una proposta di trattato di ecclesiologia, almeno sotto il profilo contenutistico, specialmente il lungo capitolo di Holböck⁴⁶ sul mistero della Chiesa vista nell'ottica della teologia dogmatica, dopo quelli di teologia biblica rispettivamente sull'Antico e sul Nuovo Testamento. La trattazione dogmatica viene svolta seguendo, punto per punto, la definizione del mistero della Chiesa: comunità cristomorfa e uni-

⁴² M.-J. LE GUILLOU, *Mission et unité : Les exigences de la communion*, 2 vol., Cerf, Paris 1960.

⁴³ Cfr. pp. 134-141 del secondo volume.

⁴⁴ F. HOLBÖCK - T. SARTORY (ed.), *Mysterium Kirche: in der Sicht der theologischen Disziplinen*, I-II, Otto Müller Verlag, Salzburg 1962.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. xv.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 201-346.

versale, ordinata gerarchicamente, la quale per mezzo di Cristo, con lui e in lui, nell'unità dello Spirito Santo, deve dare a Dio Padre ogni onore e gloria e comunicare agli uomini e al mondo la verità e la salvezza⁴⁷. La missione della Chiesa fa parte della sua definizione e, quindi, viene trattata direttamente⁴⁸.

La glorificazione di Dio, fine ultimo della missione della Chiesa, avviene sia oggettivamente, perché vi risplendono le perfezioni divine, sia soggettivamente attraverso il culto, di cui si sottolinea il carattere pubblico, senza ulteriori sviluppi che si lasciano al contributo di Raphael Schulte su «Chiesa e culto».

La salvezza, fine prossimo della missione della Chiesa, si compie nella costruzione del regno di Dio. Tuttavia tale asserto non è seguito da una trattazione del rapporto fra Chiesa e regno. L'autore espone brevemente che la Chiesa per mezzo dell'annuncio della parola e dell'amministrazione dei sacramenti apre le porte a Cristo, il mediatore della salvezza, per poi soffermarsi — oltre due terzi dello studio della missione — sul senso del principio *Extra Ecclesiam nulla salus*.

Nell'insieme il tema della missione della Chiesa risulta svolto in modo troppo sommario, tralasciando diversi argomenti importanti. L'autore conosce la Dogmatica di Schmaus, poiché la cita, ma non ne tiene sufficientemente conto. Ci voleva veramente il lavoro del Concilio affinché la missione della Chiesa si imponesse in modo dovuto all'attenzione degli ecclesiologi.

Già iniziato il Concilio Vaticano II, Palémon Glorieux pubblica, nel 1963, il libro *Nature et Mission de l'Église*, che, pur non costituendo propriamente un trattato di ecclesiologia, tuttavia si presenta come una guida (schizzo dei temi) per lo studio della Chiesa⁴⁹; diventa quindi una proposta di struttura e contenuto del trattato. L'autore divide l'opera in tre parti: 1) mistero e natura della Chiesa; 2) missione della Chiesa; 3) la Chiesa e le sue relazioni. Il rilievo dato

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, p. 224.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 323-343.

⁴⁹ P. GLORIEUX, *Nature et Mission de l'Église : Une guide pour l'étude de l'Église*, Desclée, Tournai 1963.

alla missione risulta evidenziato non soltanto da questa divisione, ma più ancora dallo spazio assegnatole. In effetti la seconda parte è di 135 pagine, mentre la prima e la terza, rispettivamente, di 60 e 42.

La missione della Chiesa presuppone il suo mistero, la sua natura. Secondo l'autore, invece, lo studio della sua struttura deve seguire quello della missione, che ne dà ragione⁵⁰, per cui tutta la tematica strutturale viene inclusa nella seconda parte. In questo modo si evitano le ripetizioni riscontrate nella Dogmatica di Schmaus. Lo studio della missione è diviso in due sezioni, una generale e un'altra sui singoli compiti della Chiesa in dettaglio: l'evangelizzazione, la santificazione e la cristianizzazione del mondo.

Il punto di avvio dello studio è la missione di Cristo che continua nella Chiesa: da qui scaturiscono i tre compiti sopra indicati. La missione è tanto estesa quanto il mondo. Essa è affidata a tutta la Chiesa e tutti i fedeli ne sono solidariamente responsabili.

Il compito dell'evangelizzazione è inteso dall'autore in rapporto alla verità: portare il vangelo a tutte le nazioni, rendere testimonianza alla verità. La trattazione di questo compito sviluppa due temi: 1) il potere di magistero, del quale si studia l'oggetto, l'esercizio, la garanzia (infallibilità), i titolari, l'accoglienza obbediente; 2) la conservazione e la trasmissione del messaggio evangelico, che è opera di tutti.

Anche il capitolo sul compito della santificazione è diviso in due articoli: 1) lo studio del potere dell'ordine: natura, titolari, oggetto (i sacramenti, i sacramentali, il culto); 2) tale compito in quanto spetta a tutti i fedeli, con particolare attenzione all'apostolato dei laici.

Il compito della cristianizzazione del mondo presuppone gli altri due, nel senso che i poteri di magistero e di ordine permettono di elevare l'attività dei fedeli al piano in cui essa sarà esercitata per raggiungere siffatta cristianizzazione⁵¹. Questa viene presentata dall'autore come identificata con l'obiettivo stesso della Chiesa: procurare la gloria di Dio per mezzo della salvezza degli uomini; che il

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, p. 91.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, p. 179.

mondo sia permeato di Cristo, trasformato nella sua immagine, attraverso la redenzione dal peccato e il ripristino dell'armonia dell'uomo nei confronti di Dio, di se stesso e degli altri uomini. Per un così vasto compito c'è bisogno nella Chiesa di una autorità con potere di giurisdizione, di cui si studiano la natura, l'oggetto, i titolari (i vescovi, il Papa), l'esercizio e l'obbedienza ad esso dovuta. Infine l'autore mette a fuoco il dovere d'iniziativa da parte dei laici.

Nella terza parte che riguarda la Chiesa e i suoi rapporti, benché il profilo non sia quello della missione, sono affrontati dei temi che lo Schmaus includeva nello studio della missione della Chiesa. Sembra che l'autore concepisca la missione come rivolta verso l'interno della Chiesa, quasi in una certa logica di conservazione e di chiusura della comunità ecclesiale su se stessa. Ciò vorrebbe dire che l'esterno, ovvero le chiese separate, le religioni non cristiane, lo Stato, la civiltà, non rientrano nella missione? Sotto il profilo strutturale la proposta di Glorieux colloca tali realtà all'esterno della Chiesa e della sua missione; ma poi nella proposta di trattazione affiora qua e là l'assegnazione di compiti che rientrano nella prospettiva della missione alla gerarchia e ai singoli fedeli.

Il disegno ecclesiologico del Glorieux ha il pregio di mettere bene in rilievo l'importanza dello studio della missione della Chiesa, ma la proposta contenutistica di tale studio appare insufficiente. Non soltanto vi si trovano le assenze riscontrate nella Dogmatica di Schmaus, tranne il rapporto con le religioni non cristiane, ma se ne aggiungono altre: il rapporto della Chiesa con il regno di Dio e la necessità della Chiesa per la salvezza.

La riflessione in ambito ecclesiologico sulla missione della Chiesa negli ultimi due decenni prima del Concilio Vaticano II determinava un contesto teologico caratterizzato dalla dispersione di proposte, riguardo allo schema espositivo e al contenuto, e dalla scarsa attenzione generale all'argomento. Pochi autori si erano addentrati in questa tematica e solo due — Schmaus e Glorieux — offrivano delle trattazioni estese con intenti di completezza; gli altri offrivano delle sintesi con validi spunti di riflessione, ma troppo sommarie. Ad ogni modo alcuni punti si potevano ritenere acquisiti

già in quegli anni: innanzi tutto che il compito principale della missione della Chiesa è la glorificazione di Dio e la salvezza degli uomini. Questo era già stato messo in luce dai primi autori che nell'Ottocento si interessarono a questo argomento. Anche appariva acquisito che lo studio della missione comportava affrontare direttamente il rapporto fra la Chiesa e il mondo. Parimenti appariva chiaro che non si poteva eludere lo studio del rapporto fra la Chiesa e il regno di Dio; da qui si poteva aprire una prospettiva escatologica alla missione, ma difatti rimaneva ancora chiusa.

Le trattazioni di Schmaus e di Glorieux contenevano un'opzione che, in qualche modo, sconvolgeva lo schema dell'ecclesiologia: venivano assegnati al capitolo della missione, come studio dei soggetti che la svolgono, i temi che generalmente si affrontavano nel capitolo sulla struttura della Chiesa; e con pari logica l'esame della realizzazione della missione attraeva a sé tutto quanto riguardava lo studio dogmatico del magistero e del governo nella Chiesa. Come si vedrà, l'opzione ha avuto un'accoglienza molto variegata.

III. La missione della Chiesa nel Concilio Vaticano II

1. La Costituzione dogmatica «*Lumen gentium*»

L'annuncio dato da Giovanni XXIII, il 25 gennaio 1959, del proposito di convocare un concilio ecumenico e la sua preparazione fino all'inaugurazione, l'11 ottobre 1962, avvennero in un contesto teologico nel quale la maggior parte degli ecclesiologi non aveva incorporato il tema della missione della Chiesa nella propria visione ecclesiologica. Questo si ripercosse sul lavoro di preparazione dello schema di documento conciliare sulla Chiesa: non si prevedeva di proporre un capitolo dottrinale sulla sua missione e soltanto vi s'incluseva un aspetto, comunque assai importante, il capitolo decimo *De necessitate Ecclesiae annuntiandi Evangelium omnibus gentibus et ubique terrarum*⁵². Com'è ben noto a coloro che s'interessano all'ec-

⁵² Cfr. F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones: Constitutio dogmatica de*

clesiologia del Concilio, quel primo schema, quando cominciò ad essere discusso nell'aula conciliare, ricevette così tante critiche che fu ritirato. Ma neppure il secondo schema, completamente rifatto rispetto al primo, che fu discusso nell'autunno del 1963 nelle congregazioni generali del secondo periodo, conteneva una descrizione della missione della Chiesa⁵³.

Il terzo schema, inviato ai Padri conciliari il 3 luglio 1964 per essere votato nelle congregazioni generali dell'autunno successivo, pur non contenendo una suddivisione specifica sulla missione della Chiesa, offriva diversi brani con asserti che la riguardavano nonché un intero numero, il 17, sulla missione ai non credenti, quasi tutti nel nuovo capitolo II *De Populo Dei*. Quei brani passarono senza subire modifiche alla redazione definitiva, mentre il numero 17 ricevette alcune modifiche come risultato dei modi espressi nelle votazioni.

Le prime asserzioni della *Lumen gentium* sulla missione della Chiesa la situano in rapporto al regno di Dio. «Il nuovo popolo di Dio», «il popolo messianico» — queste sono le designazioni del testo conciliare — «ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento» (LG 9/2). È da sottolineare che il regno come fine della Chiesa è completamente opera di Dio, dall'inizio fino al suo compimento. Però la Chiesa non

Ecclesia «Lumen gentium», Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 646-649.

⁵³ Gli schemi proposti da singoli o gruppi di vescovi nel periodo di elaborazione del secondo schema riflettono anche la mancanza di sufficienti riflessioni sulla missione della Chiesa. In effetti i cosiddetti schemi Philips e gallico non contengono nessuna suddivisione che tratti sulla missione della Chiesa (cfr. F. GIL HELLFN [ed.], *Concilia Vaticani II Synopsis*, o.c., pp. 694-705, 751-761). Lo Schema Parente contiene un capitolo, il III, *De Ecclesiae principis et actione in bonum humanae societatis*, che, pur affrontando tematiche che interessano lo studio della missione della Chiesa, non le svolge sotto questo profilo (cfr. *ibidem*, pp. 691-693). Lo Schema germanico soltanto contiene un breve paragrafo sul *munus missionarium* della Chiesa alla fine del capitolo I (cfr. *ibidem*, p. 730). Lo Schema cileno contiene un capitolo, il IX, *De evangelizzazione mundi*, intesa come predicazione del Vangelo a coloro che non lo conoscono; poi nei tre capitoli successivi tratta della Chiesa e, rispettivamente, la pace, i poveri e il regime politico, ma non sotto il profilo della missione (cfr. *ibidem*, pp. 817-839). Nello Schema Elchinger l'inizio del proemio porta il titolo *La mission de l'Église : ce que Dieu a voulu*, ma poi in realtà non si riferisce direttamente alla missione (cfr. *ibidem*, pp. 851-852).

rimane passiva: il regno è il suo fine anche nel senso di missione⁵⁴. Il regno come oggetto della missione della Chiesa non è una realtà esterna ad essa; al contrario, essa ne è il germe e l'inizio, ma il regno è il suo fine, perché è destinato a crescere. Questa crescita e il suo compimento non sono il risultato di un dinamismo intramondano, ma innanzi tutto sono opera di Dio, alla quale il suo popolo deve collaborare attivamente.

Un altro aspetto della missione della Chiesa, affermato nella *Lumen gentium*, è la sua destinazione universale⁵⁵. Anche rispetto alla redenzione la Chiesa non è uno strumento esterno. Infatti: «Dio ha convocato l'assemblea di coloro che guardano nella fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli il sacramento visibile di questa unità salvifica» (LG 9/3). La Chiesa è strumento della redenzione perché è l'assemblea dei redenti convocata da Dio e perciò è costituita come sacramento, vale a dire, segno e strumento della comunione con la Trinità e tra gli uomini.

Un'altra formulazione del fine della Chiesa, implicante la missione, si trova più avanti nello stesso capitolo: «ricapitolare tutta l'umanità, con tutti i suoi beni, in Cristo capo nell'unità del suo Spirito»⁵⁶. Vi è un rimando a due passi dell'*Adversus haereses* di sant'Ireneo; in questo modo la ricapitolazione, che Cristo fece in se stesso e che il santo martire e vescovo di Lione riferiva all'incarnazione⁵⁷, viene proposta in senso dinamico come compito a cui tende la Chiesa proiettata verso tutta l'umanità, con tutti i suoi beni.

⁵⁴ «La Chiesa perciò, fornita dei doni del suo Fondatore e osservando fedelmente i suoi precetti di carità, di umiltà e di abnegazione, riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il regno di Cristo e di Dio, e di questo regno costituisce in terra il germe e l'inizio» (LG 5/2).

⁵⁵ «Costituito [il popolo messianico] da Cristo in una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui preso per essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5, 12-16), è inviato a tutto il mondo» (LG 9/2).

⁵⁶ «Questo carattere di universalità che adorna il popolo di Dio, è un dono dello stesso Signore, e con esso la Chiesa cattolica efficacemente e senza soste tende a ricapitolare tutta l'umanità, con tutti i suoi beni, in Cristo capo nell'unità del suo Spirito» (LG 13/3).

⁵⁷ Cfr. *Adversus haereses*, III, 16.6 e 22.1-3: A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU (ed.), «Sources Chrétiennes», 211, pp. 313-315, 431-439.

Il Concilio, nel proporre queste tre descrizioni della missione della Chiesa, entro il medesimo contesto di esposizione del suo mistero, specialmente nel suo stato pellegrinante, ovviamente le considera equivalenti. Tuttavia a prima vista l'equivalenza non risulta evidente. I teologi sono quindi sollecitati a un lavoro di riflessione che la colga in profondità. Ad ogni modo le tre descrizioni vanno integrate con la dottrina del n. 17 circa il carattere missionario della Chiesa.

Il n. 17 è strettamente collegato col n.16, nel quale si espone come coloro che non hanno ancora ricevuto il vangelo sono rapportati in vari modi al popolo di Dio. La trattazione si conclude introducendo il tema delle missioni⁵⁸. Ciò fu richiesto da parecchi Padri conciliari affinché se ne esponesse il fondamento teologico, sottolineando che la missione ai non credenti appartiene all'essenza della Chiesa⁵⁹. Tuttavia, siccome nei primi due capitoli manca una trattazione vera e propria della missione della Chiesa in tutta la sua ampiezza, pur essendoci i succitati brevi asserti, di conseguenza il fondamento teologico delle missioni non è posto nel contesto della missione in senso globale. Eppure non manca di profondità, perché l'attività missionaria è vista dall'angolazione della Chiesa *de Trinitate*⁶⁰. Nondimeno la prospettiva è sempre quella della missione a coloro che non hanno accolto il vangelo. Per mezzo dei missionari la Chiesa predica loro il vangelo, li prepara al battesimo e li incorpora a Cristo. Con la sua attività fa in modo che ogni germe di bene, che si trova in loro e nelle loro culture, sia purificato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio⁶¹.

⁵⁸ «Perciò per promuovere la gloria di Dio e la salvezza di tutti costoro, la Chiesa, memore del comando del Signore che dice: "Predicate il vangelo a ogni creatura" (Mc 16, 15), promuove con ogni cura le missioni» (LG 16). Il testo proviene dal terzo schema e nella relazione si spiegava che era introdotto affinché servisse da transito al n. 17 che tratta delle missioni (cfr. F. GIL HELLÍN [ed.], *Concilia Vaticani II Synopsis*, o. c., p. 136).

⁵⁹ Cfr. F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilia Vaticani II Synopsis*, o. c., p. 138.

⁶⁰ «È spinta infatti [la Chiesa] dallo Spirito Santo a cooperare perché sia mandato ad effetto il piano di Dio, il quale ha costituito Cristo principio di salvezza per il mondo intero» (LG 17).

⁶¹ «Predicando il Vangelo, la Chiesa attira gli uditori alla fede e alla professione della fede, li dispone al battesimo, li toglie dalla schiavitù dell'errore e li incorpora a Cristo, affini-

Come fine dell'attività missionaria è indicato «che le nuove Chiese siano pienamente costituite e anch'esse continuino l'opera di evangelizzazione» (LG 17). A conclusione del paragrafo la visuale si allarga verso orizzonti che trascendono l'attività strettamente missionaria: «Così la Chiesa prega e lavora nello stesso tempo, affinché la pienezza del mondo intero passi nel popolo di Dio, corpo del Signore e tempio dello Spirito Santo, e in Cristo, capo di tutti, sia reso ogni onore e ogni gloria al Creatore e Padre dell'universo» (LG 17).

I primi commentatori della *Lumen gentium* non tralasciarono l'esposizione della dottrina del n. 17 sull'attività missionaria della Chiesa, ma sorvolavano sulle affermazioni generali circa la missione della Chiesa nei numeri precedenti⁶². Questo conferma ciò che è stato detto sopra sul contesto teologico nel quale si svolse il Concilio: la maggior parte dei teologi non aveva inserito nella propria visione ecclesiologicala il tema della missione della Chiesa.

2. Il Decreto «*Apostolicam actuositatem*»

Il documento del Vaticano II che offre un'esposizione sistematica della missione della Chiesa è il decreto *Apostolicam actuositatem*. Il capitolo intitolato *De finibus assequendis* (per mezzo dell'apostolato dei laici) tratta direttamente il tema della missione della Chiesa. Come mai qui e non nella *Lumen gentium*? La ragione sta nell'esistenza di questa costituzione dogmatica, che avviò una riflessione approfondita su molti temi ecclesiologicali nell'anno successivo fino alla conclusione del Concilio. In effetti i due primi schemi del decreto, rispettivamente del giugno 1962 e dell'aprile 1963, non

ché crescano in lui per la carità fino alla pienezza. Con la sua attività essa fa in modo che ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e nelle culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, per la confusione del demonio e la felicità dell'uomo» (LG 17).

⁶² Cfr. AA.VV., *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1965 (il commento al capitolo II è di M. Midali); C. MORCILLO GONZÁLEZ (ed.), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966; G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican : Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, I, Desclée, Paris 1967.

contenevano un capitolo sui fini dell'apostolato⁶³. In seno alla Commissione conciliare incaricata delle successive stesure del decreto si cominciò a parlare della necessità di trattare i fini dell'apostolato il 3 marzo 1964. Vi fu un accordo in questo senso e, di conseguenza, nel cosiddetto *Textus prior*, inviato ai Padri conciliari nel maggio 1964, fu inserito un capitolo sui fini, però con uno sviluppo teologicamente poco consistente⁶⁴. Sulla base della discussione avvenuta nell'aula conciliare e di altre osservazioni dei Padri si procedette a riscrivere lo schema. Il risultato fu il *Textus emendatus*, del 28 maggio 1965. Il capitolo *De finibus assequendis* era completamente nuovo, questa volta con grande spessore dottrinale, e la Commissione conciliare ne era convinta fino ad arrivare a dire ai Padri, nella *Relatio* che accompagnava il testo, che tale capitolo era il cardine, la parte principale di tutto lo schema⁶⁵. La redazione era già molto simile a quella definitiva.

Prima del capitolo sui fini si trova una formulazione sintetica, che anticipa gli sviluppi posteriori⁶⁶. Il fine della Chiesa è indicato come compito da svolgere, nel senso di missione, di cui si sottolinea la dimensione universale, sia geografica che antropologica. L'attività della Chiesa pellegrinante si riassume nella diffusione del regno di Cristo su tutta la terra ed è indirizzata a un fine con un doppio versante: uno da raggiungere direttamente (rendere partecipi tutti gli uomini della redenzione salvifica), l'altro da raggiungere attraverso quegli uomini (ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo) e il tutto a gloria di Dio Padre. L'unità del fine è resa esplicita nella frase successiva: «Tutta l'attività del Corpo Mistico ordinata a questo fine si chiama apostolato», e un po' più avanti nello stesso numero: «C'è nella Chiesa diversità di ministero ma unità di missione» (AA 2/2).

⁶³ Cfr. A. E. SÁNCHEZ GÓMEZ, *Los fines de la misión de la Iglesia en el Decreto «Apostolicam actuositatem»*, II, (diss.), Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Roma 1991, pp. 91-110.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 123-126, 289-294.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, p. 172.

⁶⁶ «La Chiesa è nata con il fine di rendere, mediante la diffusione del regno di Cristo su tutta la terra a gloria di Dio Padre, partecipi tutti gli uomini della redenzione salvifica e per mezzo di essi ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo» (AA 2/1).

Il titolo del capitolo secondo parla al plurale *De finibus assequendis*, ma la loro unità è chiaramente accentuata. Poiché la missione della Chiesa continua quella di Cristo, il primo numero, che funge da preludio di tutto il capitolo, comincia con un asserto cristologico: «L'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale» (AA 5). Questi due aspetti definiscono la missione della Chiesa⁶⁷. Il primo (portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini) lo si presenta come scontato e non se ne aggiunge alcuna motivazione. Invece il secondo viene giustificato con l'unicità del disegno divino di salvezza⁶⁸.

Il primo aspetto viene sviluppato all'inizio del numero successivo: «La missione della Chiesa ha come scopo la salvezza degli uomini che si raggiunge con la fede in Cristo e la sua grazia. Perciò l'apostolato della Chiesa, e di tutti i suoi membri, è diretto prima di tutto a manifestare al mondo il messaggio di Cristo con la parola e i fatti e a comunicare la sua grazia» (AA 6/1). La salvezza è intesa in senso spirituale, perché si raggiunge con la fede in Cristo e la sua grazia. Nella continuazione di questo numero si espone l'attività nella quale principalmente si attua questo aspetto della missione della Chiesa: il ministero della parola e dei sacramenti. A questa attività sono chiamati tutti i fedeli e, sebbene si tratti di un ministero affidato in modo speciale al clero, il laici non hanno un ruolo marginale, bensì molto importante⁶⁹. In seguito viene descritta l'attività dei laici riguardo a questo aspetto della missione della Chiesa.

⁶⁷ «Perciò la missione della Chiesa non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico» (AA 5).

⁶⁸ «Questi ordini [spirituale e temporale], sebbene siano distinti, nell'unico disegno di Dio sono così legati, che Dio stesso intende ricapitolare in Cristo tutto il mondo per formare una nuova creatura, in modo iniziale su questa terra, in modo perfetto nell'ultimo giorno» (AA 5).

⁶⁹ «Ciò si attua principalmente con il ministero della parola e dei sacramenti, affidato in modo speciale al clero, nel quale anche i laici hanno la loro parte molto importante da compiere, per essere "cooperatori della verità" (3 Gv 8). Specialmente in questo ordine l'apostolato dei laici e il ministero pastorale si completano a vicenda» (AA 6/1).

Il n. 7 sviluppa l'aspetto concernente l'ordine temporale del fine della missione. Che cosa si intenda sotto l'espressione «ordine temporale» risulta chiaro dall'elenco di diverse realtà che contribuiscono a realizzarlo: «i beni della vita e della famiglia, la cultura, l'economia, le arti e le professioni, le istituzioni della comunità politica, le relazioni internazionali e altre simili» (AA 7/2). Queste realtà rientrano nel disegno divino, che riguarda direttamente gli uomini e, attraverso la loro attività, l'instaurazione e il perfezionamento di esse⁷⁰. Rispetto al fine ultimo dell'uomo non sono soltanto dei mezzi, ma hanno un valore proprio⁷¹.

In base al disegno divino sulle realtà temporali viene formulata la missione della Chiesa riguardo ad esse: «È compito di tutta la Chiesa lavorare affinché gli uomini siano resi capaci di ben costruire tutto l'ordine temporale e di ordinarlo a Dio per mezzo di Cristo» (AA 7/4). La formulazione è coerente con quanto affermato precedentemente: se il disegno di Dio è che gli uomini instaurino e perfezionino sempre più l'ordine delle realtà temporali, la missione della Chiesa consiste nel renderli capaci di realizzare quell'opera di instaurazione e di perfezionamento. Di qui il differente modo di agire dei pastori e dei fedeli laici, che viene descritto nei due ultimi capoversi del n. 7.

3. La Costituzione pastorale «*Gaudium et spes*»

La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo fornisce alcune indicazioni precise sulla sua missione nel capitolo IV della prima parte, che tratta proprio *De munere Ecclesiae in mundo huius temporis*. Già un progetto di schema scritto da un

⁷⁰ «Quanto al mondo poi, il disegno di Dio è che gli uomini, con animo concorde, instaurino e perfezionino sempre più l'ordine delle realtà temporali» (AA 7/1).

⁷¹ «[...] non soltanto sono mezzi in relazione al fine ultimo dell'uomo, ma hanno anche un valore proprio, riposto in esse da Dio, sia considerate in se stesse, sia considerate come parti di tutto l'ordine temporale: "E Dio vide tutte le cose che aveva fatto, ed erano assai buone" (Gn 1, 31). [...] Questa destinazione, tuttavia, non solo non priva l'ordine temporale della sua autonomia, dei suoi propri fini, leggi, mezzi, della sua importanza per il bene degli uomini, ma anzi lo perfeziona nella sua consistenza e nella propria eccellenza e nello stesso tempo lo adegua alla vocazione totale dell'uomo sulla terra» (AA 7/2).

gruppo di esperti a Malines⁷², nel mese di settembre del 1963, includeva un primo capitolo sulla missione propria della Chiesa⁷³; tuttavia il progetto non fu studiato approfonditamente dalla commissione conciliare e fu accantonato⁷⁴. Il testo definitivo non offre una trattazione sistematica della missione della Chiesa. Le indicazioni concrete sul tema si trovano nei numeri 40, 42 e 45, e provengono quasi tutte dalle due ultime redazioni — soprattutto dall'ultima —, presentate nell'aula conciliare rispettivamente il 15 novembre e il 2 dicembre 1965.

Nel capitolo si prende in considerazione la Chiesa «in quanto si trova nel mondo e insieme con esso vive e agisce» (GS 40/1). La prospettiva è limitata, ma consente di proporre la dottrina della sua missione rispetto al mondo. È una missione che lo trascende, poiché «la Chiesa [...] ha una finalità salvifica ed escatologica, che non può essere raggiunta pienamente se non nel mondo futuro» (GS 40/2); ma, pur trascendendolo, lo interessa direttamente. In effetti «la Chiesa [...] è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio» (GS 40/2). Questa destinazione dal punto di vista della Chiesa è descritta come venuta del regno di Dio e realizzazione della salvezza di tutta l'umanità⁷⁵.

A questa rinnovata trasformazione la Chiesa contribuisce cercando il suo fine salvifico: «perseguendo il suo proprio fine di salvezza, non solo comunica all'uomo la vita divina, ma anche diffonde la sua luce con ripercussione, in qualche modo, su tutto il mondo, soprattutto per il fatto che risana ed eleva la dignità della persona

⁷² Erano Philips, Delhay, Tucci, Rahner, Mölley (cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II [Acta Secretariae Generalis], pars II [Periodus secunda 1963], Typis Vaticanis 1997, p. 407).

⁷³ Anche se il titolo del capitolo era formulato in termini generali, poi l'attenzione si incentrava sulla proclamazione del Vangelo e sull'influsso della Chiesa nell'ordine mondano (cfr. *Acta Synodalia...*, VI-II, o. c., pp. 408-410).

⁷⁴ Cfr. R. TUCCI, *Introduction historique et doctrinale*, in Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (ed.), *Vatican II: L'Église dans le monde de ce temps, Constitution pastorale "Gaudium et spes"*, II, Cerf 1967, pp. 50-52, 55-57.

⁷⁵ «La Chiesa, nel dare aiuto al mondo come nel ricevere molto da esso, a questo soltanto mira: che venga il regno di Dio e si realizzi la salvezza dell'intera umanità» (GS 45/1).

umana, consolida la compagine della umana società, e immette nel lavoro quotidiano degli uomini un più profondo senso e significato» (GS 40/3). Più avanti il testo conciliare aggiunge altri particolari di tale trasformazione, premettendo di nuovo che il suo fine è di natura religiosa⁷⁶. La trasformazione avviene perché la Chiesa, mettendo in atto la sua missione religiosa, contribuisce a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina⁷⁷. Inoltre promuove l'unità tra gli uomini, perché è in Cristo come un sacramento, ossia segno e strumento di intima unione con Dio e di unità di tutto il genere umano⁷⁸.

4. Il Decreto «*Ad gentes*»

Il Decreto sull'attività missionaria della Chiesa non poteva non trattare della sua missione. In effetti il primo capitolo *De principiis doctrinalibus* in diversi momenti offre degli insegnamenti sul tema. Il capitolo risponde a una precisa richiesta di parecchi Padri conciliari che, nell'esame del breve schema discusso nell'aula conciliare i giorni 6, 7 e 9 novembre 1964, sottolinearono la necessità di fondare il Decreto su solidi principi dottrinali, avvalendosi di quelli presenti nella Costituzione *Lumen gentium*, che sarebbe stata promulgata pochi giorni dopo, ma ancora da sviluppare e approfondire, perché non si poteva considerare sufficiente l'esposizione del n. 17 della suddetta Costituzione⁷⁹.

⁷⁶ «La missione propria che Cristo ha affidato alla sua Chiesa non è di ordine politico, economico e sociale: il fine, infatti, che le ha prefisso è di ordine religioso» (GS 42/2).

⁷⁷ «Eppure proprio da questa missione religiosa scaturiscono dei compiti, della luce e delle forze, che possono contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina» (GS 42/2).

⁷⁸ «La Chiesa, inoltre, riconosce tutto ciò che di buono si trova nel dinamismo sociale odierno: soprattutto l'evoluzione verso l'unità, il processo di una sana socializzazione e consociazione civile ed economica. Promuovere l'unità corrisponde infatti alla intima missione della Chiesa, la quale è appunto "in Cristo come un sacramento, ossia segno e strumento di intima unione con Dio e di unità di tutto il genere umano" (LG 1)» (GS 42/3).

⁷⁹ Cfr. E. BORDA LENIZ, *La apostolicidad de la misión de la Iglesia: Estudio histórico-teológico del capítulo doctrinal del Decreto «Ad gentes»*, (diss.), Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1990, pp. 115-123.

Il capitolo dottrinale esordisce ancorando la natura missionaria della Chiesa alle missioni del Figlio e dello Spirito Santo⁸⁰. L'opera di salvezza realizzata dal Figlio incarnato, inviato dal Padre, deve essere proclamata e diffusa su tutta la terra, affinché si realizzi compiutamente in tutti nel corso dei secoli⁸¹. Qui si inserisce la missione della Chiesa, che «continua e sviluppa nel corso della storia la missione del Cristo stesso» (AG 5/2). Sebbene l'origine, il fondamento radicale della missione si trovi nelle missioni trinitarie, il Concilio fissa anche lo sguardo sulla costituzione del gruppo dei dodici, agli inizi della formazione della Chiesa, e su di essi fa un'affermazione fondamentale per la comprensione dell'articolazione del soggetto della missione: «gli Apostoli furono ad un tempo il seme del nuovo Israele e l'origine della sacra gerarchia»⁸². La missione coinvolge tutti, ma vi è una particolare responsabilità dei successori degli Apostoli: vi è un esplicito mandato di Gesù Cristo rivolto a loro, nonché un dinamismo di missione nella vita che Cristo comunica ai fedeli⁸³.

La missione viene descritta come attività tendente ad un fine riassunto nella fede, nella libertà e nella pace di Cristo, in cui si partecipa pienamente al mistero di Cristo. Questo riguarda tutti gli uomini e popoli⁸⁴. Tale attività ha un dinamismo interno tendente

⁸⁰ «La Chiesa peregrinante per sua natura è missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre» (AG 2/1).

⁸¹ «Quanto il Signore ha una volta predicato o in lui si è compiuto per la salvezza del genere umano, deve essere proclamato e diffuso fino all'estremità della terra, a cominciare da Gerusalemme, così che quanto una volta è stato operato per la comune salvezza, si realizzi compiutamente in tutti nel corso dei secoli» (AG 3/3).

⁸² «Il Signore Gesù, fin dall'inizio "chiamò a sé quelli che volle... e dispose che fossero dodici con sè e li mandò a predicare" (Mc 3, 13). Così gli Apostoli furono ad un tempo il seme del nuovo Israele e l'origine della sacra gerarchia» (AG 5/1).

⁸³ «Da qui deriva alla Chiesa il dovere di diffondere la fede e la salvezza del Cristo, sia in forza dell'esplicito mandato, che l'ordine episcopale, coadiuvato dai sacerdoti ed unito al successore di Pietro e supremo pastore della Chiesa, ha ereditato dagli Apostoli, sia in forza della vita che Cristo comunica alle sue membra» (AG 5/1).

⁸⁴ «Pertanto la missione della Chiesa si realizza attraverso un'azione tale, per cui essa, obbedendo all'ordine di Cristo e mossa dalla grazia e dalla carità dello Spirito Santo, si fa pienamente ed attualmente presente a tutti gli uomini e popoli, per condurli con l'esempio della vita e la predicazione, con i sacramenti e gli altri mezzi della grazia, alla fede, alla

alla sua pienezza; il che vuol dire che la missione non consente di accontentarsi di un compimento settoriale.

In seguito l'esposizione del capitolo dottrinale si concentra sull'attività missionaria verso i non credenti, la quale non esaurisce la missione della Chiesa, perché «differisce sia dall'attività pastorale da svolgere nei riguardi dei fedeli, sia dalle iniziative da prendere per ricomporre l'unità dei cristiani» (AG 6/7). Tuttavia, nel fondare la necessità dell'attività missionaria, il Concilio illumina la missione della Chiesa in tutta la sua ampiezza, che riguarda la salvezza di tutti gli uomini. Per questo è necessario che si convertano a Cristo e siano incorporati a lui e alla Chiesa attraverso il battesimo⁸⁵. Grazie all'attività missionaria si realizza il piano di Dio su tutto il genere umano, affinché costituisca l'unico popolo di Dio, si riunisca nell'unico corpo di Cristo, e sia edificato nell'unico tempio dello Spirito Santo⁸⁶. Il n. 9 aggiunge una precisazione importante: la realizzazione del piano di Dio attraverso l'attività missionaria è opera di Dio stesso, che porta a termine la storia della salvezza⁸⁷.

IV. La missione della Chiesa nell'ecclesiologia dopo il Vaticano II

1. *Il primo decennio*

L'ecclesiologia nei primi anni dopo il Vaticano II appare segnata dal lavoro di approfondimento teologico avutosi nell'ambito conciliare e, ovviamente, dalla dottrina dei documenti del Concilio.

libertà ed alla pace di Cristo, rendendo loro libera e sicura la possibilità di partecipare pienamente al mistero di Cristo» (AG 5/1).

⁸⁵ «È dunque necessario che tutti si convertano a lui [a Cristo], conosciuto attraverso la predicazione della Chiesa, ed a lui e alla Chiesa, suo corpo, siano incorporati attraverso il battesimo» (AG 7/1).

⁸⁶ «Così grazie ad essa, si realizza il piano di Dio, a cui Cristo in spirito di obbedienza e di amore si consacrò per la gloria del Padre che l'aveva mandato, cioè la costituzione di tutto il genere umano nell'unico popolo di Dio, la sua riunione nell'unico corpo di Cristo, la sua edificazione nell'unico tempio dello Spirito Santo» (AG 7/3; cfr. 9/2).

⁸⁷ «L'attività missionaria non è nient'altro e niente meno che la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione, del piano di Dio nel mondo e nella sua storia; in essa Dio, attraverso la missione, attua chiaramente la storia della salvezza» (AG 9/2).

Eppure non tutti i risultati sono stati immediatamente assimilati. Questo si vede chiaramente riguardo alla teologia della missione della Chiesa. Su di essa è rilevante la misura del passo in avanti fatto dal Concilio. Ciò nondimeno non ve n'è l'eco in diversi trattati sulla Chiesa di quegli anni⁸⁸, neppure presso lo Schmaus, il quale con la sua Dogmatica cattolica era stato il principale esponente di un autentico approfondimento teologico della missione della Chiesa. Egli infatti pubblica un nuovo manuale di dogmatica con l'intento dichiarato di ripensarla alla luce del Concilio. La struttura e la metodologia espositiva divergono notevolmente dalla sua opera anteriore al Concilio e la parte dedicata alla Chiesa⁸⁹ non contiene alcuna sezione in cui si metta a tema la sua missione⁹⁰. In senso contrario sono da segnalare tre opere, rispettivamente, di Paul Faynel, Boaventura Kloppenburg e Justo Collantes, pubblicate successivamente negli anni 1970, 1971 e 1972.

L'opera di Faynel è un manuale, in due volumi, della collana *Le Mystère Chrétien*⁹¹. L'opera è divisa in due parti: nella prima si espone la rivelazione del mistero della Chiesa nella Scrittura e nella Tradizione; la seconda è la parte dogmatica, divisa in due sezioni coi titoli, rispettivamente, «Il mistero della Chiesa» e «La missione cattolica della Chiesa». Questa seconda sezione, che comprende tutto il

⁸⁸ Si vedano, ad esempio i trattati di H. KÜNG, *Die Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1967; L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, Cerf, Paris 1970; B. GHERARDINI, *La Chiesa Arca dell'Alleanza: la sua genesi il suo paradosso i suoi poteri il suo servizio*, Pontificia Università Lateranense - Città Nuova Editrice, Roma 1971; J. FEINER - M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik: 4/1-2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972-1973 (contiene una sezione, scritta da P. Rossano, sulla teologia della missione verso i non credenti, in 4/1, pp. 503-532). Neppure la raccolta di articoli di E. SCHILLEBEECKX, *De zending van de kerk*, H. Nelissen, Bilthoven 1970 (traduzione italiana: *La missione della Chiesa*, Paoline, Roma 1971), offre una trattazione minimamente sviluppata della missione della Chiesa, malgrado il titolo del volume faccia attendere il contrario.

⁸⁹ M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche: Handbuch katholischer Dogmatik*, II, Max Hueber, München 1970, pp. 1-529 (*Die Kirche*).

⁹⁰ Solo la breve sezione su «La Chiesa come comunità efficace di salvezza» (pp. 265-267) è un'eco quasi spenta degli ampi sviluppi della trattazione del 1958.

⁹¹ P. FAYNEL, *L'Église*, I-II, («Le Mystère Chrétien», 15-16), Desclée, Paris 1970.

secondo volume di 248 pagine, è divisa in quattro capitoli: 1) la missione cattolica della Chiesa (caratteristiche, responsabili, tappe essenziali, indefettibilità della Chiesa, attributi e note della Chiesa); 2) la Chiesa, sacramento unico di salvezza (necessità, gradi di appartenenza alla Chiesa, l'ecumenismo); 3) la triplice funzione e il triplice potere della Chiesa; 4) la missione in rapporto ai valori e alle istituzioni temporali.

La missione caratterizza la Chiesa nella sua tappa terrena; continua e porta a compimento quella di Cristo, ed è, insieme, dono di Dio e compito nostro. Come la Chiesa è nel suo essere, insieme, visibile e invisibile, così anche lo è nella sua missione, la quale è azione della grazia santificante nelle anime (missione invisibile dello Spirito) e attività visibile di tutto il Corpo sotto l'autorità della gerarchia e per il dono dello Spirito Santo. La missione si rivolge a tutti gli uomini e a tutto l'uomo, per cui giunge anche a tutto l'universo. Il suo fine è ricapitolare tutto in Cristo per la gloria di Dio. La responsabilità della missione ricade su tutti i fedeli, anche se la gerarchia vi svolge un ruolo speciale. Qui l'autore inserisce una breve esposizione sull'apostolato dei laici. Due sono le tappe della missione: prima di tutto occorre impiantare la Chiesa ovunque sono gli uomini e poi svolgere l'azione pastorale dove la Chiesa è già impiantata. In questo primo capitolo sulla missione l'autore inserisce lo studio dell'indefettibilità della Chiesa e delle quattro note (unità, santità, cattolicità e apostolicità). C'è da dubitare che lo studio delle note trovi qui il suo luogo adatto, se la missione viene sviluppata dopo il mistero della Chiesa. Se sono proprietà della Chiesa, come riconosce l'autore, sarebbe meglio non tralasciarle quando se ne esamina il mistero in se stesso.

Il secondo capitolo sulla Chiesa sacramento unico di salvezza ruota attorno alla sua necessità per la salvezza, che include la considerazione della sua mediazione universale e dei diversi gradi di appartenenza ad essa. Il capitolo si conclude con lo studio dell'ecumenismo e dei principi che devono guidarlo. In questo Faynel è originale rispetto agli autori che finora abbiamo considerato e fornisce un vero apporto alla teologia. Per rendersene conto, giova, a mio avviso, considerare la persistenza delle divisioni che fin dalle prime

generazioni cristiane lacerano l'unità della Chiesa (3 Gv 9-10 è assai significativa al riguardo). Pur derivanti da circostanze storiche contingenti, esse mostrano che la Chiesa nel suo pellegrinaggio terreno, ne subisce contraccolpi e lacerazioni, perché è formata da uomini alle prese ancora col peccato. Perciò la sua missione di salvezza include sempre la costruzione dell'unità.

Il capitolo terzo che tratta i poteri e le funzioni della Chiesa include questo studio perché essi sono necessari al compimento della missione. Sono i tre poteri di insegnamento, governo e santificazione. La trattazione, come si è visto sopra, era già presente nei primi approcci alla missione della Chiesa, come quelli di Mazzella e di Bartmann, nello studio sistematico di Schmaus, già dalla prima edizione, e nella proposta di Glorieux.

Il quarto capitolo, sulla missione in rapporto ai valori e alle istituzioni temporali, comprende più della metà del volume⁹². Il primo paragrafo affronta il tema del regno di Dio. Di esso l'autore aveva parlato all'inizio del manuale, allorché esponeva la rivelazione del mistero della Chiesa nella Scrittura. Qui esamina il rapporto tra il regno e i valori temporali, discostandosi dalla linea di studio di altri, come d'Herbigny e Schmaus, i quali riguardo alla missione della Chiesa studiavano direttamente il suo rapporto con il regno, non quello delle realtà temporali. Comunque è il tema successivo a conquistarsi quasi tutte le pagine del capitolo: la Chiesa e la società civile. L'autore vi svolge una breve trattazione biblica, seguita da una lunga esposizione storica, per concludere con precisazioni teologiche sulla distinzione, non separazione, e sui ruoli della gerarchia e dei laici.

Nell'anno successivo all'opera di Faynel il teologo brasiliano Boaventura Kloppenburg pubblicò una *Ecclesiologia del Vaticano II*⁹³. Uno dei primi capitoli è dedicato alla missione della Chiesa⁹⁴,

⁹² Sono le pagine 101-228. Le rimanenti venti pagine costituiscono una conclusione generale sulla comunione dei santi.

⁹³ B. KLOPPENBURG, *A Ecclesiologia do Vaticano II*, Vozes Limitada, Petropolis 1971. Farò riferimento alla traduzione inglese: *The Ecclesiology of Vatican II*, Franciscan Herald Press, Chicago (IL) 1974.

⁹⁴ È il quarto dei dodici capitoli; non molto esteso: 27 pagine su un totale di 378.

con tre suddivisioni. Dapprima esamina la missione specifica della Chiesa. Mette in rilievo il fatto che l'insegnamento della *Lumen gentium* è al riguardo molto frammentario e che vanno considerati altri documenti, come si è visto sopra. Fissa l'attenzione sul rapporto fra evangelizzazione e umanizzazione, sottolineando l'essenziale ordinazione delle cose temporali al regno di Dio, anche se la crescita del regno non va identificata con il progresso dell'ordine temporale, pur facendo parte entrambi di un unico disegno divino, che ha come fine lo stesso regno portato a compimento. La necessità della Chiesa per la salvezza, intimamente collegata al tema dell'evangelizzazione, non è inserita in questo capitolo, ma viene trattata dall'autore nel secondo, sulla natura della Chiesa.

La seconda suddivisione, molto breve, mette a fuoco la doppia caratteristica della Chiesa, che è insieme immanente e trascendente: immanente perché entra nella storia umana e si identifica con gli uomini, incarnandosi in ogni popolo; trascendente perché non ha limiti di tempo e di nazione. La sua missione è universale.

Nella terza suddivisione l'autore esamina la tensione fra tradizione e progresso nella Chiesa. Il motivo di questo esame nel capitolo sulla missione emerge dall'affermazione dell'autore secondo cui la Chiesa per sua natura è tradizione, mentre per la sua missione è sviluppo⁹⁵. Di qui la metodologia espositiva: si ha una carrellata di testi conciliari tra i quali alcuni richiamano al progresso e altri al rispetto della tradizione. La trattazione risulta però troppo condizionata dal contesto storico in cui il libro è pubblicato, perché l'autore intende soprattutto richiamare tutti a una maggiore equanimità di fronte alle tensioni che in quegli anni attraversavano la compagine ecclesiale.

Il trattato, in due volumi, di Justo Collantes⁹⁶, dopo una breve storia dell'ecclesiologia, sviluppa la trattazione in tre parti: l'origine della Chiesa, la sua natura, la sua missione. Quest'ultima parte com-

⁹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 118.

⁹⁶ J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra*, I-II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972.

prende tutto il secondo volume di 383 pagine, a parte gli indici. Il primo punto affrontato riguarda l'essenza della missione della Chiesa, che altra non è se non quella affidata agli apostoli e che continua la missione di salvezza di Cristo⁹⁷. Qui l'autore inserisce lo studio della Chiesa in quanto santa, comprendente anche la vocazione alla santità. Nel capitolo successivo si esamina la necessità della Chiesa per la salvezza. Sotto questo profilo si considera anche la salvezza sia dei cristiani che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica, sia dei non cristiani; ma non si esamina, come parte della missione, l'attività ecumenica e neppure il rapporto della Chiesa con il giudaismo e con le religioni non cristiane.

Se la salvezza determina l'essenza stessa della missione e, quindi, la necessità della Chiesa, il suo dinamismo è caratterizzato dal servizio. Questo è il punto che l'autore considera in seguito, soffermandosi soprattutto sullo studio della gerarchia come servizio e del servizio ai poveri.

Il resto della trattazione affronta due tematiche, entrambe sotto il profilo del servizio: servizio alla Parola di Dio e servizio al mondo. Il primo risulta ampiamente sviluppato⁹⁸. Dopo un'esposizione generica sull'influsso vitale e sulla sovranità della Parola nella Chiesa, si affronta la sua trasmissione infallibile. Nei tre capitoli successivi si espongono: la missione del magistero ecclesiastico come servizio alla Parola di Dio, il primato del Romano Pontefice come servizio alla Parola, l'oggetto proprio del magistero della Chiesa.

La missione della Chiesa come servizio al mondo, dato che continua quella di Cristo, non toglie al mondo l'autonomia, la secolarità; ma la liberazione dell'uomo dall'alienazione del peccato contribuisce alla realizzazione delle realtà terrene. Con questa premessa l'autore studia in seguito i principi dei rapporti della Chiesa con lo Stato, con la persona umana (socialità, dignità), con le realtà terrene, e la loro applicazione in due campi particolari: il matrimonio e la cultura.

A chiusura dello studio della missione della Chiesa, l'autore studia la missione dei laici caratterizzati dalla secolarità. Quindi dap-

⁹⁷ Cfr. *ibidem*, II, pp. 7-8.

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, II, pp. 116-253.

prima ne esamina l'azione nell'ambito delle realtà temporali e poi all'interno della struttura ecclesiale⁹⁹.

Si deve riconoscere a Collantes ampiezza di trattazione nell'affrontare alcuni temi sulla missione della Chiesa; però il fatto di tralasciare la prospettiva del regno di Dio e di non trattare il tema della missione verso i non credenti, anche se vi si trovano degli accenni a riguardo, impedisce di considerare la sua opera come un rilevante progresso teologico. Sono tematiche messe in rilievo precedentemente da altri autori e da non accantonare.

Nel decimo anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II Paolo VI pubblica l'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, sull'evangelizzazione. Questa riassume la missione di Gesù¹⁰⁰, ma va intesa non soltanto come annuncio verbale, ma nella completa pregnanza di significato, che comprende tutta l'opera della salvezza¹⁰¹, la quale «non solo è liberazione da tutto ciò che opprime l'uomo, ma è soprattutto liberazione dal peccato e dal maligno, nella gioia di conoscere Dio e di essere conosciuti da lui, di vederlo, di abbandonarsi a lui» (EN 9).

Dalla missione di Gesù nasce la missione della Chiesa¹⁰², che parimenti si riassume nell'evangelizzazione¹⁰³. Questa non si rivolge

⁹⁹ L'ultimo capitolo del volume è dedicato a Maria, prototipo della Chiesa ed esempio per i fedeli, ma evidentemente non rientra nella trattazione della missione della Chiesa.

¹⁰⁰ «La testimonianza che il Signore dà di se stesso e che san Luca ha raccolto nel suo Vangelo — “Devo annunziare la buona novella del regno di Dio” (Lc 4, 43) — ha senza dubbio una grande portata, perché definisce con una parola la missione di Gesù: “Per questo sono stato mandato” (Lc 4, 43)» (EN 6/1).

¹⁰¹ «Tutti gli aspetti del suo ministero — la stessa incarnazione, i miracoli, l'insegnamento, la chiamata dei discepoli, l'invio dei dodici, la croce e la risurrezione, la permanenza della sua presenza in mezzo ai suoi — sono componenti della sua attività evangelizzatrice» (EN 6/2).

¹⁰² «La Chiesa nasce dall'azione evangelizzatrice di Gesù e dei Dodici. [...] Nata, di conseguenza dalla missione, la Chiesa è, a sua volta, inviata da Gesù. La Chiesa resta nel mondo, mentre il Signore della gloria ritorna al Padre. Essa resta come un segno insieme opaco e luminoso di una nuova presenza di Gesù, della sua dipartita e della sua permanenza. Essa lo prolunga e lo continua. Ed è appunto la sua missione e la sua condizione di evangelizzatore che, anzitutto, è chiamata a continuare» (EN 15/2-3).

¹⁰³ «Vogliamo nuovamente confermare che il mandato d'evangelizzare tutti gli uomini costituisce la missione essenziale della Chiesa [...] Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda» (EN 14).

solo verso l'esterno, cioè, verso coloro che vengono chiamati alla prima conversione, ma anche verso l'interno della Chiesa¹⁰⁴. E l'ampiezza del suo contenuto viene misurata con quella della missione di Cristo, sicché la Chiesa «esiste per evangelizzare, vale a dire per predicare ed insegnare, essere il canale del dono della grazia, riconciliare i peccatori con Dio, perpetuare il sacrificio del Cristo nella s. Messa che è il memoriale della sua morte e della sua gloriosa risurrezione» (EN 14).

L'evangelizzazione non mira soltanto ai singoli uomini, ma anche alla collettività umana, che deve essere trasformata attraverso la trasformazione dei singoli¹⁰⁵. È un'azione profonda. Si tratta infatti «di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la parola di Dio e col disegno della salvezza» (EN 19). Tuttavia la salvezza che viene offerta ad ogni uomo non si esaurisce nel quadro dell'esistenza temporale, ma è anche trascendente, escatologica, che si attua in una comunione con Dio¹⁰⁶.

¹⁰⁴ «Evangelizzatrice, la Chiesa comincia con l'evangelizzare se stessa. [...] ha sempre bisogno d'essere evangelizzata, se vuol conservare freschezza, slancio e forza per annunciare il Vangelo» (EN 15/4).

¹⁰⁵ «Evangelizzare, per la Chiesa, è portare la buona novella in tutti gli strati dell'umanità e, col suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa: "Ecco io faccio nuove tutte le cose" (Ap 21, 5). Ma non c'è nuova umanità, se prima non ci sono uomini nuovi, della novità del battesimo; e della vita secondo il Vangelo. Lo scopo dell'evangelizzazione è appunto questo cambiamento interiore e, se occorre tradurlo in una parola, più giusto sarebbe dire che la Chiesa evangelizza allorquando, in virtù della sola potenza divina del messaggio che essa proclama, cerca di convertire la coscienza personale e insieme collettiva degli uomini, l'attività nella quale essi sono impegnati, la vita e l'ambiente concreto loro propri» (EN 18).

¹⁰⁶ «La salvezza è offerta ad ogni uomo, come dono di grazia e misericordia di Dio stesso. E non già una salvezza immanente, a misura dei bisogni materiali o anche spirituali che si esauriscono nel quadro dell'esistenza temporale e si identificano totalmente con i desideri, le speranze, le occupazioni, le lotte temporali, ma altresì una salvezza che oltrepassa tutti questi limiti per attuarsi in una comunione con l'unico "Assoluto", quello di Dio: salvezza trascendente, escatologica, che ha certamente il suo inizio in questa vita, ma che si compie nell'eternità» (EN 27).

2. *Lo studio della missione in stato ancora precario*

Dopo un decennio dalla chiusura del Concilio Vaticano II lo studio della missione della Chiesa nell'ecclesiologia si trovava ancora in stato precario. La maggior parte dei trattati e dei manuali, pur tendendo verso la completezza, non gli concedevano spazio. Certamente vi erano degli approfondimenti settoriali, come quelli dei rapporti tra Chiesa e mondo e delle missioni verso i non credenti, solo pochi teologi hanno inserito lo studio della missione della Chiesa in una ecclesiologia globale.

Nel 1977, Arialdo Beni pubblica la quarta edizione della sua ecclesiologia¹⁰⁷. Rispetto alle edizioni anteriori, strutturate secondo la distinzione fra apologetica e dogmatica, l'autore rifonda il libro in un'unica trattazione, che spicca soprattutto per la completezza di contenuti. Dopo i capitoli sul mistero della Chiesa, si trova lo studio sulla sua missione¹⁰⁸. La trattazione è divisa in tre sezioni: 1) la missione della Chiesa nei confronti di Dio; 2) la missione della Chiesa nei confronti del mondo; 3) attività pastorale e missionaria, ovvero finalizzata al compimento della missione.

La Chiesa deve glorificare il Padre e questo avviene soprattutto nella liturgia, che però viene vista quasi esclusivamente nella sua dinamica ascendente. Nei confronti del mondo, la Chiesa deve arrecare la salvezza, meritata da Cristo. L'autore si sofferma a chiarire di quale salvezza e di quale liberazione si tratta: dev'essere una liberazione integrale sia sotto il profilo personale e collettivo sia sotto il profilo spirituale e morale nonché economico, politico e sociale. Questi ultimi aspetti terreni sono quelli più ampiamente esaminati dall'autore, il quale ne sottolinea i limiti confrontandosi con le proposte d'ispirazione marxista, compreso il tema del ricorso alla violenza. La responsabilità della missione verso il mondo è di tutti all'interno della Chiesa, anche se vengono considerati in particolare i rapporti fra la gerarchia ed i laici a riguardo e si dedica un intero

¹⁰⁷ Faccio riferimento a A. BENI, *La nostra Chiesa*, 5ª edizione riveduta, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1982, che differisce di poco dalla quarta edizione.

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 241-294. Il volume ha 834 pagine.

capitolo specifico ai laici nella Chiesa¹⁰⁹. Per quanto concerne l'attività finalizzata al compimento della missione, quella che tende alla salvezza dei fedeli riceve poca attenzione (una pagina soltanto), mentre quella missionaria risulta più sviluppata. L'autore vi aggiunge poi alcune considerazioni sull'evangelizzazione dei poveri come scelta preferenziale.

Altri temi che potrebbero entrare nel capitolo sulla missione della Chiesa sono trattati in altri capitoli: in concreto, la Chiesa e il regno, nel capitolo sul popolo di Dio; la Chiesa e le religioni non cristiane, in un capitolo in cui queste sono accomunate alle chiese cristiane separate dalla Chiesa cattolica sotto il concetto di «le altre società religiose»¹¹⁰. Ancora si è lungi dall'aver assimilato l'insegnamento del Concilio Vaticano II.

Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica *Redemptor hominis*, del 4 marzo 1979, presenta la missione della Chiesa sotto un'angolazione fino a quel momento poco considerata dagli ecclesiologi. Alla base delle vie del mondo percorse dalla Chiesa pellegrinante c'è un'unica via, indicata dal Concilio, che insegna che «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo» (GS 22). Di qui il compito essenziale della Chiesa: far sì che una tale unione possa continuamente attuarsi e rinnovarsi¹¹¹. Il Papa però fa una precisazione assai importante: «Si tratta dell'uomo in tutta la sua verità, nella sua piena dimensione. Non si tratta dell'uomo "astratto", ma reale, dell'uomo "concreto", "storico". Si tratta di "ciascun" uomo, perché ognuno è stato compreso nel mistero della Redenzione, e con ognuno Cristo si è unito, per sempre, attraverso questo mistero» (RH 13/3). L'uomo scrive la sua storia personale

¹⁰⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 409-428.

¹¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 741-794.

¹¹¹ «La Chiesa ravvisa, dunque, il suo compito fondamentale nel far sì che una tale unione possa continuamente attuarsi e rinnovarsi. La Chiesa desidera servire quest'unico fine: che ogni uomo possa ritrovare Cristo, perché Cristo possa, con ciascuno, percorrere la strada della vita, con la potenza di quella verità sull'uomo e sul mondo, contenuta nel mistero dell'Incarnazione e della Redenzione, con la potenza di quell'amore che da essa irradia» (RH 13/1).

mediante numerosi legami, contatti, situazioni, strutture sociali, che lo uniscono ad altri uomini. Quest'uomo, nella piena verità del suo essere personale ed insieme del suo essere sociale, è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione¹¹².

Si tratta di una precisazione importante, perché, nel mettere in primo piano l'uomo concreto, storico, come destinatario della missione della Chiesa, si fa luce su un criterio direttivo della missione: gli aspetti strutturali sono funzionali al servizio dell'uomo, a cui Cristo chiama la Chiesa. La missione non è funzionale alla struttura, ma viceversa.

Giovanni Paolo II inoltre descrive il modo in cui la Chiesa realizza il suo compito, cioè partecipando al triplice ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo¹¹³.

Nel 1985 Severino Dianich pubblica una monografia sulla missione della Chiesa¹¹⁴. Pur essendo relativamente corposa (315 pagine), non si sviluppano i contenuti della missione, ma l'attenzione è incentrata sui profili epistemologici. L'autore parte dalla considerazione dell'attività missionaria verso i non credenti per innalzarsi ad una visione più generale della missione della Chiesa, anche se il principale punto di riferimento resta sempre l'evangelizzazione dei non credenti.

L'opera è divisa in tre parti. Nella prima, intitolata «Revisione storica», viene presentato il percorso storico dello studio della missione, che dalla missiologia confluisce nella ecclesiologia, e in seguito si mettono a fuoco i diversi schemi ermeneutici con i quali si è affrontata la questione. Si tratta di schemi interpretativi della storia, marcatamente dialettici: sacro e profano, salvezza e perdizione,

¹¹² «L'uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale [...] quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: egli è la prima e fondamentale via della Chiesa, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione» (RH 14/1).

¹¹³ L'asserto in termini generali si trova alla fine del n. 18 dell'enciclica e poi, nei successivi tre numeri, si sviluppano diversi aspetti di questi tre uffici.

¹¹⁴ S. DIANICH, *Chiesa in missione: Per una ecclesiologia dinamica*, Edizioni Paoline, Milano 1985; faccio riferimento alla seconda edizione pubblicata quello stesso anno.

naturale e soprannaturale, storia ed escatologia, dossologia e prassi. Infine l'autore descrive una serie di modelli di missione, nei quali, a suo avviso, la consapevolezza della Chiesa ha preso forma lungo la storia e si è organizzata in modo coerente: il modello della missione compiuta, molto diffuso nei primi secoli, come se l'annuncio evangelico fosse giunto a tutti i popoli; il modello della missione rinviata attraverso l'abbandono del mondo; il modello della missione nascosta, che attende l'efficacia soprattutto dalla liturgia e dalla mistica; la missione *contra gentes*, caratteristica dell'idea di guerra santa; il modello della missione *ad gentes*; il modello della missione storico-salvifica, che anima e sostiene lo sviluppo dell'attivismo laicale nella Chiesa.

Nello studio di questo percorso storico l'autore non tiene conto delle trattazioni più sviluppate sulla missione della Chiesa in ambito ecclesiologico. Infatti in tutto il libro non menziona Schmaus, Collantes, Kloppenburg, l'opera di Glorieux, *Nature et Mission de l'Église*, e fa un unico riferimento, piuttosto limitato, al manuale di Faynel. Questa mancanza di dialogo teologico forse è dovuta ad una prospettiva troppo incentrata sulle missioni.

Nella seconda parte l'autore tenta una lettura sistematica della missione, ma sempre in prospettiva epistemologica. In un primo capitolo si sofferma su alcuni dati biblici: il rapporto della Chiesa con il mondo, determinato dall'ambivalenza del concetto di mondo nel Nuovo Testamento; l'autoidentificazione della Chiesa nei confronti dei giudei e dei pagani; la missione come risvolto dinamico della rete dei rapporti con Dio, con le cose, con la società, con la storia. Il secondo capitolo è dedicato ad individuare un principio ermeneutico come elemento germinale nel quale la missione trova la sua ultima ragion d'essere, il suo criterio interpretativo e normativo. L'autore ritiene che questo principio sia la comunicazione della fede, il cui contenuto essenziale è l'annuncio di «Gesù Signore». Nel capitolo successivo se ne descrivono i caratteri: dossologico; decisivo, vale a dire, universale e assoluto; narrativo sia su Gesù sia sull'esperienza cristiana. La seconda parte si chiude con una riflessione sulle missioni del Figlio e dello Spirito Santo, che costituiscono il vero fondamento della missione della Chiesa.

Nella terza parte, assai più breve delle precedenti, l'autore esordisce con un'avvertenza, che dovrebbe risultare chiara da tutto il discorso fino a questo momento svolto: l'indagine teologica non presuma di poter definire cosa appartiene e cosa non appartiene alla missione della Chiesa. Perciò in questa parte egli si limita ad offrire tre criteri di valutazione teologica dei progetti di missione che si elaborano nella Chiesa. Il primo criterio è dato dall'universalità del destinatario della missione e dei soggetti che la svolgono. Il secondo è «il criterio di laicità», che l'autore intende come fondato nella natura sacerdotale di tutto il popolo di Dio e quindi nel superamento della distinzione tra sacro e profano. «Ora questo corpo sacerdotale, che è il soggetto della missione ecclesiale, ha appunto carattere laicale, perché non è destinato a vivere nel tempio per compiere riti sacri, ma a vivere nel mondo per fare della vita quotidiana il luogo dell'incontro con Dio ed il segno della venuta del suo Regno. E questo carattere laicale determina la missione della Chiesa nella sua unità e, quindi, si ritrova presente non solo in alcuni ma in tutti i suoi ministeri»¹¹⁵. Infine il criterio dell'assoluto e del relativo. La Chiesa, pur calata nella storia umana, nella sua missione ha degli elementi di absolutezza che trascendono la relatività contingente della storia. L'autore ne sottolinea la Sacra Scrittura, i sacramenti e il ministero ordinato. Ma insieme all'absolutezza del messaggio c'è la relatività dell'esperienza dell'annunciarlo¹¹⁶.

Nel 1986 Gianni Colzani pubblica un lungo articolo sullo stato della teologia della missione sotto il profilo della missionologia, vale a dire, la missione rivolta ai non credenti¹¹⁷. Riferisce sul dibattito missionario postconciliare e sui nodi teologici che ne sono scaturiti. Rimane chiaro che la missione verso i non credenti non può essere intesa come attività che possa interessare un settore della Chiesa, ma

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 270.

¹¹⁶ Nella recente opera S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, si ripropongono in riassunto gli stessi concetti nella suddivisione dedicata alla missione (pp. 241-284).

¹¹⁷ G. COLZANI, *L'ora della missione mondiale: Senso e problemi di un mutamento*, «La Scuola Cattolica», 114 (1986), 677-715.

coinvolge tutti e la sua delucidazione teologica comporta l'approfondimento della missione della Chiesa in tutta la sua ampiezza.

L'autore passa in rassegna con accenti critici le diverse comprensioni della missione, in primo luogo quella che polemizza sul ruolo della Chiesa nella missione, affermando che sarebbe solo il segno della presenza attiva di Dio nel mondo e che la sua missione si esaurirebbe nel portare ad una decisione circa questa azione di Dio nella storia. La sua missione non mirerebbe all'edificazione della Chiesa ma alla trasformazione del mondo. L'autore ribatte che «il carattere escatologico della missione non può servire per saltare al di là di quella Chiesa che del regno è germe e inizio e che, nella figura fugace del mondo, svela la pienezza del mistero»¹¹⁸.

Di seguito vengono presentate le diverse posizioni, alcune di continuità e altre di discontinuità, sul rapporto fra storia ed escatologia, il cui chiarimento appare necessario per un'autentica teologia della missione. Di fronte a queste concezioni contrapposte l'autore sostiene che «la missione non offre un'escatologia a buon mercato ma costituisce quella chiesa che, pur avendo la forma di servizio, offre la realtà della salvezza perché una con il suo Signore»¹¹⁹. Se la Chiesa è aperta al servizio cristiano nella storia, è innanzitutto impegnata a dare ragione della salvezza che Dio ha posto in lei come speranza per tutto il mondo.

L'autore affronta la questione delle religioni non-cristiane sotto il profilo teologico e riferisce dei tentativi di superare ogni ecclesio-centrismo, ma avverte del rischio di mettere in questione la centralità di Cristo; perciò rivolgendosi alla Sacra Scrittura, sottolinea come nelle prime comunità cristiane il fondamento della missione sia radicalmente cristologico.

L'ultima parte dell'articolo è dedicata alla missione come evangelizzazione universale. L'autore, pur riconoscendo la complessità dell'evangelizzazione, ritiene utile concentrarla attorno alla teologia della Parola. E qui si inserisce il tema dell'inculturazione e, legati ad esso, quelli della liberazione e della giustizia. Una puntualizzazione

¹¹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 689.

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 693.

pare necessaria: «Il punto di partenza dell'impegno dei cristiani non può essere né lo sforzo di umanizzazione del mondo né la situazione di bisogno di tanta parte dell'umanità: il punto di partenza può essere solo la portata della redenzione di Cristo, la partecipazione all'alleanza pasquale di Gesù Signore»¹²⁰.

Lo studio di Colzani, pur non offrendo una visione organica della missione della Chiesa, si pone in continuità col saggio di Dianich come riflessione su di essa in prospettiva prevalentemente epistemologica.

Nella maggior parte della manualistica degli anni '80 la missione della Chiesa non riceve uno spazio specifico; ovviamente vi si trovano dei riferimenti, ma sempre sparsi e senza un reale sviluppo dell'argomento. In senso opposto va segnalato il manuale di Miguel M. Garijo-Guembe¹²¹, professore all'Università di Münster, il quale, dopo avere studiato le prospettive ecclesologiche del Nuovo Testamento, l'essenza e le note della Chiesa, nonché le sue strutture, dedica la quarta e ultima parte alla missione della Chiesa¹²². A suo avviso, la Chiesa va capita in ogni momento a partire dalla missione che ha ricevuto dal Signore glorificato. C'è allora da pensare che lo studio della missione non debba essere lasciato alla fine dell'ecclesologia. Difatti questa incongruenza metodologica traspare dal fatto che nella trattazione dell'essenza della Chiesa vi è un capitolo sulla Chiesa e l'Eucaristia¹²³, perché, appunto, la Chiesa si realizza nell'Eucaristia. Questo significa anticipare un tema di prim'ordine circa la missione della Chiesa, estraendolo dalla parte in cui va studiato, anche se all'autore va riconosciuto il merito di dargli il dovuto rilievo.

Due capitoli dividono la trattazione della missione. Il primo sull'evangelizzazione, in cui spicca l'analisi dei quattro documenti del Vaticano II sulla missione della Chiesa precedentemente analizzati. L'autore mette a fuoco il rapporto tra il compito strettamente reli-

¹²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 711.

¹²¹ M. M. GARIJO-GUEMBE, *Gemeinschaft der Heiligen: Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1988.

¹²² Cfr. *ibidem*, pp. 255-288.

¹²³ Cfr. *ibidem*, pp. 109-117.

gioso dell'evangelizzazione e le implicazioni che ne derivano per la società civile. Di qui il tema affrontato nel capitolo successivo: la Chiesa e il mondo, nella loro distinzione nel tempo intermedio fra l'ascensione di Cristo e la sua seconda venuta gloriosa. La Chiesa, essendo rivelazione dell'amore di Dio verso gli uomini e strumento della sovranità di Cristo, appare come un sacramento rispetto al mondo. Il mondo è caratterizzato da un duplice senso: dalla positività della creazione e dalla negatività della concupiscenza. La Chiesa trae dalla rivelazione non soltanto la speranza per se stessa, ma anche per il mondo, di cui conosce la definitiva verità alla luce del disegno divino di salvezza.

Il 30 dicembre 1988, Giovanni Paolo II pubblica l'Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo. Se il decreto *Apostolicam actuositatem* era stato il documento in cui il Concilio Vaticano II aveva proposto l'insegnamento più organico sulla missione della Chiesa, c'era d'attendersi che la *Christifideles laici* affrontasse anche questa tematica in modo ampio e organico. Così è stato e con elementi di novità rispetto al magistero precedente. Vi sono accenni alla missione della Chiesa lungo tutto il documento, ma è nel capitolo terzo sulla corresponsabilità dei fedeli laici nella Chiesa-Missione in cui il tema viene direttamente sviluppato.

Il primo numero del capitolo offre già una novità di rilievo: la missione viene posta in stretto rapporto con la comunione. «La comunione genera comunione, e si configura essenzialmente come comunione missionaria. [...] La comunione e la missione sono profondamente congiunte tra loro, si compenetrano e si implicano mutuamente, al punto che *la comunione rappresenta la sorgente e insieme il frutto della missione: la comunione è missionaria e la missione è per la comunione*» (CFL 32/3-4). All'inizio del secondo capitolo il Papa aveva presentato il mistero della Chiesa-Comunione: comunione dei cristiani con la Trinità e tra di loro¹²⁴. «Tale comu-

¹²⁴ «La comunione dei cristiani con Gesù ha quale modello, fonte e meta la comunione stessa del Figlio con il Padre nel dono dello Spirito Santo: uniti al Figlio nel vincolo

nione è il mistero stesso della Chiesa» (CFL 18/5). Si può dunque sintetizzare la missione della Chiesa come quella di generare comunione.

In seguito è riproposta, sulla scia della *Evangelii nuntiandi*, un'altra formulazione sintetica della missione: l'evangelizzazione. Pertanto evangelizzare non è altro che generare comunione. Il tutto è presentato in un trittico: «Dall'evangelizzazione la Chiesa viene costruita e plasmata come *comunità di fede*: più precisamente, come comunità di una *fede confessata* nell'adesione alla Parola di Dio, *celebrata* nei sacramenti, *vissuta* nella carità, quale anima dell'esistenza morale cristiana» (CFL 33/4).

Il Papa fa un accorato appello ad una nuova evangelizzazione dei cristiani, la quale non mira soltanto ai singoli, ma è destinata alla formazione di comunità cristiane mature¹²⁵. Insieme ad essa, la missione della Chiesa comprende anche l'attività missionaria verso coloro che non conoscono Cristo (cfr. CFL 35). Inoltre — e qui il Papa riprende il tema di GS 40 —, il regno di Dio, fine supremo della missione, è fonte di salvezza totale per gli uomini¹²⁶, la quale si ripercuote su tutto l'ordine umano. Nei numeri 37 a 44 si passano in rassegna diversi punti salienti di queste ripercussioni, che diventano anche oggetto della missione della Chiesa: riscoprire e far riscoprire la dignità inviolabile di ogni persona umana; l'invulnerabilità della vita umana; il diritto alla libertà di coscienza e alla libertà religiosa; la famiglia; il servizio della carità verso il prossimo; la vita politica, la quale reclama una partecipazione attiva e responsabile di tutti, con

amoroso dello Spirito, i cristiani sono uniti al Padre. [...] Dalla comunione dei cristiani con Cristo scaturisce la comunione dei cristiani tra di loro: tutti sono tralci dell'unica Vite, che è Cristo. In questa comunione fraterna il Signore Gesù indica il riflesso meraviglioso e la misteriosa partecipazione all'intima vita d'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (CFL 18/3-4).

¹²⁵ «Questa nuova evangelizzazione, rivolta non solo alle singole persone ma anche ad intere fasce di popolazioni nelle loro varie situazioni, ambienti e culture, è destinata alla *formazione di comunità ecclesiali mature*» (CFL 34/9).

¹²⁶ «Certamente la Chiesa ha come supremo fine il Regno di Dio, del quale "costituisce in terra il germe e l'inizio" (LG 5), ed è quindi totalmente consacrata alla glorificazione del Padre. Ma il Regno è fonte di liberazione piena e di salvezza totale per gli uomini: con questi, allora, la Chiesa cammina e vive, realmente e intimamente solidale con la loro storia» (CFL 36/1).

uno speciale protagonismo dei fedeli laici; la questione economico-sociale, la cui chiave è data dall'organizzazione del lavoro e che include la questione ecologica; la cultura.

Due anni dopo la pubblicazione della *Christifideles laici* Giovanni Paolo II pubblica l'enciclica *Redemptoris missio* (7 dic. 1990) sulla missione *ad gentes*. Il Papa la vede nel più ampio contesto della missione della Chiesa, considerando positivo il confluire dello studio delle missioni nell'ecclesiologia¹²⁷. L'esposizione dottrinale parte da Gesù Cristo, unico salvatore, la cui missione è partata avanti dalla Chiesa. Nel secondo capitolo, il Papa affronta un tema, che costituisce un'importante novità sotto il profilo magisteriale: la missione della Chiesa in rapporto al regno di Dio. Esso presso alcuni autori, come si è visto sopra, aveva trovato spazio nello studio della missione, e adesso viene fatto oggetto d'insegnamento papale non tanto per un pacifico arricchimento della prospettiva della missione, quanto per correggere alcune comprensioni riduttive sia del regno di Dio sia del compito della Chiesa verso il regno¹²⁸.

Dopo un'esposizione, necessariamente breve, circa il regno di Dio nel Nuovo Testamento, il Papa giunge ad una comprensione sintetica, che gli consentirà di illuminare la missione della Chiesa rispetto ad esso: «Il regno riguarda tutti: le persone, la società, il mondo intero. Lavorare per il regno vuol dire riconoscere e favorire il dinamismo divino, che è presente nella storia umana e la tra-

¹²⁷ «Il cosiddetto rientro o "rimpatrio" delle missioni nella missione della Chiesa, il confluire della missiologia nell'ecclesiologia e l'inserimento di entrambe nel disegno trinitario di salvezza, hanno dato un respiro nuovo alla stessa attività missionaria, concepita non già come un compito ai margini della Chiesa, ma inserito nel cuore della sua vita, quale impegno fondamentale di tutto il popolo di Dio» (RM 32/4).

¹²⁸ «Oggi si parla molto del regno, ma non sempre in consonanza col sentire ecclesiale. Ci sono, infatti, concezioni della salvezza e della missione che si possono chiamare "antropocentriche" nel senso riduttivo del termine, in quanto sono incentrate sui bisogni terreni dell'uomo. In questa visione il regno tende a diventare una realtà del tutto umana e secolarizzata, in cui ciò che conta sono i programmi e le lotte per la liberazione socio-economica, politica e anche culturale, ma in un orizzonte chiuso al trascendente. [...] Inoltre, il regno, quale essi lo intendono, finisce con l'emarginare o sottovalutare la Chiesa, per reazione a un supposto "ecclesiocentrismo" del passato e perché considerano la Chiesa stessa solo un segno, non privo peraltro di ambiguità» (RM 17/1.3).

sforma. Costruire il regno vuol dire lavorare per la liberazione dal male in tutte le sue forme. In sintesi, il regno di Dio è la manifestazione e l'attuazione del suo disegno di salvezza in tutta la sua pienezza» (RM 15/2). Si capisce pertanto lo stretto rapporto tra il regno e la Chiesa: «questa non è fine a se stessa, essendo ordinata al regno di Dio, di cui è germe, segno e strumento» (RM 18/3). Di conseguenza, la promozione dei beni e dei valori umani, che sono intimamente legati al vangelo del regno, sta nel cuore della Chiesa, senza distaccarla né contrapporla agli altri fondamentali compiti ecclesiali¹²⁹.

Poi, quando l'enciclica si sofferma ad esporre gli immensi orizzonti della missione *ad gentes*¹³⁰, questa viene inserita nel più ampio contesto della missione della Chiesa, «missione universale, che non ha confini e riguarda la salvezza nella sua integrità. [...] Tale missione è unica, avendo la stessa origine e finalità; ma all'interno di essa si danno compiti e attività diverse» (RM 31/1-2). Il Papa non si riferisce alla diversità da lui formulata nella *Christifideles laici*, allorché parlava di fede *confessata* nell'adesione alla Parola di Dio, *celebrata* nei sacramenti, *vissuta* nella carità. È una differenziazione che nasce dalle diverse circostanze in cui si svolge la missione¹³¹ e che danno luogo a tre situazioni: quella a cui si rivolge l'attività missionaria¹³²;

¹²⁹ «È in questa visione d'insieme che si comprende la realtà del regno. Certo, esso esige la promozione dei beni umani e dei valori che si possono ben dire "evangelici", perché sono intimamente legati alla "buona novella". Ma questa promozione che pure sta a cuore alla Chiesa, non deve essere distaccata né contrapposta agli altri suoi compiti fondamentali, come l'annuncio del Cristo e del suo vangelo, la fondazione e lo sviluppo di comunità che attuano tra gli uomini l'immagine viva del regno» (RM 19).

¹³⁰ Così si esprime il titolo del capitolo IV. In precedenza, nel capitolo III sullo Spirito Santo protagonista della missione, questa è vista solo come missione verso i non battezzati.

¹³¹ «Le differenze nell'attività all'interno dell'unica missione della Chiesa nascono non da ragioni intrinseche alla missione stessa, ma dalle diverse circostanze in cui essa si svolge» (RM 33/1).

¹³² «Anzitutto, quella a cui si rivolge l'attività missionaria della Chiesa: popoli, gruppi umani, contesti socio-culturali in cui Cristo e il suo vangelo non sono conosciuti, o in cui mancano comunità cristiane abbastanza mature da poter incarnare la fede nel proprio ambiente e annunziarla ad altri gruppi. È, questa, propriamente la missione *ad gentes*» (RM 33/2).

quella in cui si svolge la cura pastorale ordinaria¹³³; quella in cui c'è bisogno di una «nuova evangelizzazione» o «ri-evangelizzazione»¹³⁴. Una puntualizzazione è importante: «i confini fra cura pastorale dei fedeli, nuova evangelizzazione e attività missionaria specifica non sono nettamente definibili, e non è pensabile creare tra di esse barriere o compartimenti stagni» (RM 34/3). Tuttavia queste distinzioni si rivelano utili per aggirare il pericolo di una visione settoriale della missione della Chiesa.

3. *L'affermarsi dello studio della missione nell'ecclesiologia*

Nell'ultimo decennio del ventesimo secolo e nei primi anni del ventunesimo lo studio, tendenzialmente approfondito, della missione della Chiesa come capitolo specifico dell'ecclesiologia, benché ancora non sia presente nella maggioranza dei trattati, comincia a diventare un fatto normale e non un'eccezione.

Pietro Fietta nel suo manuale di ecclesiologia, pubblicato nel 1993¹³⁵, costruisce la parte sistematica, che segue le parti storica e biblica, secondo la prospettiva della Chiesa come «diakonia» della salvezza. Di conseguenza affronta dapprima la comprensione del mistero della salvezza, poi esamina la natura, la struttura e la missione della Chiesa, e infine la necessità della Chiesa per la salvezza.

Lo studio della salvezza è già il primo capitolo dello studio della missione, perché «il concetto di salvezza determina la concezione di missione, e questa evidenzia l'idea di Chiesa»¹³⁶. La salvezza nel

¹³³ «Ci sono, poi, comunità cristiane che hanno adeguate e solide strutture ecclesiali, sono ferventi di fede e di vita, irradiano la testimonianza del vangelo nel loro ambiente e sentono l'impegno della missione universale. In esse si svolge l'attività, o cura pastorale della Chiesa» (RM 33/3).

¹³⁴ «Esiste, infine, una situazione intermedia, specie nei paesi di antica cristianità, ma a volte anche nelle Chiese più giovani, dove interi gruppi di battezzati hanno perduto il senso vivo della fede, o addirittura non si riconoscono più come membri della Chiesa, conducendo un'esistenza lontana da Cristo e dal suo vangelo. In questo caso c'è bisogno di una "nuova evangelizzazione", o "rievangelizzazione"» (RM 33/4).

¹³⁵ P. FIETTA, *Chiesa diakonia della salvezza: Lineamenti di Ecclesiologia*, Messaggero, Padova 1993.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 152.

Nuovo Testamento si presenta come storia della salvezza, la quale rinvia alla Trinità, considerata dal punto di vista della sua autocomunicazione nella storia (Trinità economica). La realizzazione della salvezza non è altro che la realizzazione del regno, mentre la categoria adeguata ad esprimerne il contenuto è la comunione. Si capisce bene, pertanto, che il primo punto del capitolo dedicato alla missione riceva il titolo «Comunione e missione». Questi due concetti vengono presentati in termini di bipolarità in corrispondenza all'idea di Chiesa come «popolo adunato e popolo inviato». Una tale concezione porta l'autore a considerare la missione prevalentemente come attività missionaria tesa a condurre alla comunione chi non vi si trova. La missione realizza la Chiesa. È questa la sua finalità fondamentale: dare esecuzione storica alla Chiesa, perché sia — appunto — Chiesa, segno e strumento del piano salvifico di Dio.

L'autore inserisce nel capitolo della missione lo studio delle note di unità e di santità, che riguarderebbero le finalità fondamentali della Chiesa, mentre la cattolicità e l'apostolicità ne riguarderebbero le strutture. L'unità è dono del Padre e anche vocazione. A questo punto viene affrontato il discorso della «pienezza» della Chiesa cattolica e del suo rapporto con le «altre Chiese» cristiane. Vi è pure una breve esposizione di come la Chiesa unita è al servizio dell'unità di tutta l'umanità. Nel vedere la santità sotto il profilo della missione, l'autore, oltre ai temi classici dello studio di questa proprietà, considera anche, seppur brevemente, la chiamata universale alla santità e la ricerca dei germi di santità presenti nelle varie tradizioni delle religioni non cristiane.

La necessità della Chiesa per la salvezza non risulta integrata nel capitolo sulla missione, ma è messa a fuoco nella sezione successiva. L'autore non ne spiega il perché, ma il lettore trae la conclusione che tale integrazione sarebbe auspicabile.

Il titolo del saggio di ecclesiologia di Bruno Forte¹³⁷ ne manifesta l'idea che lo guida e struttura: la Chiesa della Trinità. L'esposi-

¹³⁷ B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

zione sistematica è divisa in tre parti: la prima sull'origine trinitaria della Chiesa (Popolo di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito); la seconda sulla forma trinitaria della Chiesa, che si riassume nella comunione; la terza, la più breve (53 pagine), sulla destinazione trinitaria della Chiesa e comprende un solo capitolo, «La Chiesa in missione». L'autore lo introduce con queste affermazioni: «*l'Ecclesia de Trinitate* è la Chiesa in missione. Scaturendo dalle missioni divine del Figlio e dello Spirito, la Chiesa ne è la loro attualizzazione nel tempo»¹³⁸. Di qui la continuità con la seconda parte sulla comunione, del cui dinamismo la missione è l'espressione.

La prima suddivisione di quest'ultimo capitolo porta il titolo «Comunione e missione». Dapprima vi si presentano i diversi modelli di missione per lo più sulla scia della già citata descrizione fatta da Dianich. L'autore conclude questa rassegna con la proposta di un modello di «cattolicità della missione» consigliando che l'azione missionaria sia tesa tanto all'impiantazione di nuove Chiese, quanto alla continua evangelizzazione della Chiesa evangelizzante. In questa prospettiva si sviluppano i due punti successivi: la cattolicità del soggetto missionario e la cattolicità del messaggio e dei destinatari della missione.

Nella seconda suddivisione si mette a fuoco il rapporto Chiesa-mondo, tema ricorrente presso la maggioranza degli autori che assegnano un capitolo alla missione all'interno dell'ecclesiologia. La laicità, intesa come affermazione dell'autonomia e della consistenza del mondo profano in rapporto alla sfera religiosa, ne diventa la categoria chiave. «Una corretta assunzione della "laicità" all'interno dell'ecclesiologia deve porsi su un triplice livello: in primo luogo, sul piano dei rapporti intraecclesiali ("laicità" *nella* Chiesa); quindi sul piano della comune responsabilità dei battezzati nei confronti del mondo e della mediazione da realizzare fra la salvezza e la storia ("laicità" *della* Chiesa); infine, sul piano del riconoscimento da parte della Chiesa del valore proprio e autonomo delle realtà terrestri ("laicità" del mondo, recepita dalla Chiesa)»¹³⁹. L'autore descrive il

¹³⁸ *Ibidem*, p. 317.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 342-343.

compimento della missione della Chiesa rispetto al mondo secondo il trionomio «comunione, testimonianza, servizio»: comunione, perché la Chiesa vive la sua missione nel mondo offrendosi come luogo di pace e di riconciliazione; testimonianza, che si traduce in simpatia e amicizia verso il mondo e, insieme, in contestazione del mondo quando si oppone alle esigenze di Dio e alla pace comune; servizio, per realizzare la causa di Dio, che è anche la causa della più profonda e piena umanità dell'uomo.

La terza suddivisione si sofferma sulla tensione escatologica della missione della Chiesa. L'autore inserisce qui la considerazione dell'universale vocazione alla santità, la quale nel confrontarsi col peccato esige una continua opera di rinnovamento e di riforma. Come ultimo punto viene sviluppato il tema di Maria, «icona» escatologica della Chiesa.

Diversi temi che altri autori studiavano entro il capitolo della missione, Forte li considera in altri capitoli: la necessità della Chiesa per la salvezza, la Chiesa e il Regno di Dio, nel capitolo sul Popolo di Dio; la Chiesa, comunità eucaristica, nel capitolo sulla Chiesa Corpo di Cristo. C'è da pensare che l'ultimo capitolo non è il luogo adatto allo studio della missione.

Il manuale di ecclesiologia di José Antonio Sayés¹⁴⁰, pubblicato nel 1999, si presenta diviso in tre parti: nella prima si studiano le origini della Chiesa, nella seconda se ne offre la descrizione teologica e se ne esamina la struttura, nella terza se ne espone la missione. Nell'insieme del manuale quest'ultimo tema è svolto piuttosto brevemente (44 pagine su un totale di 568).

Come introduzione al capitolo della missione si afferma che essa consiste nel perpetuare sulla terra la salvezza operata da Cristo, ovvero realizzare il regno di Cristo nel mondo. Di qui il primo tema messo a fuoco, il regno di Dio, che viene descritto così come appare nei vangeli sinottici. Poi si passa a un secondo punto su «regno di Dio e giustizia sociale». Il regno comporta innanzi tutto la libera-

¹⁴⁰ J. A. SAYÉS, *La Iglesia de Cristo: Curso de Ecclesiología*, Palabra, Madrid 1999.

zione dal peccato, ma la realizzazione della giustizia nel mondo vi è implicata¹⁴¹.

La terza e quarta suddivisione sono strettamente collegate. Vi si studia in generale la necessità della Chiesa per la salvezza ed, in particolare, anche se brevemente, si cerca di valutare la valenza salvifica delle altre religioni.

L'ultimo punto che chiude il capitolo riguarda la dimensione escatologica della Chiesa. Vi si riprende il tema della salvezza e delle conquiste umane circa l'ordine temporale e lo si esamina nella prospettiva della perfetta realizzazione del regno.

Collocato sulla strada percorsa dalla teologia nello studio della missione della Chiesa, l'opera di Sayés non permette di compiere passi in avanti. Raccoglie alcuni temi ormai acquisiti, e questo è positivo in un manuale, ma ne tralascia altri, approfonditi da altri autori, e questo è negativo.

Il volume di ecclesiologia di Gianfranco Calabrese¹⁴² presenta lo studio della missione della Chiesa nella quarta parte, dopo aver considerato nelle tre parti precedenti, rispettivamente la Chiesa nel mistero trinitario, il modello conciliare della Chiesa ed il rapporto tra fede e cultura nell'ecclesiologia di comunione. Punto di avvio dello studio è la continuità tra la missione di Cristo e quella della Chiesa: la missione determina il modo di esistere della Chiesa per il mondo e nel mondo. In seguito l'autore descrive i diversi modelli di missione sulla scia di quelli descritti da Dianich. La successiva riflessione riguarda lo stile secondo cui la Chiesa vive la sua missione: dimensione «kenotica» dell'incarnazione, nel nascondersi e nell'abbandono obbedienziale; denuncia dell'errore, ma non condanna dell'errante né contrapposizione al mondo.

In una seconda sezione l'autore spiega come la missione della Chiesa determini la pastorale ecclesiale, sottolineandone due tratti

¹⁴¹ Alla fine del libro, dopo un capitoletto su «Maria e la Chiesa», vi è un'appendice su «La Chiesa e il potere temporale», ma la questione non risulta trattata sotto il profilo della missione.

¹⁴² G. CALABRESE, *Per un'ecclesiologia trinitaria: il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, EDB, Bologna, 2000.

caratteristici: la cooperazione per una pastorale d'insieme e l'annuncio permanente della salvezza. Nella terza sezione si passano in rassegna alcune emergenze attuali della missione: dialogo con il mondo, formazione delle coscienze, inculturazione, evangelizzazione dell'azione politica. Siamo ancora lontani da una trattazione soddisfacente del capitolo della missione della Chiesa nell'insieme dell'ecclesiologia.

Il trattato di ecclesiologia di Antonio María Calero¹⁴³ dedica alla missione della Chiesa l'ottavo dei nove capitoli del libro¹⁴⁴. Essa è radicata nella duplice missione del Figlio e dello Spirito Santo e i destinatari sono gli uomini. Il soggetto della missione è la comunità ecclesiale. Per quanto attiene al contenuto della missione, se ne sottolinea specialmente il suo essere annuncio del vangelo a coloro che non lo conoscono, in senso ampio, non soltanto nei cosiddetti paesi di missione. La missione pertanto è di natura religiosa e soprannaturale, ma è indirizzata all'uomo nella sua integrità, quindi riguarda il mondo. Su quest'ultimo aspetto il discorso si sofferma a considerare l'inculturazione del vangelo, anche se vengono menzionati gli altri ambiti ai quali la *Gaudium et spes* dedica la propria attenzione. Vi è pure un riferimento al fondamento sacramentale della missione, ma limitatamente ai sacramenti del battesimo e della confermazione. Tutto sommato, l'autore recepisce diversi temi ormai consolidati sulla teologia della missione, ma ne tralascia altri.

Il lungo articolo di Juan Carlos Avitia¹⁴⁵, pur derivando da un interesse prevalente verso l'attività missionaria, affronta il tema della

¹⁴³ A. M. CALERO, *La Iglesia, Misterio, Comunión y Misión*, Central Catequística Salesiana, Madrid 2001.

¹⁴⁴ I tre primi capitoli considerano la Chiesa, rispettivamente, nella Bibbia, nella storia della teologia e nel Concilio Vaticano II. A partire dal capitolo quarto comincia la trattazione sistematica, nella quale la Chiesa è considerata, successivamente, come mistero, nuovo popolo di Dio, comunione e sacramento di salvezza. L'ultimo capitolo è dedicato a Maria, prima Chiesa.

¹⁴⁵ J. C. AVITIA AGUILAR, *La Misión de la Iglesia. Fundamentos teológicos de su actividad misionera*, «Mayéutica», 27 (2001), 5-115.

missione della Chiesa in prospettiva generale e in un contesto ecclesiologicalo. È diviso in cinque parti. Nella prima si affronta il tema dell'origine trinitaria della missione. Riguardo alla missione del Figlio che continua nella Chiesa, si affronta il tema di «Cristo unico mediatore e salvatore universale»¹⁴⁶, decisivo per una giusta considerazione della missione della Chiesa nei confronti delle religioni. Nella seconda parte si presentano i testi del mandato missionario nei quattro Vangeli, che fondano biblicamente la continuità tra la missione di Cristo e la missione della Chiesa.

Nella terza parte si studia la missione nella prospettiva del mistero della Chiesa. La Chiesa appare come mistero in quanto nuovo popolo di Dio, Corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo, comunione e sacramento universale di salvezza. I risvolti della missione derivanti dai tre primi aspetti sono scarsamente sviluppati. Per quanto concerne la comunione, l'autore ne spiega le diverse sfaccettature, ma poi le conseguenze per la missione risultano espone troppo brevemente, benché si riporti un'importante affermazione: la comunione è l'obiettivo fondamentale della missione¹⁴⁷. Con la stessa metodologia si espone ciò che concerne la Chiesa come sacramento universale di salvezza. Vengono enunciati alcuni risvolti della missione, ma senza ulteriori sviluppi, malgrado siano importanti: la Chiesa è inviata a proporre a tutti la salvezza, di cui è sacramento per il mondo; la Chiesa è al servizio del regno mediante la missione¹⁴⁸. Un punto invece viene più sviluppato: la missione in quanto esigenza della cattolicità, che ne è la realizzazione storica. Possiamo ben dire che il criterio che guida la terza parte è il fine della missione.

Nella quarta parte l'attenzione è indirizzata al compimento della missione, che si riassume in un concetto: l'evangelizzazione. Dapprima si mostrano gli aspetti sia positivi sia negativi del contesto attuale nel quale essa si svolge. Poi si ricordano le tre situazioni, spiegate dall'enciclica *Redemptoris missio*, che danno luogo a una diver-

¹⁴⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 14-20.

¹⁴⁷ Cfr. *ibidem*, p. 51.

¹⁴⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 57-58.

sità operativa: la missione *ad gentes*, la cura pastorale ordinaria, la nuova evangelizzazione. L'autore si limita a descrivere l'attività missionaria.

Nella quinta parte si sviluppano due punti di particolare attualità, visti sempre sotto il profilo dell'attività missionaria: l'inculturazione e il dialogo interreligioso. Su quest'ultimo, il valore delle altre religioni viene giudicato con i criteri dei «semi del Verbo» e della «preparazione evangelica».

Anche se l'ampiezza della trattazione consente all'autore di rendere espliciti diversi punti importanti dello studio teologico della missione, l'attenzione preponderante all'attività missionaria lo porta a tralasciarne altri o a svolgerli in modo insufficiente: la centralità dell'Eucaristia, il rapporto della missione con il regno, la santità quale obiettivo della missione, l'ordine e le realtà temporali che rientrano nella missione, ecc.

V. Riflessioni conclusive

Giunti alla fine della ricerca, occorre tirare le somme e il primo risultato è la constatazione che il tema della missione della Chiesa, benché stia iniziando ad essere apprezzato sul mercato delle idee ecclesiologiche, ancora non è riuscito ad imporre la propria presenza nelle trattazioni che hanno la pretesa di essere complete. Nonostante l'assenza di tale argomento comincia ormai ad apparire come disdicevole, quasi segno di ristrettezza degli orizzonti ecclesiologici.

Tra i molteplici modelli ecclesiologici — tendenzialmente ogni autore ne ha uno proprio —, quelli che danno spazio allo studio della missione non coincidono sulla collocazione da assegnargli entro lo schema globale e non gli hanno neanche trovato un assetto condiviso da tutti, o quasi. E per ciò che riguarda i contenuti la dispersione è ancora maggiore.

Pur nella notevole diversità di proposte, si possono ravvisare due opzioni di base che guidano l'assegnazione alla missione di un posto nell'architettura dell'intera ecclesiologia. Da un lato, se la missione viene considerata in vista del fine della Chiesa, si tende ad anti-

ciparne lo studio verso i primi capitoli della trattazione. In effetti la risposta all'interrogativo «perché la Chiesa?» dovrebbe poi agevolare la riflessione su molti altri punti fondamentali circa il suo mistero, sulla sua struttura e attività. Dall'altro, se la prospettiva assunta per comprendere la missione è quella dell'agire della Chiesa, si è spinti a collocare questo capitolo tra gli ultimi dell'ecclesiologia, secondo la logica del principio «operari sequitur esse».

La logica di entrambe le opzioni non è arbitraria e suggerisce di accoglierle insieme, separando, da un lato, la riflessione sulla missione in se stessa, da inserire tra i primi capitoli, persino prima dello studio della Chiesa in quanto mistero, e dall'altro, l'attuazione della missione, da considerare dopo lo stato della Chiesa pellegrinante e la sua struttura.

La storia di questo capitolo ecclesiologico consiglia inoltre di non svilupparlo nella prospettiva parziale dell'attività missionaria. La missione della Chiesa non si identifica con le cosiddette missioni e non giova avviare il discorso a partire da esse né averle come principale punto di riferimento. Il discorso sulla missione va impostato in tutta la sua ampiezza, dove trova posto anche l'attività missionaria.

La pressoché totale dispersione circa il contenuto del tema teologico sulla missione, pur evidenziando la precarietà in cui si trova, consiglia di tener conto degli apporti di tutti gli autori invece di affrettarsi ad assumere la proposta di uno o alcuni di loro. Si tratta insomma di privilegiare la completezza della trattazione. Con questo intento proporrei in seguito uno schizzo sommario degli argomenti da svolgere.

In una ecclesiologia sistematica, allo studio del radicamento della Chiesa nel disegno salvifico del Padre, attuato con le missioni del Figlio e dello Spirito Santo, dovrebbe seguire il capitolo sulla missione della Chiesa. Sia il Magistero sia la maggior parte degli autori suggeriscono come punto da trattare per primo la continuazione della missione di Cristo nella Chiesa. In seguito, ritengo che il punto da svolgere, benché spesso tralasciato dalla maggior parte degli autori, sia l'Eucaristia quale sintesi della missione della Chiesa.

Non si rifletterà mai abbastanza sull'ordine di Gesù «Fate questo in memoria di me» (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24-25), allorché nell'ultima cena istituì il Sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue. Non serviva soltanto a dare esistenza all'Eucaristia; ma con essa la comunità messianica della nuova alleanza («Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi»: Lc 22,20) veniva formata nei suoi tratti più essenziali e riceveva un preciso compito da svolgere, che avrebbe determinato la sua stessa esistenza: realizzare l'Eucaristia. Come ha scritto Giovanni Paolo II nella sua ultima enciclica: «In questo dono Gesù Cristo consegnava alla Chiesa l'attualizzazione perenne del mistero pasquale. Con esso istituiva una misteriosa "contemporaneità" tra quel *Triduum* e lo scorrere di tutti i secoli»¹⁴⁹. Ed ogni aspetto della missione della Chiesa va ricondotto al mistero pasquale. «Così l'Eucaristia si pone come *fonte* e insieme come *culmine* di tutta l'evangelizzazione»¹⁵⁰. Se è fonte e culmine, occorre cominciare da essa.

Il contenuto della missione (la gloria del Padre mediante la ricapitolazione di tutti in Cristo), che si trova come concentrato nell'Eucaristia, va in seguito svolto nelle sue sfaccettature e il primo punto concerne il regno di Dio quale fine della missione. La Chiesa ne è in terra il germe e l'inizio ed è chiamata ad annunziarlo e ad instaurarlo. Come derivazione immediata di questo punto, il seguente riguarda la salvezza, perché mediante la diffusione del regno la Chiesa deve rendere partecipi gli uomini della redenzione salvifica.

La determinazione dei costitutivi essenziali della salvezza conduce alla considerazione di altri due punti, ad essa strettamente congiunti: la santità e la comunione. La santità ci dà la misura della salvezza, perciò tutti i redenti sono chiamati ad essere veramente santi. E la comunione indica la modalità della salvezza: non soltanto liberazione dai mali, dal peccato per primo, ma intima unione con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo e degli uomini tra loro. La comunione non è solo l'ultimo traguardo, ma si può affermare che la missione si radica nella comunione e tende a renderla più salda e perfetta. Si ha

¹⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003, 5/2.

¹⁵⁰ *Ecclesia de Eucharistia*, 22/2.

dunque un primo abbozzo della tensione escatologica della missione, sulla quale occorrerà riflettere più ampiamente alla fine della trattazione. Nell'analisi del compito di rinsaldare la comunione, c'è da considerare l'azione ecumenica? A prima vista si direbbe di sì; ma considerando meglio la questione, poiché presuppone l'attenta disamina dei vincoli di comunione e dei diversi gradi della loro presenza, parziale o completa, sembra consigliabile lasciare questo punto a dopo la suddetta disamina entro il gran capitolo dello stato della Chiesa pellegrinante.

La comunione non è un fine esterno alla Chiesa, ma descrive il suo nucleo essenziale. Perciò generare comunione implica impiantare la Chiesa, da cui l'esame di uno dei punti caratteristici della prospettiva missiologica: la *plantatio Ecclesiae*.

Infine lo studio del contenuto si completa con il complesso argomento del rapporto della Chiesa, nello stato pellegrinante, con il mondo. È uno dei temi più presenti nelle diverse proposte ecclesologiche, anche se l'esame degli aspetti che lo compongono risulta assai variegato a seconda degli autori.

Tutto il contenuto della missione della Chiesa si può compendiare come ricapitolazione di tutto in Cristo, ma questa prospettiva cristologica va integrata con quella pneumatologica. Di qui il punto successivo da trattare: il protagonismo dello Spirito Santo nella missione. Basta leggere gli Atti degli Apostoli per essere ben persuasi della necessità di sviluppare questo argomento.

In seguito si dovrebbe entrare nel vasto tema dell'universalità della missione. Vasto perché vi sono da chiarire tre punti di non breve trattazione: la necessità della Chiesa per la salvezza, la Chiesa e il popolo d'Israele, la Chiesa e le religioni.

Per chiudere lo studio della missione in se stessa occorre considerarne la dimensione escatologica. Infatti l'orizzonte della missione trascende il tempo intermedio della Chiesa. Il tema è complesso, perché la meta finale non sarà raggiunta come frutto della dinamica interna della missione, ma vi sarà l'intervento singolare divino legato alla seconda venuta gloriosa di Cristo.

L'analisi, verso la fine del trattato sulla Chiesa, dell'attuazione della missione richiede, prima di tutto, il chiarimento di alcuni

aspetti della sua articolazione. In effetti l'attuazione della missione richiede l'adeguata articolazione di sacramenti, parola e condotta conforme al nuovo comandamento della carità. Inoltre il contesto in cui si svolge la missione stabilisce tre grandi linee operative: la missione *ad gentes*, la cura pastorale ordinaria, la rievangelizzazione. Un'altra linea operativa è costituita dall'azione ecumenica, ma il suo esame è già fatto precedentemente nel capitolo sullo stato della Chiesa pellegrinante.

Nella suddivisione successiva va approfondito il tema dei soggetti della missione: tutti i battezzati, con diverse modalità dettate dalla loro collocazione ecclesiale sia come soggetti del ministero ecclesiastico sia come fedeli laici sia come appartenenti alla vita consacrata.

Il seguito dell'analisi dell'attuazione della missione dovrebbe strutturarsi secondo lo schema, assai condiviso fra gli autori, dei tre *munera*. In primo luogo del *munus propheticum*, annunciando Cristo con la parola e la testimonianza. Vi si dovrebbe sviluppare il grande tema ecclesiologicalo del magistero della Chiesa, senza trascurare però il ministero della parola dei presbiteri e l'esercizio del *munus propheticum* da parte dei fedeli laici. Per quanto attiene al *munus sacerdotale*, sono da analizzare il *munus sanctificandi* dei ministri ordinati e l'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli. Infine riguardo al *munus regale* vanno analizzati la funzione di governo della gerarchia e l'esercizio di questo *munus* da parte dei fedeli laici.

Un'ultima riflessione per concludere. Dopo aver ripercorso la storia di questo capitolo teologico e averne tratto alcune conclusioni, che per certi versi diventano una proposta, vorrei sottolineare che questa si inserisce in un discorso più ampio di carattere teorico su come strutturare l'ecclesiologia. Tuttavia qualunque chiarimento sulla missione della Chiesa presenta degli evidenti risvolti pratici. Per la loro valutazione è bene tener presente il richiamo di Giovanni Paolo II all'inizio del terzo millennio: «Non si tratta, allora, di inventare un "nuovo programma". Il programma c'è già: è quello di sempre, raccolto dal Vangelo e dalla viva Tradizione. Esso si incentra, in ultima analisi, in Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare, per

vivere in lui la vita trinitaria, e trasformare con lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste»¹⁵¹.

Abstract

I primi studi sulla missione della Chiesa si hanno in alcuni trattati di teologia dogmatica e in saggi di missiologia e sull'apostolato dei laici; per la maggior parte sono studi frammentari. Prima del Vaticano II solo due autori offrono una trattazione dell'argomento tendenzialmente completa. Il Vaticano II ha arricchito la dottrina in quasi tutti i suoi aspetti, sicché in seguito il tema ha attratto in modo crescente l'attenzione dei teologi, ma con una gran dispersione di proposte vuoi sulla sua collocazione entro l'ecclesiologia vuoi sui contenuti. A conclusione dello studio si propone un sommario degli argomenti da svolgere in questo capitolo ecclesiologico.

Within a historical perspective, the issue of the mission of the Church first appears in a somewhat fragmentary way in some treatises of dogmatic theology, and in a number of essays of missionology and about the apostolate of lay faithful. Before the Second Vatican Council we found two authors only, who tackle the theme thoroughly. Having the Second Vatican Council enriched ecclesiology in almost all its aspects, since its conclusion onward the study of the mission of the Church has received an increasing attention. However, we find a great plurality of theological proposals, depending on the place suggested for this study within the treatise on the Church and also depending on the different contents it displays. The present paper offers its own proposal on which subjects should be developed in a chapter of Ecclesiology especially devoted to the mission of the Church.

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

¹⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. apost. *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, 29/3.

ENSEÑANZAS DE BASILIO DE CESAREA SOBRE LA VIDA EN CRISTO

Manuel MIRA

Sumario: I. De Spiritu Sancto XV: *la conformación con Cristo por el bautismo* - II. Epistola CCLXI: *la redención de la humanidad en Cristo, hombre perfecto* - III. De gratiarum actione: *Cristo, modelo para los hombres* - IV. Conclusiones.

Asistimos en nuestros días al esfuerzo de los teólogos moralistas por alcanzar una nueva comprensión de su disciplina, conforme a las indicaciones del Concilio Vaticano II. Un aspecto de esta renovación lo constituye la fundamentación cristológica de la teología moral. Desde esta perspectiva, la vida cristiana es vista como un desarrollo de la configuración con Cristo, recibida en el bautismo de modo germinal. La enseñanza moral de la Iglesia no es, en efecto, una propuesta moral más, como las que se pueden encontrar en los diversos planteamientos éticos, sino, sobre todo, la invitación a vivir en Cristo, alcanzando con él la plenitud de la santidad¹. Semejante fundamentación cristológica, que hunde sus raíces en la Sagrada Escritura, tiene un precedente en el pensamiento moral de san Basilio de Cesarea.

¹ Como ejemplo de manual que sigue esta línea puede citarse E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 2003.

El Obispo de Cesarea relaciona de diversos modos la vida del hombre redimido con la vida de Jesucristo. Afirma que el hombre participa de la muerte y de la resurrección de Cristo por medio del bautismo². Asegura que Cristo ha redimido a la humanidad porque era hombre, y en Él es corregido lo que Adán, en sí mismo, torció con su pecado³. Y propone el llanto de Cristo como modelo de moderación a quienes están tristes⁴.

Tras estas descripciones yace una determinada concepción de la redención. Cristo no es sólo el que ha liberado al hombre de la esclavitud, pagando al demonio como rescate el precio de su sangre⁵, sino que es también el nuevo Adán, cabeza de un nuevo linaje humano, que posee en sí la vida nueva, y con el que deben unirse quienes desean participar de esta vida.

Igualmente, yace una determinada propuesta de vida cristiana, que emana de la anterior noción de redención. Basilio, en efecto, propone a los cristianos que se identifiquen con Cristo, en quien la humanidad, antes caída, ha sido sanada. El Capadocio describe dos modos en los que esta identificación se realiza: la participación en la vida de Cristo por medio del bautismo, y la imitación voluntaria del comportamiento de Cristo.

Las siguientes páginas se proponen una doble tarea. En primer lugar, situar estos textos en el conjunto de la obra basiliana. Después, determinar las fuentes en las que Basilio pudo haberse inspirado, lo que permitirá trazar el mapa de las relaciones de Basilio con otros autores, descubriendo las corrientes de pensamiento en las que se inserta, y aquellas otras que en cambio desecha.

² Cfr. *De Spiritu Sancto*, XV, 35. Puede encontrarse una edición crítica en B. PRUCHE, *Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit* (SC 17bis), Paris 1968. El texto que nos interesa se encuentra en XV, 35, líneas 1-71. En adelante, citaremos entre paréntesis el pasaje concreto de la edición crítica, con referencia al nombre del editor y a los números de capítulo, párrafo y línea. Seguiremos un procedimiento análogo al citar las restantes obras.

³ Cfr. *Ep. CCLXI*, 2 (Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres (tome III)*, Paris 1966, *Ep. CCLXI*, 2, 1-15).

⁴ Cfr. *De gratiarum actione*, 5 (PG XXXI, 228-229).

⁵ Esta noción de redención es empleada por Basilio en *Homilia X in psalmum XLVIII*,

Este aspecto del pensamiento del obispo de Cesarea ha recibido poca atención⁶, ya que habitualmente los estudiosos se dedican más bien al análisis de su doctrina ascética, o a la presentación de las exhortaciones morales de sus homilías⁷. Por ello, consideramos necesario estudiarlo con profundidad, tanto más cuanto que Basilio le otorgaba una importancia nuclear, como revela la siguiente máxima, tomada de sus *Regulae fusius tractatae*:

La norma del cristianismo es la imitación de Cristo *en la medida en que Él se ha hecho hombre* (κατὰ τὴν ἐνανθρώπησιν)⁸.

I. *De Spiritu Sancto* XV: la conformación con Cristo por el bautismo

El primer texto, siguiendo un orden cronológico, en el que Basilio relaciona la vida del hombre redimido con la vida de Cristo, se encuentra en su obra *De Spiritu Sancto*. En esta obra, en efecto, Basilio desarrolla la idea de que el bautismo permite a aquel que lo recibe participar de la muerte y de la resurrección de Cristo:

La economía de nuestro Dios y salvador sobre el hombre es la nueva llamada desde su caída, y el regreso a la familiaridad con Dios desde el alejamiento producido por la desobediencia. Por esto, la venida del Señor con carne, los ejemplos evangélicos, los sufrimientos, la Cruz, la sepultura, la resurrección, de manera que el hombre, salvado por la imitación de Cristo, recupere aquella antigua filiación divina. Así pues, para la perfección de vida es necesaria la imitación de Cristo; no solo de los ejemplos de mansedumbre, humildad y magnanimidad que hay en su vida, sino también de su muerte, como dice Pablo, el imitador de Cristo: “conformado con su muerte, por si alcanzo también su resu-

⁶ G. MAZZANTI, *San Basilio Magno. Testi cristologici*, Roma 1991, presenta los textos cristológicos de san Basilio, acompañados de comentarios, pero no los contempla desde la perspectiva adoptada en el presente trabajo.

⁷ Un ejemplo de esta actitud es G. BARDY, *Basile (saint), évêque de Césarée de Cappadoce*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, I, Paris 1937, cols. 1273-1283.

⁸ *Regulae fusius tractatae*, XLIII, 1 (PG XXXI, 1028 B).

resurrección de entre los muertos"⁹. ¿Cómo llegamos a la semejanza de su muerte? Sepultados juntamente con él por medio del bautismo¹⁰.

Basilio menciona esta doctrina en el curso de una discusión en la que defiende que no se pueden identificar el bautismo en agua con el bautismo en agua y en el Espíritu Santo. Explica que el bautismo permite a quien lo recibe participar en la muerte y en la resurrección de Cristo, y que esa participación en la resurrección de Cristo, que supone la adquisición de una nueva vida, sólo es posible por la intervención del Espíritu Santo, que se introduce en el bautizado actuando como principio de esa nueva vida. Un bautismo consistente sólo en la ablución con agua, en cambio, no podría alcanzar ese resultado¹¹.

En el pasaje reproducido, el Capadocio sitúa en primer lugar el bautismo en el marco de la historia de la salvación. El fin de la encarnación es hacer que el hombre recupere la familiaridad con Dios que perdió por el pecado. Ese fin se obtiene precisamente porque, tras resucitar, Cristo ha ascendido junto a Dios, y los cristianos pueden participar de esa vida de Cristo junto a Dios por medio del bautismo, por ser éste participación en la muerte y la resurrección de Cristo.

A continuación, describirá la inmersión en las aguas bautismales como un ser sepultados con Cristo, y la iluminación del Espíritu Santo como la participación en la resurrección de Cristo. Y terminará matizando que la vida evangélica, es decir, la que debe llevar todo el que se ha bautizado, es una preparación para la vida que seguirá a la resurrección de los cuerpos, que tendrá otras características. La diferencia radica en que el hombre, entre el bautismo y la muerte, debe optar por el bien en uso de su libre albedrío, mientras que, tras la resurrección, el obrar bien le será connatural¹².

⁹ *Filip 3*, 10-11.

¹⁰ *De Spiritu Sancto*, XV, 35 (Pruche XV, 35, 1-15).

¹¹ El planteamiento de la polémica se encuentra en *De Spiritu Sancto*, XV, 34. Basilio alude a esa cuestión inicial después en diversos momentos de su exposición, principalmente en *De Spiritu Sancto*, XV, 35 (Pruche XV, 35, 43-63).

¹² Cfr. *De Spiritu Sancto*, XV, 35 (Pruche XV, 35, 16-71).

Basilio había hablado del bautismo en la homilía *In principium Proverbiorum*. En esa homilía de inicios del presbiterado¹³, el Capadocio definió el bautismo como «lavatorio de la regeneración», y afirmó que quien lo recibe es como un joven, y está, por tanto, llamado a un camino de crecimiento¹⁴, identificado por Basilio con el crecimiento interior por medio de la lucha ascética. Esta descripción, fundamentada en la Sagrada Escritura¹⁵, no hace explícito el talante cristológico de la nueva vida que se recibe por el bautismo.

El *corpus* de las homilías del Capadocio incluye una pieza dedicada a exhortar a la recepción del bautismo, denominada *In sanctum baptisma*, datada por Bernardi a inicios del episcopado de Basilio¹⁶. En este sermón, Basilio se apoya en las diversas descripciones del bautismo para incitar a los que le escuchan a recibir el bautismo cuanto antes. El Obispo novel emplea también la descripción del bautismo como participación en la muerte y la resurrección de Cristo¹⁷, apoyado en la *epistola ad Romanos*¹⁸. Pero esta noción es sólo mencionada, mientras que en el *De Spiritu Sancto* recibe una mayor atención, ya que es situada en el marco de la historia de la salvación y es desglosada en diversos aspectos, analizados después por menorizadamente.

En el *De Spiritu Sancto*, Basilio describe claramente el fin del hombre como una participación en la vida de Cristo resucitado y glorificado junto al Padre, hecha posible por la participación en su muerte y su resurrección obtenida con el bautismo. Puesto que la noción no aparece en los escritos del presbiterado de Basilio, y es sólo apuntada en una obra de inicios de su episcopado, se puede concluir que esta claridad es fruto de una tarea de reflexión y de profundización que comienza a fructificar en los últimos años de vida de Basilio. En esta concepción madura, por tanto, la redención

¹³ J. BERNARDI, *La prédication des pères cappadociens*, Paris 1968, pp. 56-58, la sitúa en el año 364.

¹⁴ Cfr. *In principium Proverbiorum*, 13 (PG XXXI, 413 B).

¹⁵ Cfr. *Tit* 3, 5.

¹⁶ Cfr. J. BERNARDI, *op. cit.*, pp. 68-70.

¹⁷ Cfr. *In sanctum baptisma*, 1 (PG XXXI, 424 C).

¹⁸ Cfr. *Rom* 6, 3-5.

plena del hombre tiene un carácter sacramental y cristológico, y se proyecta sobre un horizonte escatológico¹⁹.

Analicemos las enseñanzas sobre el bautismo expuestas por escritores que tienen una relación probada con Basilio. Orígenes interpreta el pasaje paulino en su *Commentarium ad Romanos*²⁰. Insiste allí en que es absurdo que una persona reciba el bautismo, que es participación en la muerte de Cristo, si no ha muerto antes a su anterior vida de pecado, y en que es necesario llevar a continuación una vida nueva. Puede decirse que Orígenes está más volcado hacia la exhortación moral. El comentario origeniano fue pronunciado para edificar al auditorio, mientras que el tratado basiliano posee una naturaleza más doctrinal.

La doctrina del Capadocio, en cambio, tiene paralelos estrechos con las *Catecheses* de san Cirilo de Jerusalén. En efecto, este autor desarrolla la idea paulina de que el bautismo es participación en la muerte y la resurrección de Cristo, al igual que Basilio²¹. Ambos personajes comparten la condición de obispos que exponen la naturaleza del bautismo, si bien ante auditorios diversos: uno en una obra polémica y especulativa, otro en una homilía catequética. La fecha de composición de las *Catecheses*, que Yarnold sitúa en torno al 350²², favorece la hipótesis de la influencia de Cirilo sobre Basilio.

Drecoll ha analizado *De Spiritu Sancto* XV, 35. Tras indicar las fórmulas retóricas que lo delimitan, afirma que se divide en tres partes: 1-40, 40-64, 64-75. Observa que sólo la parte central investiga directamente la relación entre agua y Espíritu Santo en el bautismo, tesis que Basilio quiere demostrar, y concluye que Basilio ha tomado las otras dos partes de un escrito anterior, concretamente de una

¹⁹ Este aspecto es subrayado por E. CAVALCANTI, *L'esperienza di Dio nei Padri greci: il trattato "Sullo Spirito Santo" di Basilio di Cesarea*, Roma 1984, pp. 72-76.

²⁰ Cfr. *Commentarium in Romanos*, V, 8-9 (PG XIV, 1037-1048).

²¹ Cfr. *Catechesis III de baptismo*, 12-14 (PG XXXIII, 444 A - 445 A). Cirilo insiste en el aspecto interior de la identificación, y, como Basilio, menciona que el bautismo permite recuperar la filiación divina.

²² Cfr. E. YARNOLD, *Cyril of Jerusalem*, London-New York 2000, p. 22.

homilía, como manifestarían los verbos en primera persona del plural²³.

En nuestra opinión, es posible que la homilía que Basilio de Cesarea reproduce en *De Spiritu Sancto* XV sea una catequesis sobre el bautismo. Por otra parte, consideramos que el pasaje no se debe dividir, pues posee una sólida unidad, ya que constituye una explicación del bautismo. Si Basilio alude al Espíritu Santo sólo en XV, 35, 40-64, se debe a que el Espíritu Santo actúa, dando una nueva vida, sólo después de que el bautizado ha muerto a su antigua existencia, muerte que es simbolizada por la inmersión en el agua, descrita por el Capadocio en XV, 35, 1-40. Por ello, no somos partidarios de retrotraer a una obra anterior tan sólo los pasajes 1-40 y 64-75, sino más bien todo el conjunto.

II. *Epistola CCLXI*: la redención de la humanidad en Cristo, hombre perfecto

El segundo pasaje en orden cronológico donde Basilio describe la vida del hombre redimido como participación en la vida de Cristo es la *Epistola CCLXI*. En esta carta, Basilio asegura que la redención de la naturaleza humana se ha producido ya en Cristo, y rechaza la idea de que Cristo no se ha encarnado realmente, argumentando que, en ese caso, la redención no se habría producido.

Basilio está respondiendo a los fieles de Sozópolis, quienes le han preguntado cómo refutar una doctrina que se está difundiendo en su ciudad, según la cual la encarnación de Cristo no habría sido real. Riggi opina que quien difunde esta doctrina es Apolinar de Laodicea²⁴, y Mazzanti lo sigue²⁵. Pouchet, sin embargo, ha sugerido que no hay indicios que permitan relacionar estos errores cristológicos

²³ Cfr. V.H. DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996, pp. 231-232. Los números de las partes en las que el texto es dividido corresponden a los renglones de la edición de Pruche.

²⁴ Cfr. C. RIGGI, *La catechesi cristologica di Basilio e la questione apollinaristica nell'ep. 258*, en *Cristologia e catechesi patristica*, a cura di S. FELICI, Roma 1980, p. 65.

²⁵ Cfr. G. MAZZANTI, *San Basilio Magno. Testi cristologici*, op. cit., p. 100, n. 8.

cos con Apolinar de Laodicea²⁶. Su postura parece la más verosímil, ya que Basilio critica a alguien que niega que el cuerpo del Señor fuera un cuerpo humano, y Apolinar no expuso nunca la idea de que Cristo se encarnó en un cuerpo celeste²⁷; más aún, algunos discípulos suyos anatematizan a los que afirman que el cuerpo del Señor viene del cielo y no procede de la Virgen María²⁸, crítica realizada también por Basilio contra el adversario al que se dirige. Basilio critica quizá un cierto tipo de cristología maniquea, en la que, siguiendo la valoración negativa de todo lo corporal característica de esta secta, se postulaba que el cuerpo del Señor no habría sido real.

En la primera parte de la carta, Basilio ha descrito las sucesivas actuaciones de Dios a favor de su pueblo, hasta la culminación que constituye la encarnación del Verbo²⁹. Defiende en segundo lugar que Cristo asumió realmente una naturaleza humana, apoyado en que sólo de esa manera la victoria de Cristo sobre la muerte puede revertir en beneficio del hombre³⁰. Después responderá la objeción de que, si Cristo ha asumido un cuerpo humano, entonces las pasiones de los hombres han afectado a Dios³¹.

Especial interés tiene el segundo punto de la argumentación del Capadocio, ya que en él se produce la equiparación entre la vida de Cristo y la vida del hombre redimido:

Si, así pues, no se ha producido la venida del Señor en carne, el redentor no dio a la muerte el pago por nosotros, no puso fin al dominio de la muerte por él mismo. Si, así pues, lo gobernado por la muerte fuera una cosa, y lo asumido por el Señor otra, la muerte no habría cesado de llevar a cabo su actividad propia, los sufrimientos de la carne portadora de Dios no habrían sido en nuestro provecho, no mató al pecado

²⁶ J.R. POUCHET, *Basile le grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*, Roma 1992, p. 666, n. 9.

²⁷ Cfr. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1, Freiburg-Basel-Wien 1990, pp. 483-484.

²⁸ Cfr. *La carta a Prosdoquio*, de Timoteo de Beirut, obispo apolinarista, editada en H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904 (New York 1970), p. 285, 5.

²⁹ Cfr. *Ep. CCLXI*, 1 (Courtonne CCLXI, 1).

³⁰ Cfr. *Ep. CCLXI*, 2 (Courtonne CCLXI, 2).

³¹ Cfr. *Ep. CCLXI*, 3 (Courtonne CCLXI, 3).

en la carne, no fueron vivificados en Cristo los que murieron en Adán, no fue modelado de nuevo lo que había caído, no fue enderezado lo que se había roto, no fue devuelto a la familiaridad con Dios lo que se había apartado por el engaño de la serpiente³².

Basilio da por supuesto que el hombre ha sido redimido por Cristo, y apoya en este dato su defensa de la humanidad real de Cristo. Basilio entiende por redención del hombre la victoria de éste sobre la muerte y el pecado, y el regreso a la situación de la que había caído, y afirma que esto se ha producido en Cristo. Pero dado que esa victoria de Cristo sólo es también victoria del hombre si Cristo es hombre, Basilio presenta como un absurdo la afirmación de que Cristo no asumió la naturaleza humana.

San Basilio explica en el tercer punto que la ascensión por Cristo de la naturaleza humana no implica que haya asumido pasiones pecaminosas, sino tan sólo que ha asumido las pasiones propias de la naturaleza y, por tanto, necesarias. Y, tras mencionar el contraste entre la humanidad de Cristo y los hombres restantes, en los que las pasiones conducen frecuentemente al pecado, Basilio asegura que el hombre, tras la resurrección, también recibirá un cuerpo como el de Cristo, dotado de las pasiones naturales, pero no sometido al pecado³³.

Esta noción de redención comparte con la empleada en *De Spiritu Sancto* diversos rasgos. En primer lugar, la redención se ha producido ya en Cristo muerto y resucitado: Basilio habla explícitamente del misterio pascual en el tratado sobre el Espíritu Santo, y lo menciona indirectamente en la carta, cuando asegura que Cristo ha vencido a la muerte, ya que esa victoria es la resurrección de Cristo que siguió a su muerte y sepultura. En segundo lugar, Basilio expresa en los dos textos que esa redención ha sido hecha posible por la encarnación de Cristo. En tercer lugar, el Capadocio sitúa el logro pleno de la redención, es decir, la victoria total sobre la muerte

³² *Ep. CCLXI*, 2 (Courtonne CCLXI, 2, 1-11).

³³ Cfr. *Ep. CCLXI*, 3 (Courtonne CCLXI, 3). Sobre este aspecto del pensamiento de Basilio, puede consultarse G. MAZZANTI, *Passioni e libertà umana in S. Basilio Magno*, en *Memorial Jean Gribomont (SEAug, 27)*, Roma 1988, pp. 417-432.

y el pecado, tras la resurrección de la carne. Dado que esta carta fue escrita en el año 377, parece que Basilio aprovecha en ella la profundización llevada a cabo en el tratado pneumatológico, escrito dos años antes.

Algunas diferencias separan los dos textos, pero no hacen que sean opuestos, sino complementarios: el *De Spiritu Sancto* explica que el hombre participa de la vida de Cristo por medio del bautismo; la carta insiste más en la autenticidad de la naturaleza humana asumida por Cristo, y en el hecho mismo de que el hombre ha sido redimido en Cristo.

Basilio habla por extenso de la redención del hombre por Cristo en la *Homilia X in psalmum XLVIII*. Pero no la describe como el regreso de la humanidad junto a Dios por medio de Cristo hombre, sino como la liberación del hombre por Cristo, que paga su sangre como rescate al diablo, que tenía esclavizado al hombre³⁴. La homilía pertenece a la etapa episcopal, a juzgar por la autoridad con que Basilio habla, pero parece anterior al *De Spiritu Sancto*³⁵.

Encontramos una descripción muy semejante de la redención en el *Adversus haereses* de Ireneo de Lyon. Este autor, al defender frente a los gnósticos que la carne es capaz de redención, insiste en que la carne de Cristo, que recibió esa redención, es igual a la nuestra, ya que, de lo contrario, la redención ganada por Cristo no podría considerarse como nuestra propia redención³⁶. Otro indicio lleva a pensar que san Basilio se inspira en Ireneo. El Capadocio compara el pensamiento de sus adversarios con el del gnóstico Valentín³⁷, con el que Ireneo se enfrentaba en el *Adversus haereses*.

³⁴ Cfr. *Homilia X in psalmum XLVIII*, 4 (PG XXIX, 410-411).

³⁵ J. BERNARDI, *op. cit.*, pp. 22-41, la sitúa entre el 368 y el 375.

³⁶ *Adversus haereses* V, 14, 2 (46) - V, 14, 3 (74) (edición crítica en A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU - C. MERCIER, *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre V*, Paris 1969). Véase un comentario al pasaje en A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, vol. I, Madrid 1985, pp. 678-697. Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986, p. 150, n. 5, precisa qué idea sobre la carne del Señor tenían los diversos autores gnósticos: Marción negaba que el Señor hubiera poseído carne y que hubiera nacido; Apeles, discípulo de Marción, aceptaba el nacimiento, pero no la autenticidad de la carne; Valentín, por último, aceptaba tanto el nacimiento como la carne, pero les daba otro sentido, y las llamaba espirituales.

³⁷ Cfr. *Ep. CCLXI*, 2 (Courtonne CCLXI, 2).

La noción de redención descrita por Basilio en la *Epistola CCLXI* había sido mencionada ya por Orígenes. El Alejandrino critica en el *Commentarium ad Romanos* a quienes aseguran que Cristo murió sólo aparentemente, argumentando que entonces también habría sido sólo aparente su resurrección y la salvación de los hombres, lo cual considera un absurdo³⁸. Pero no explica que en Cristo hombre, muerto y resucitado y elevado al Padre, se da ya la redención del hombre que los restantes hombres deben alcanzar, participando de esa vida de Cristo. Quizá haya que buscar la causa de este silencio en que esta noción de redención supone la recuperación plena del cuerpo, punto que no puede considerarse central en la escatología origeniana.

El argumento *quod non assumptum, non sanatum* reaparece en la *Epistola ad Epictetum* atanasiana. Sin embargo san Atanasio sólo afirma que Cristo debe haber asumido un cuerpo verdaderamente y no por ficción, porque, de lo contrario, la salvación de los hombres se habrían producido sólo en apariencia; pero la salvación no sólo del cuerpo, sino de todo el hombre, se ha producido realmente³⁹.

III. *De gratiarum actione*: Cristo, modelo para los hombres

La vida de Cristo es puesta nuevamente en relación con la vida del hombre redimido en la homilía *De gratiarum actione*. Esta homilía ha sido datada por Bernardi en el 372⁴⁰. Sin embargo, el empleo en ella de la noción “pasiones físicas necesarias”, que Basilio utiliza también en la *Epistola CCLXI*⁴¹, sugiere que la homilía debe datarse en torno a la fecha en la que esta carta fue escrita, es decir, en el 377. La carta ofrece el contexto polémico en el que esta expresión emerge, mientras que la homilía parece limitarse a aprovechar un concepto ya elaborado.

³⁸ Cfr. *Commentarium in Romanos* V, 9 (PG XIV, 1044 B).

³⁹ Cfr. *Ep. ad Epictetum* VI, 18 – VII, 8 (ed. G. Ludwig, Jena 1911).

⁴⁰ Cfr. J. BERNARDI, *op. cit.*, pp. 77-85.

⁴¹ Cfr. *Ep. CCLXI*, 3 (Courtonne CCLXI, 3).

Basilio explica que es posible cumplir el mandato paulino de estar siempre alegre⁴², pues, los problemas y enfermedades no son obstáculo para la alegría que nace de tener a Cristo viviendo en sí, si se lleva también la muerte de Cristo en el cuerpo, pues al haber sido separado el cuerpo del alma, los males sufridos por aquél no llegan a ésta:

Éste (el Apóstol) no llama a estar siempre alegre a cualquiera, sino a quien es como él, que ya no vive en la carne, sino que tiene a Cristo viviendo en sí⁴³, de manera que, la unión con el más alto de los bienes en absoluto recibe la compasión con los tumultos de la carne. Por el contrario, aunque la carne sea cortada, la solución de continuidad permanece en el cuerpo que la ha padecido, y la transmisión de lo que causa el dolor no puede llegar hasta la parte intelectual del alma. En efecto, si hubiéramos matado los miembros que están sobre la tierra⁴⁴, según los consejos del Apóstol, y lleváramos la muerte de Jesús en nuestro cuerpo⁴⁵, necesariamente la herida no llegará desde el cuerpo muerto hasta el alma separada de la unión con él. Dishonras y castigos, la muerte de las personas cercanas no ascenderán hasta *la inteligencia* (*νοῦς*), ni atraerán la parte más alta del alma hasta una compasión de este tipo⁴⁶.

Es posible entender la expresión “tener a Cristo viviendo en sí” en el sentido de que el Verbo mora en el alma, de modo que la percepción de esa presencia llena al cristiano de gozo interior. Pero, puesto que en el texto de la epístola de san Pablo en la que Basilio se apoya, la afirmación “no vivo yo” es opuesta a “es Cristo que vive en mí”, parece que Basilio se refiere aquí de nuevo a que la vida del cristiano, del redimido, no es otra cosa que la vida de Cristo, de la que el cristiano participa por medio del bautismo.

Cuando Basilio afirma que el cristiano «lleva en su cuerpo la muerte de Cristo», entiende que el cristiano ha muerto en un cierto sentido, por lo que no le afectan los males corporales o físicos que

⁴² Cfr. *Tes* 5, 16-18.

⁴³ Cfr. *Gal* 2, 20.

⁴⁴ Cfr. *Col* 3, 5.

⁴⁵ Cfr. *2Cor* 4, 10.

⁴⁶ *De gratiarum actione*, 2 (PG XXXI, 221 A).

hunden en la tristeza a otras personas, que llevan una vida exclusivamente humana. Ese “llevar la muerte de Cristo” es la realización práctica de la participación en la muerte de Cristo por el bautismo de la que el Capadocio habló en el *De Spiritu Sancto*⁴⁷.

En un pasaje sucesivo de la misma homilía, Basilio vuelve a poner la vida de Cristo en relación con la vida del cristiano⁴⁸. El contexto en el que Basilio habla es la explicación de que no hay oposición entre el mandato paulino de estar siempre alegre y el llanto de Cristo por la muerte de Lázaro.

Basilio explica que el Señor lloró, no empujado por la necesidad, sino porque quería enseñar a los hombres con el ejemplo de su propio llanto el modo en que se debe llorar. El llanto es bueno, ya que permite al hombre descargar la cabeza de los vapores que la contracción del pecho, causada por una noticia triste, ha hecho subir desde el corazón. Pero es preciso llorar del modo conveniente, es decir, evitando con la ayuda de la razón los dos excesos constituidos por la insensibilidad, de un lado, y el excesivo apego al llanto, de otro. Cristo hombre, afirma Basilio, lloró ante la tumba de Lázaro de modo perfecto, para dejar el ejemplo de llanto virtuoso, bueno, al que se tienen que acomodar los hombres:

¿Acaso no es evidente que (el Señor), puesto que deseaba fortalecer por todos los costados nuestra debilidad, circunscribió las pasiones necesarias entre ciertas medidas y límites, rechazando la impasibilidad como algo de bestias, y censurando el gusto por la tristeza y el excesivo llanto como algo innoble? Por eso, al llorar por el amigo, él mismo mostró la comunión con la naturaleza humana, y nos liberó de los excesos en ambos sentidos, al no permitir ni que nos ablandáramos por ceder a las pasiones, ni que fuéramos insensibles a las penas⁴⁹.

Este pasaje llama la atención a nuestra sensibilidad actual, ya que la tristeza del Señor por la muerte de Lázaro es vista como algo un tanto ficticio. El llanto es descrito como la satisfacción de una necesidad meramente física, es decir, la expulsión de la humedad

⁴⁷ Cfr. *De Spiritu Sancto*, XV, 35 (Pruche XV, 35, 28-43).

⁴⁸ Cfr. *De gratiarum actione*, 5 (PG XXXI, 228 C. – 229 C.).

⁴⁹ *De gratiarum actione*, 5 (PG XXXI, 228 C.).

acumulada en el cerebro. El Señor habría llorado no empujado por su tristeza, sino para enseñarnos cómo hemos de llorar. ¿Qué explicación puede darse a esto?

San Atanasio de Alejandría afirmaba que no sólo el llanto, sino también las restantes pasiones del Señor, se daban en el cuerpo que había asumido por nosotros. Deseaba con esas palabras rechazar la idea arriana de que el Verbo, puesto que había experimentado pasiones, no podía ser Dios⁵⁰. San Basilio de Cesarea parece seguir este modo de describir las pasiones de Cristo.

Gesché considera extraño que Atanasio no emplee contra los arrianos, para explicar las pasiones del Señor, el argumento de que esas pasiones se daban en su alma humana. Piensa que el Alejandrino razona a partir de una cristología que concibe la Encarnación sobre todo como la asunción por el Verbo de una carne o cuerpo, y que, aunque defendió frente a Apolinar de Laodicea que la humanidad asumida por el Señor poseía un alma, no llegó a extraer de esa verdad todas las consecuencias dogmáticas⁵¹. Y sugiere que Atanasio obró así porque deseaba evitar el error según el cual Jesucristo era un hombre común, después adoptado por Dios como hijo, por el que había sido condenado Pablo de Samósata⁵². Las explicaciones que este estudioso ofrece sobre la causa de esta presentación de las pasiones de Cristo son convincentes, aunque poseen un cierto grado de subjetividad, ya que no se apoyan directamente en afirmaciones de Atanasio, sino en el ambiente teológico del siglo IV.

Mazzanti hace ver que la afirmación de Basilio de que la divinidad no fue afectada por las pasiones⁵³ procede de la polémica con

⁵⁰ San Atanasio dice en *Contra Arianos* III, 34, 5-12 [K. METZLER - K. SAVVIDIS, *Athanasius Werke (I/1). Oratio III Contra Arianos* (3. Lieferung), Berlin-New York 2000] que el llanto es una pasión «que se da en la carne asumida por el Señor a favor de nosotros» (ὕπερ ἡμῶν σαρκί).

⁵¹ Cfr. A. GESCHÉ, *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^e siècle Le témoignage du commentaire sur les psaumes découvert a Toura*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 54 (1959), pp. 406-409.

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 423.

⁵³ San Basilio de Cesarea la realiza por ejemplo en *De gratiarum actione*, 5 (PG XXXI, 228 D): «no siendo la divinidad sometida por el cansancio (οὐ τῆς θεότητος τῷ καμᾶτῳ δαμαζομένης)».

los arrianos⁵⁴, lo que constituye una confirmación de la validez del paralelo con san Atanasio. Ahora bien, el texto de Basilio manifiesta una fase sucesiva de la reflexión, ya que, aunque acepta que Cristo experimentó pasiones, sin embargo matiza que se trató tan sólo de las pasiones necesarias y naturales. Además, Basilio no polemiza en la homilía directamente contra los arrianos, sino con quienes aseguran que no se puede estar siempre alegre, ya que el mismo Cristo ha llorado. Basilio emplea en esa discusión las ideas atanasianas mencionadas, pero completadas con unas reflexiones ulteriores.

Estas reflexiones proceden de la *Epistola CCLXI*, donde Basilio explica que la asunción por Cristo de pasiones humanas no es algo que se oponga a su naturaleza divina, ya que las pasiones asumidas eran las que experimenta necesariamente la naturaleza humana, pero no las pecaminosas, es decir, las que proceden de una mala decisión de la voluntad⁵⁵.

Pasando ahora al aspecto moral del pasaje, digamos que Basilio presenta la existencia humana de Cristo como modelo para los hombres, y, más concretamente, su llanto, circunscrito en los justos límites por la razón. Este modo de describir la relación entre la vida de Cristo y la del cristiano se detiene en un nivel exterior.

Sin embargo, la participación interior del cristiano en la vida de Cristo se entrevé en el texto. En efecto, al afirmar que Cristo, al llorar de modo virtuoso, «liberó la naturaleza humana de los excesos», Basilio atribuye valor salvífico al mismo comportamiento cotidiano virtuoso de Cristo, en el que la naturaleza humana recobra esa vida según virtud. Sólo en este texto Basilio atribuye a las acciones cotidianas de la existencia de Cristo una virtualidad redentora, ya que en las demás ocasiones el Capadocio relaciona la redención de los hombres con el misterio pascual.

Las enseñanzas de Basilio sobre la virtud son abundantes, y algunas de ellas aparecen en la homilía. Así, la doctrina de que la virtud es un punto medio entre dos excesos es expresada en la *Homilia*

⁵⁴ Cfr. G. MAZZANTI, *San Basilio Magno. Testi cristologici*, op. cit., p. 75, n. 10.

⁵⁵ Cfr. *Ep. CCLXI*, 3 (Courtonne CCLXI, 3).

*II in psalmum VII*⁵⁶, y la afirmación de que hay que dar al cuerpo lo que necesita puede encontrarse en pasajes de las homilías *Attende tibi ipsi*⁵⁷ y *Quod rebus mundanis adhaerendum non est*⁵⁸. Sin embargo, éste es uno de los pocos pasajes en que Cristo es presentado por Basilio como modelo de virtud.

IV. Conclusiones

Los textos en los que Basilio entiende la redención como la participación de los redimidos en la vida de Cristo hombre son tres: *De Spiritu Sancto XV*, la *Epistola CCLXI* y la homilía *De gratiarum actione*, todos ellos escritos en los últimos tres años de vida de Basilio. El Capadocio no mostró en sus escritos juveniles interés por esta concepción de la redención, aunque algunos de ellos tratan los mismos temas que aborda en estos tres textos, es decir, el bautismo, la redención y la práctica de la virtud. Se puede concluir que san Basilio, con el pasar de los años, reflexionó pausadamente sobre la idea de que la naturaleza humana ha sido redimida en Cristo, Dios y hombre, de modo que nuestra salvación consiste en incorporarnos a esa vida nueva, pues los tres textos son de una profundidad tal que no se explica sin esa labor precedente de meditación.

Basilio se introduce en esta temática empujado por la polémica. Ésta puede versar sobre Dios, ya se trate de la divinidad del Espíritu Santo, o de la veracidad de la humanidad asumida por Cristo, como en el *De Spiritu Sancto* y en la *Epistola CCLXI*, o afrontar un tema ascético, como en el caso de la homilía *De gratiarum actione*. Pero

⁵⁶ Cfr. *Homilia II in psalmum VII*, 7 (PG XXIX, 244-248), donde Basilio sitúa el valor entre la temeridad y el apocamiento.

⁵⁷ Cfr. *Attende tibi ipsi*, 3 (S.Y. RUDBERG, *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'Observe-toi toi-même'*. Édition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite, Uppsala 1962, p. 27, lin. 17 - p. 28, lin. 1): «Conócete con toda precisión a ti mismo, para que sepas dar a cada uno lo conveniente: a la carne los alimentos y el vestido, al alma los dogmas de la piedad, la urbanidad, la ascesis de la virtud y la corrección de los vicios».

⁵⁸ Cfr. *Quod rebus mundanis adhaerendum non est*, 6 (PG XXXI, 549 D): «Si alguien quiere compadecerse del cuerpo, por tratarse de una posesión que es necesaria para el alma, que le sirve de ayuda para vivir en la tierra, se cuidará mínimamente de sus necesidades, para conservarlo, y mantenerlo sano con unas atenciones exiguas para el servicio del alma, y no de manera que lo deje ensoberbecerse por la saciedad».

esa polémica le llevó a profundizar en las verdades enseñadas por la Escritura, y ya previamente aceptadas por la fe, de modo que Basilio no se limita a rebatir los errores, sino que saca a relucir todo un nuevo modo de comprender la redención.

Basilio, al afirmar que en Cristo hombre se da ya la redención de la humanidad, y que en Cristo es sanado lo que había caído, se sitúa en la línea de pensamiento de Ireneo de Lyon, más bien que en la de Orígenes. Parece lógico que Basilio fundamente este punto de su pensamiento en Ireneo, que hizo de la doctrina de la recapitulación el eje de su pensamiento⁵⁹. Orígenes emplea esta noción de redención de modo tan sólo episódico.

La afirmación de que el hombre debe participar de la muerte y la resurrección de Cristo por medio del bautismo, tomada directamente de la *Epistola ad Romanos*, se encuentra también en Orígenes, quien dedicó un conocido comentario a esta carta paulina, pero Basilio se caracteriza frente al Alejandrino por subrayar la humanidad de ese Cristo del que el hombre debe participar, así como la dimensión interior o sacramental de esa participación. La doctrina de Basilio es similar a la expuesta por Cirilo de Jerusalén en una de sus *Catequesis*.

Lo mismo hay que decir de la exhortación a la imitación de Cristo, ya que Basilio relaciona de modo expreso esta doctrina con la Encarnación del Verbo y la aplica a la imitación de las virtudes de Cristo, mientras que Orígenes insiste más bien en la imitación de la pasión de Cristo por parte de los mártires. La aceptación que esta concepción de la vida cristiana encontrará en los autores cristianos posteriores puede ejemplificarse por medio de san Juan Crisóstomo, quien fundamentará con frecuencia sus exhortaciones morales a los fieles en la necesidad de imitar a Cristo⁶⁰.

⁵⁹ Cfr. B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Roma 1986, pp. 84-94.

⁶⁰ Según L. MEYER, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris 1934, p. 219, se puede decir que «Jean Chrysostome enseigne aux chrétiens l'imitation de Jésus Christ comme la formule intégrale de l'idéal de perfection chrétienne».

Abstract

San Basilio de Cesarea ha descrito la vida cristiana como una participación en la vida de Cristo en *De Spiritu Sancto* XV, 35, en la *Epistola CCLXI* y en la homilía *De gratiarum actione*. En el tratado, explica que el hombre participa en la muerte y la resurrección de Cristo por medio del bautismo. En la carta, insiste en que Cristo asumió una carne como la nuestra, ya que, de lo contrario, no habríamos sido salvados en Él. En la homilía, ofrece el llanto de Cristo como un ejemplo que debe seguir el cristiano. Puesto que estos tres escritos pertenecen a los últimos años de vida de Basilio, se concluye que descubrió la importancia de este modo de presentar la vida cristiana ya en la madurez.

Saint Basil of Caesarea depicted Christian life as a participation in Christ's life in *De Spiritu Sancto* XV, 35, in *Epistola CCLXI* and in the homily *De gratiarum actione*. In the tractate, he explains that man participates in Christ's death and resurrection by means of baptism. In the letter, he emphasizes that Christ had human flesh. If this were not so, he would not have redeemed us. In the homily, he offers Christ's weeping as an example for all Christians. Since these three works belong to the last years of Basil's life, we conclude that Basil discovered the importance of this way of understanding christian life during his maturity.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma
E-mail: mmira@pusc.it

IL PECCATO ORIGINALE E IL *SINUS ABRAHAE* NELLA SUMMA "VETUSTISSIMA VETERUM" DI PIETRO CAPUANO

Carlo PIOPPI

Sommario: I. *Pietro Capuano e la sua opera* - II. *Il contesto teologico: la dottrina sul peccato originale nel Medioevo sino al XII secolo* - III. *Schema della trattazione del peccato originale e del sinus Abrahae nella Summa "Vetustissima veterum"* - IV. *Trascrizione del testo* - V. *Conclusioni*.

I. Pietro Capuano e la sua opera

Pietro Capuano (†1214) è noto soprattutto per la sua opera ecclesiastica e politica svolta come cardinale e uomo di fiducia di Innocenzo III¹: nominato cardinale nel 1193, è ricordato soprattutto per le sue missioni come legato pontificio nel Regno di Sicilia, in Boemia e Polonia, in Francia e alla IV Crociata, e per la sua attività diplomatica di mediazione per porre fine alla guerra tra Filippo Augusto e Riccardo Cuordileone. Meno conosciuta è invece la sua attività di teologo, svolta prevalentemente prima della sua elevazione alla porpora, e culminata nella redazione di una *Summa Theologiae*

¹ Esiste un'ottima biografia scientifica di Pietro Capuano: W. MALECZEK, *Petrus Capuanus. Kardinal, Legat am vierten Kreuzzug, Theologe (†1214)*, Wien 1988 [traduz. ital.: *Pietro Capuano. Patrizio amalfitano, Cardinale, Legato alla Quarta Crociata, Teologo (†1214)*, Amalfi 1997].

e di un *Alphabetum in arte sermocinandi*; benché risulti spesso citato in opere che trattano il panorama teologico del sec. XII², la sua opera non è stata ancora integralmente pubblicata³, fatto, questo, che non gioca certo a favore di una più profonda conoscenza della sua opera intellettuale.

Amalfitano, il Capuano studiò a Parigi, ove restò a insegnare fino alla sua nomina a cardinale: fu discepolo di Pietro di Poitiers⁴, a sua volta considerato il principale continuatore dell'opera teologica di Pietro Lombardo a Parigi, e si mosse dunque nella scia del *Magister Sententiarum*, insieme con teologi quali Gandolfo di Bologna, Prepositino di Cremona e Stefano Langton. È questo degli ultimi decenni del sec. XII un periodo molto vivace per la teologia: operate già la strutturazione di una metodologia scientifica di lavoro con Abelardo⁵, nonché la sistematizzazione dell'oggetto di studio con il Lombardo⁶, si assiste ad una fioritura della letteratura teologica, con

² A mo' d'esempio, si pensi a M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, vol. II, Firenze 1980 (1ª ed. ted. 1911), pp. 628-631; M.-D. CHENU, *La Théologie du douzième siècle*, Paris 1957, pp. 94-95; Y.M.-J. CONGAR, *La foi et la théologie*, Tournai 1962, p. 240; A. FOREST - F. VAN STEENBERGHEN - M. DE GANDILLAC, *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, in A. FLICHE - V. MARTIN et al. (dir.), *Storia della Chiesa*, vol. XIII, Torino 1979, p. 286; P.-M. GY, *La Liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, p. 216; G. D'ONOFRIO (dir.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. II, Casale Monferrato 1996, p. 36.

³ Esiste l'edizione critica delle prime 24 *quaestiones* della *Summa*: C. PIOPPI, *La dottrina sui nomi essenziali di Dio nella "Summa Theologiae" di Pietro Capuano. Edizione critica delle quaestiones I-XXIV*, Roma 2003; vi sono inoltre una serie di altri studi: C. LAHOZ ZAMARRO, *Reglamentación del lenguaje trinitario en Pedro de Capua. Análisis semiótico y contextualización histórica*, Roma 1992; P. DOMINGO MANERO, *Angelología en Pedro de Capua*, Roma 1995; D. BOIRA SALES, *La cristología en Pedro de Capua*, Roma 1996; F. ARMADA MARTÍNEZ-CAMPOS, *La doctrina de las virtudes en un autor "nominalis" del siglo XII: Pedro de Capua. Texto inédito de su "Summa Theologiae"*, Roma 1997; S. GUAL GARCÍA, 'Illatio' e 'instantia' en la "Summa Theologiae" de Pedro de Capua, Roma 1997; C. PIOPPI, *La creazione e lo stato di giustizia originale nella Summa "Vetustissima veterum" di Pietro Capuano*, in T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Pamplona 2004, pp. 441-454.

⁴ Cfr. A.M. LANDGRAF, *A Study of the Academic Latitudo of Peter of Capua*, «The New Scholasticism» 14 (1940) 57.

⁵ Le opere di Pietro Abelardo trovansi in CCM 11-13.

⁶ PETRI LOMBARDI *Sententiae in IV libris distinctae*, Ed. COLLEGII S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS (Quaracchi), Cryptae Ferratae, 1971-1981.

summae o con *libri sententiarum*: la *Summa* "Vetustissima veterum" è una di tali opere; in essa, come nelle altre, si riscontrano due aspetti: il punto di partenza è l'ampio lavoro di raccolta e presentazione ordinata realizzato qualche decennio prima dal grande novarese, e il metodo è quello della cosiddetta *teologia grammaticale*⁷: esso si basa sulla convinzione della necessità di utilizzare la filosofia per addivenire ad una presentazione ordinata e scientifica (che permetta dunque un progresso) del contenuto della *sacra doctrina*; d'altro canto, non essendo ancora state realizzate le grandi traduzioni della filosofia classica, gli strumenti a disposizione per tale lavoro sono ancora alquanto scarsi: essi sono la grammatica (soprattutto attraverso le opere di Donato e Prisciano) e la dialettica (che si riduce in buona misura alle opere di Boezio, alla logica di Aristotele e al *Menone*, al *Fedone* e a un frammento del *Timeo* di Platone⁸). A causa della limitatezza degli strumenti, si riscontra in tale teologia un prevalere delle dimostrazioni logiche e grammaticali: da qui il nome con cui è attualmente chiamata; questo fatto le conferisce a volte una certa pesantezza e complessità, nonché una minore rilevanza contenutistica, ma va però ricordata l'importanza di tale sperimentazione metodologica in rapporto all'apogeo della scolastica del secolo successivo.

La *Summa* "Vetustissima veterum" fu scritta probabilmente fra la fine degli anni '80 e l'inizio dei '90⁹: l'attribuzione di essa a Pietro Capuano è stata incerta per qualche tempo, soprattutto a causa della confusione originatasi in vari studi fra lui e un suo parente più giovane, suo omonimo, anch'egli cardinale, morto nel 1242, finché studi recenti hanno chiarito definitivamente la questione¹⁰. Essa si

⁷ Sulla teologia grammaticale o terministica cfr. M.-D. CHENU, *op. cit.*, pp. 90-107; G. ANGELINI, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino*, Roma 1972, pp. 9-32; W. COURTENAY, *Peter of Capua as a Nominalist*, «Vivarium» 30/1 (1992) 157-192.

⁸ Cfr. M. GRABMANN, *op. cit.*, pp. 84-102; M.-D. CHENU, *op. cit.*, pp. 108-141; M. LEMOINE, *Théologie et platonisme au XII^e siècle*, Paris 1998, pp. 45-59.

⁹ Cfr. W. MALECZEK, *op. cit.*, p. 257 (si citerà sempre la traduz. ital.).

¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 255-263; N. KAMP, *Capuano, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIX, Roma 1976, pp. 259-260; A.C. CHACÓN, *Sobre la autoría de la "Summa Theolo-*

compone di quattro libri: il primo contiene il trattato su Dio; il secondo tratta della creazione, del peccato originale, quindi del peccato attuale e delle virtù; il terzo verte sulla cristologia, l'ultimo sui sacramenti¹¹. Dal punto di vista del contenuto, differisce dalle *Sententiae* del Lombardo (di cui non è un'epitome alla maniera dei *Sententiarum libri IV* di Gandolfo di Bologna¹²): il Capuano prende le affermazioni del novarese come punto di partenza per ulteriori sviluppi (e in questo assomiglia molto a Pietro di Poitiers¹³), che hanno l'aria di esercizi accademici nei quali, con l'applicazione della logica e della grammatica, si analizzano e si risolvono le più svariate obiezioni che possono sorgere in merito alla sentenza lombardiana di volta in volta presa in considerazione.

La tradizione manoscritta della *Summa* si compone di 9 testimoni, di cui uno mutilo; il testo qui presentato è tratto dal codice 51 della Biblioteca Comunale di Todi¹⁴: si tratta di un ms. del sec. XIII, di 94 ff. (11 quaternioni + 1 ternione), contenente soltanto la *Summa* "Vetustissima veterum", delle dimensioni di 230x160 mm.; l'*incipit* è: «Vetustissima veterum commeditis et novis supervenientibus vetera abitetis», l'*explicit* «et nonne corpora illa habebunt V sensus? Quod si habebunt gustum, videtur quod poterunt appetere cibum». Il ms. 51 di Todi è sicuramente della stessa famiglia di un altro testimone della tradizione, il Cod. 1913 della *Stiftsbibliothek* di Melk: i due contengono infatti molte varianti significative (soprattutto omeoteleuti) comuni, contro tutti gli altri 7 mss¹⁵.

La parte della *Summa* qui presentata è tratta dal libro secondo, nel quale è preceduta dalla trattazione dello stato di giustizia origi-

giae" del Cardenal Pedro de Capua (†1214) in *Hispania Christiana. Estudios en honor del prof. dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario*, Pamplona 1988, pp. 379-388.

¹¹ Cfr. M. GRABMANN, *op. cit.*, pp. 630-631 e W. MALECZEK, *op. cit.*, p. 261.

¹² Ed. crit. ad opera di J. de Walter (Wien 1924).

¹³ PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum libri V*; per il libro II, ove è trattato il peccato originale, Ed. P.S. MOORE - J.N. GARVIN - M. DULONG, Notre Dame 1950.

¹⁴ Esiste una breve descrizione codicologica del ms. in L. LEÒNIJ, *Inventario dei Codici della Comunale di Todi*, Todi 1878, pp. 22-23, e una più recente in C. PIOPPI, *La dottrina sui nomi essenziali...*, pp. 418-420.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 73.

nale¹⁶. Un frammento di questa parte, con testo stabilito a partire dal *Cod. Vat. lat.* 4304 (ff. 21vb-22ra) e dal ms. 354 della Biblioteca dell'Abbazia di Montecassino (pp. 41b-42a¹⁷, è già stato pubblicato in O. LOTTIN, *Les théories du péché originel au XII^e siècle*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 12 [1940] 264-265). Nel testo qui proposto il Capuano tratta del peccato originale, con le tipiche problematiche poste nel suo tempo; sempre all'interno di questa tematica, si pone il problema dei bambini che muoiono senza battesimo, e attraverso tale argomento passa a interrogarsi sulla condizione escatologica dei giusti prima della resurrezione di Cristo (il *sinus Abrahae*). Dato che l'unico apporto teologico innovativo del testo qui presentato verte sulla natura del peccato originale, mentre la trattazione degli altri temi (peccato attuale di Adamo ed Eva, pena dei bambini morti senza battesimo, *sinus Abrahae*) non offre alcun contributo di rilievo rispetto ai predecessori e ai contemporanei, e risulta meno interessante, si offrirà qui di seguito un breve *excursus* del pensiero teologico sul peccato originale soltanto, tralasciando invece gli altri argomenti; questa sintesi delle problematiche teologiche sul peccato originale nel Medioevo sino al Capuano, ha la finalità di facilitare al lettore lo studio della trattazione capuanea di tale argomento, riprodotta subito dopo.

II. Il contesto teologico: la dottrina sul peccato originale nel Medioevo sino al XII secolo¹⁸

Il peccato originale, la sua natura, il modo della sua propagazione e le sue conseguenze, erano state ampiamente trattate da san-

¹⁶ Cfr. C. PIOPPI, *La creazione e lo stato di giustizia originale...*, pp. 441-454.

¹⁷ Su questi due codici cfr. C. PIOPPI, *La dottrina sui nomi essenziali...*, pp. 63, 76-78, 415-417, 421-423.

¹⁸ Per realizzare questo breve *excursus* ci si è avvalsi delle esposizioni di J.-B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas. Les sources, la doctrine*, Paris 1930 (1^a ed. 1922), pp. 3-80, di A. GAUDEL, *Péché originel*, in *DThC* XII (1933), coll. 371-462, e di O. LOTTIN, *Les théories du péché originel au XII^e siècle*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 11 (1939) 17-32 e 12 (1940) 78-103 e 236-274.

t'Agostino¹⁹, soprattutto in occasione della sua polemica contro i pelagiani, cosicché, alla morte del vescovo d'Ipbona, il dibattito non verteva più sulla dimostrazione dell'esistenza del peccato originale, ma sulla difesa dell'autorità di sant'Agostino contro quanti cercarono di ridimensionare o attenuare la sua dottrina: si tratta della questione semipelagiana²⁰, che, originatasi nel monastero di Lérins, divenne oggetto di dibattito in tutta la Gallia meridionale. San Prospero d'Aquitania (sec. V) e san Fulgenzio di Ruspe (467-533) furono i principali difensori dell'agostinismo, in polemica con Fausto di Riez (†495ca.), che nel suo trattato *De gratia*²¹ sosteneva che il peccato originale avesse avuto come conseguenza la morte del corpo, ma non quella dell'anima, lasciando così in buona misura alla volontà l'iniziativa dell'opera della salvezza. San Fulgenzio rispose con l'opera *De veritate praedestinationis ad Ioannem presbyterum*²², in cui presentava la dottrina tradizionale sotto la forma dell'agostinismo più rigido: col peccato originale, tutti gli uomini, per propagazione a causa della concupiscenza dell'atto coniugale, sono condannati a essere *massa damnata*, e solo per la misericordia divina alcuni sono predestinati alla salvezza, senza considerazione delle loro opere future, ecc. La polemica semipelagiana fu comunque risolta grazie alla moderazione di san Cesareo di Arles (469/70-542) che, pur dando in buona sostanza ragione agli agostinisti, seppe utilizzare termini e formule più accettabili dall'altra parte: la sua opera spianò la strada alle formulazioni del II Concilio di Orange (529)²³, nel quale venne accolta la dottrina agostiniana sul peccato originale. Dopo questa sanzione magisteriale, sino al secolo IX la teologia si limitò a ripetere e a presentare il pensiero di sant'Agostino: è quanto fecero, ad esempio, Cassiodoro (sec. VI), san Gregorio Magno (†604) nei

¹⁹ Sul pensiero di sant'Agostino, oltre alle opere citate poco sopra di Gaudel e di Kors, cfr. anche J. CLÉMENTE, *Saint Augustin et le péché originel*, «Nouvelle Revue Théologique» 80 (1948) 727-754.

²⁰ Cfr. A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 406-412.

²¹ Ed. in CSEL 21,3-98.

²² Ed. in CCL 91A,458-548.

²³ Testo in DH 370-397.

suoi *Moralia*, sant'Isidoro di Siviglia (560-636), sant'Ildefonso (607ca.-667) e san Beda il Venerabile (672/3-735)²⁴.

A partire dal IX secolo, dato che non era più necessario difendere l'esistenza del peccato originale, gli studi teologici iniziarono a vertere maggiormente sulla sua essenza e sul suo carattere, e ad indagare sui diversi aspetti di questo mistero. Il primo a muoversi in questa linea è Giovanni Scoto Eriugena (810-877ca.)²⁵, che tratta dell'argomento nel libro IV del *De divisione naturae*²⁶: egli si ricollega agli scritti di san Giovanni Nazianzeno, san Massimo il Confessore, sant'Ambrogio e sant'Agostino, reinterprestandoli alla luce della sua concezione filosofica di stampo platonico: da tale indirizzo filosofico approda ad una concezione ultrarealista della natura umana, che lo porta a spiegare con una certa facilità il problema della caduta di tutti gli uomini in uno solo: infatti – egli afferma – l'umanità intera è presente in Adamo, dato che tutti gli uomini sono stati creati nel primo uomo, allo stesso tempo e tutti insieme, con il corpo immortale e spirituale che avranno al momento della resurrezione («omnes homines semel et simul facti sunt in illo uno homine»²⁷). Su queste basi è facile per l'Eriugena affermare che tutti hanno peccato attualmente nel primo uomo con la loro volontà, e tutti, per questo, sono stati espulsi dal paradiso terrestre²⁸. Il peccato originale è per lui un peccato comune della natura umana, le cui conseguenze sono: l'apparizione di corpi materiali che vengono a racchiudere i corpi spirituali, la distinzione dei sessi, la generazione carnale, la concupiscenza e la morte²⁹; la natura umana risulta dunque ferita, e non può con i soli suoi mezzi guarire da tale condi-

²⁴ Cfr. A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 412-413.

²⁵ Cfr. *ibid.*, coll. 432-435.

²⁶ In PL 122,741-860.

²⁷ JOANNIS SCOTI *De divisione naturae*, IV, 12 (PL 122,799).

²⁸ Cfr. EIUSD. *De praedestinatione*, 16, 3 (PL 122,419): «Non itaque in eo peccavit naturae generalitas, sed uniuscujusque individua voluntas».

²⁹ Cfr. EIUSD. *De divis. nat.*, II, 25 (PL 122,582); IV, 12, 20 e 23 (PL 122, 800, 836 e 848). La distinzione dei sessi come conseguenza del peccato originale è anche chiaramente affermata in EIUSD. *In Evangelium secundum Joannem*, I (PL 122,310): «divisio quippe naturae in duplicem sexum, virilem dico et femineum, et ex ipsis humanae processionis et numerositatis per corruptionem generatio, poena generalis peccati est, quo simul totum genus humanum praevaricatum est in paradiso».

zione³⁰; ha bisogno della grazia, che riceve con il battesimo, che è l'inizio della distruzione del peccato originale, distruzione che sarà definitiva alla fine dei tempi³¹.

L'altro grande teologo medievale precedente al secolo XII che tratta con ampiezza e profondità il tema del peccato originale è sant'Anselmo d'Aosta (1033/4-1109)³²: egli è, rispetto a Scoto Eriugena, molto più vicino a sant'Agostino e meno influenzato dalla patristica greca. Il beccense tratta di questo tema soprattutto nelle sue opere *Cur Deus homo*³³ e *Liber de conceptu virginali et originali peccato*³⁴. Il suo pensiero parte dalla considerazione della miseria della condizione dell'uomo caduto: orbene, questa condizione non può provenire direttamente da Dio, ma deve avere origine in qualche abuso dell'uomo, per l'appunto nel peccato originale. Il maggior merito di sant'Anselmo sta comunque in un'ulteriore chiarificazione dell'essenza del peccato originale, che egli distingue dalla concupiscenza: sant'Agostino, e soprattutto i suoi discepoli, tendevano infatti all'identificazione dei due concetti. Per l'arcivescovo di Canterbury il peccato originale non è invece la concupiscenza, bensì la privazione della giustizia che ogni uomo deve possedere³⁵, cioè della giustizia primitiva nella natura umana; inoltre sant'Anselmo asserisce che tale mancanza di giustizia risiede nella volontà dell'uomo, e non nei movimenti della concupiscenza in se stessi³⁶. Anche riguardo alla trasmissione del peccato originale, l'aostano si discosta dal *doctor*

³⁰ Cfr. EIUSD. *De divis. nat.*, IV, 22 (PL 122,844-845).

³¹ Cfr. EIUSD. *In Evang. sec. Joann.*, I (PL 122,311-314).

³² Cfr. J.-B. KORS, *op. cit.*, pp. 31-35; A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 435-441; H. RONDET, *Grace et péché. L'augustinisme de saint Anselme*, in *Spicilegium Beccense I. Congrès International du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Le Bec Hellouin - Paris 1959, pp. 159-165.

³³ Ed. in F.S. SCHMITT, *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, Edinburgh 1946-1961, vol. II, pp. 37-134.

³⁴ In F.S. SCHMITT, *Ed. cit.*, vol. II, pp. 135-174.

³⁵ Cfr. S. ANSELMUS CANTUARENSIS *Liber de conceptu virginali et originali peccato*, 28 (Ed. cit., vol. II, pp. 170-171); J.-B. KORS, *op. cit.*, p. 32; A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 435-436; H. RONDET, *op. cit.*, p. 161.

³⁶ Cfr. S. ANSELMUS CANTUARENSIS *Liber de conceptu virginali...*, 4 (Ed. cit., vol. II, pp. 143-145); J.-B. KORS, *op. cit.*, p. 34; A. GAUDEL, *op. cit.*, col. 436; H. RONDET, *op. cit.*, p. 163.

gratiae: la causa non sta infatti nella concupiscenza viziosa, ma nella volontà e nella solidarietà di natura di ogni uomo con Adamo³⁷. Sant'Anselmo abbraccia, anche se più moderatamente, la teoria ultra-realista dello Scoto, e quindi sostiene che tutta la natura umana era come concentrata nei progenitori³⁸, e ogni essere umano era presente in Adamo *seminaliter*; non è che tutti abbiamo personalmente peccato – puntualizza – ma «de illo futuri eramus et tunc facta est illa necessitas ut cum essemus peccaremus»³⁹. La concupiscenza ha dunque solo una funzione di *conditio sine qua non*⁴⁰, per il suo concorso nel produrre una persona, ma non è essa la causa del peccato originale. Per quanto riguarda le conseguenze, sant'Anselmo non propone nulla di sostanzialmente diverso rispetto ai teologi a lui precedenti: va comunque ricordato che sostiene decisamente la permanenza nell'uomo del libero arbitrio, anche se ricorda che solo con esso l'uomo non può recuperare la giustizia perduta⁴¹. Per quanto riguarda la sorte dei bambini morti senza battesimo pensa, come sant'Agostino, che siano puniti con l'inferno, ma apre ad ulteriori sviluppi per la sua insistenza sul fatto che il peccato originale nei bambini è meno grave dei peccati mortali attuali⁴².

Il periodo successivo a sant'Anselmo è molto ricco di studi sul tema del peccato originale: aprono il secolo XII due suoi discepoli, Honorius Augustodunensis (1080-1137) e Odone di Cambrai (†1113); il primo⁴³ tenta di sintetizzare, senza riuscirci del tutto, le dottrine di sant'Agostino e dell'Eriugena con quelle dell'aostano: di fatto non riesce a fornire un'idea chiara del peccato originale. Egli lo

³⁷ Cfr. J.-B. KORS, *op. cit.*, p. 35; A. GAUDEL, *op. cit.*, col. 438; H. RONDET, *op. cit.*, p. 162-164.

³⁸ Cfr. S. ANSELMI CANTUARENSIS *Liber de conceptu virginali...*, 2 (Ed. cit., vol. II, pp. 141-142); J.-B. KORS, *op. cit.*, p. 33; A. GAUDEL, *op. cit.*, col. 437; H. RONDET, *op. cit.*, p. 161.

³⁹ S. ANSELMI CANTUARENSIS *Liber de conceptu virginali...*, 7 (Ed. cit., vol. II, p. 148).

⁴⁰ Cfr. A. GAUDEL, *op. cit.*, col. 438.

⁴¹ Cfr. S. ANSELMI CANTUARENSIS *Dialogus de libero arbitrio* (Ed. cit., vol. I, pp. 201-226).

⁴² Cfr. A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 439-440.

⁴³ Sulla concezione di Honorius Augustodunensis riguardo al peccato originale, cfr. J.-B. KORS, *op. cit.*, pp. 41-43; A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 441-442; O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 236-238.

presenta come la privazione della giustizia primitiva o *iniustitia*, che è accompagnata dall'impossibilità di rispettare i comandamenti divini. Il peccato originale avrebbe poi due cause: una ereditaria, dato che la generazione avviene nella concupiscenza (nello stato di giustizia originale l'uomo e la donna avrebbero per lui compiuto l'atto coniugale «sicut manus manui jungitur sine delectatione»⁴⁴), l'altra personale, dovuta a un peccato attuale dell'anima preesistente: ovvero le anime sarebbero punite perché abbraccerebbero con troppa avidità o ardore i corpi che devono animare⁴⁵. Più interessante e profonda appare l'opera di Odone⁴⁶, che segue più da vicino i passi del suo maestro; tra l'altro egli è il primo, dopo sant'Agostino, a scrivere un trattato interamente dedicato al tema in questione: il *De peccato originali*⁴⁷, per l'appunto. Per quanto riguarda la definizione, ricalca da vicino quella di sant'Anselmo di *privatio iustitiae debitae*, essendo quindi una carenza più che una sostanza; dedica inoltre molto spazio alla questione della trasmissione, confrontando la tesi creazionista con quella traducianista, e mostrando le ragioni a favore della prima.

Anche l'ambiente della scuola di Anselmo di Laon (1050ca.-1117)⁴⁸ realizza una serie di riflessioni sul peccato originale: esso è studiato dapprima come peccato attuale di Adamo, quindi come peccato che si trasmette a tutta l'umanità: la natura del peccato originale in questo secondo senso è la disobbedienza che si trasmette nella generazione, della quale la concupiscenza sarebbe un effetto; ma poi, nella scuola, si giunge ad identificare nella concupiscenza stessa il costitutivo formale del peccato originale. La ragione dell'esistenza in noi del peccato originale sarebbe inoltre la concupiscenza nella quale tutti veniamo generati, mentre il modo di trasmissione è individuato nel contatto che avviene fra l'anima, creata pura da Dio, e il corpo generato nella concupiscenza: dunque l'anima si macchia,

⁴⁴ Cfr. HONORII AUGUSTODUNENSIS *Elucidarium*, II, 12 (PL 172,1143).

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, II, 14 (PL 172,1145).

⁴⁶ Cfr. A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 442-444.

⁴⁷ In PL 160,1071-1102.

⁴⁸ Cfr. O. LOTTIN, *op. cit.*, 11, 17-32.

come un liquido puro s'insozza al venir versato in un recipiente sporco.

Nel 1140 fu riunito a Sens un concilio che trattò anche la questione del peccato originale, per condannarvi una proposizione attribuita ad Abelardo (1079-1142)⁴⁹, che aveva trattato l'argomento in alcune sue opere⁵⁰. Il problema di Abelardo sta in buona sostanza in una sua eccessiva fiducia nelle forze della ragione e in una sua certa mancanza di senso del mistero nella spiegazione di questa verità di fede; il suo fondamentale obiettivo vuole essere quello di spiegare come, se ogni peccato è un atto della volontà, il peccato originale possa essere presente nei bambini non battezzati: non come peccato *stricto sensu*, ma come un debito di condanna alle pene che paghiamo solidariamente, come debiti di famiglia contratti dai nostri primi progenitori. Insomma, ne deriverebbe che Dio ha condannato, oltre ad Adamo, tutti i suoi discendenti, senza che essi propriamente lo meritassero; questo non significa che Dio abbia agito ingiustamente, infatti in tal modo Dio svela all'uomo la malvagità del peccato e lo aiuta ad evitarlo. Anche Abelardo ritiene che la trasmissione avvenga per generazione, in ragione della concupiscenza dell'atto coniugale, la quale ci rende degni di punizione passandoci il *debitum damnationis*. Riassumendo, l'idea centrale del pensiero del bretone sul peccato originale è che l'uomo non è colpevole della concupiscenza: di essa è responsabile solo Adamo col suo peccato; però per essa tutti siamo punibili; essendo la concupiscenza odiosa ai suoi occhi, Dio condanna universalmente tutti coloro che nascono attraverso di essa. Abelardo si sforza in tutti i modi di trovare appoggi a questa tesi nella Sacra Scrittura e nei Padri (in san Girolamo, sant'Agostino, Boezio), ma è proprio qui che il suo pensiero si discosta nettamente da quello del vescovo d'Ipbona. Da questa sua teoria deriva che anche il battesimo sarebbe dunque la remissione di

⁴⁹ Cfr. CONC. SENONENSE, coeptum 2 Iun. 1140 (1141?), *Errores Petri Abaelardi*, n. 8 (DH 728): «Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum».

⁵⁰ Cfr. ad esempio i *Commentaria in Epistulam Pauli ad Romanos*, II, 5 (CCM 11,153-176) e l'*Ethica seu Scito te ipsum*, I, 13 e 38 (CCM 190, 13-14 e 38). Per il pensiero di Abelardo sul peccato originale cfr. J.-B. KORS, *op. cit.*, pp. 37-39, A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 444-447, O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 78-103.

tale debito, e non d'una colpevolezza personale. Bisogna comunque ricordare che lo stesso Abelardo, almeno nel *Commento alla Lettera ai Romani*, non presenta queste sue teorie a mo' di affermazione netta, quanto piuttosto come un'opinione⁵¹.

San Bernardo di Chiaravalle (1090ca.-1153)⁵², l'accusatore degli errori di Abelardo, afferma che il peccato originale è un vero peccato⁵³, anche se non personale, che ci rende schiavi: il motivo per cui siamo ritenuti peccatori del peccato di un altro ci è sconosciuto, in quanto appartiene al mistero della giustizia divina⁵⁴. Il peccato originale consiste nella concupiscenza⁵⁵, causata dalla caduta dei nostri progenitori, che è il vizio che corrompe la nostra natura; esso si trasmette attraverso la generazione che sempre avviene in un desiderio peccaminoso⁵⁶.

Fedeli alle teorie agostiniane, e dunque vicini alle dottrine di san Bernardo si trovano anche i teologi dell'Abbazia di San Vittore: per Ugo di San Vittore (1096ca.-1141)⁵⁷ il peccato originale non è un peccato personale; è la corruzione, il vizio che l'uomo contrae alla nascita: ha due aspetti, l'ignoranza, riguardo alla mente, che ha origine nella perversione dei sensi (dato che è a partire dai sensi che la mente elabora i suoi concetti), e la concupiscenza nella carne, proveniente dalla perversione della sensualità⁵⁸. Ciò che comunque rende peccatore il bambino appena nato sono la concupiscenza e l'ignoranza abituali, che compongono il vizio, e non gli atti di questo

⁵¹ «Haec de originali peccato non tam pro assertione quam pro opinione, nos ad praesens dixisse sufficiat»: *Comm. in Ep. Pauli ad Rom.*, II, 5, 19 (CCM 11,175).

⁵² Cfr. J.-B. KORS, *op. cit.*, pp. 54-55; A. GAUDEL, *op. cit.*, col. 448.

⁵³ Cfr. S. BERNARDI *Epistula 190 ad Innocentium Papam*, V, 13 (Ed. in J. LECLERQ - H. ROCHAIS, *Sancti Bernardi Opera*, Roma 1957-1977, vol. VIII, p. 27).

⁵⁴ Cfr. EIUSD. *Sermo I de Dominica I post Octavam Epiphaniae*, 3 (Ed. cit., vol. IV, p. 316).

⁵⁵ Cfr. EIUSD. *Epist. 190...*, VI, 16 (Ed. cit., vol. VIII, p. 30).

⁵⁶ «Omnes siquidem in peccatrice voluntate generamur»: EIUSD. *Sermo in Coena Domini*, 3 (Ed. cit., vol. V, p. 69).

⁵⁷ Cfr. J.-B. KORS, *op. cit.*, pp. 48-50; A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 447-448, 449 e 450; O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 241-242.

⁵⁸ «In carne igitur mortali ex sensualitate corrupta nascitur vitium concupiscentiae; ex sensu corrupto vitium ignorantiae»: HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De sacramentis Christianae fidei*, I, 7, 34 (PL 175,302).

vizio, cioè la concupiscenza e ignoranza attuali⁵⁹; la corruzione della natura poi, avviene per la generazione: «omnes in Adam unus homo fuimus, id est ex eo qui unus homo fuerat per propagationem descendimus»⁶⁰. Per dimostrare quest'affermazione, Ugo offre un argomento piuttosto fisicista: il seme umano presente in Adamo si è da lui separato, ed è cresciuto attraverso la nutrizione, ma restando sempre parte di lui, dato che il cibo viene assimilato e trasformato in corpo umano *sine additamento extrinseco*⁶¹; insomma, la moltiplicazione del genere umano viene considerata alla stregua del processo di crescita di un uomo. Anche la morte, poi, entra nell'uomo attraverso la concupiscenza dei genitori nell'atto coniugale⁶², che corrompe il seme vitale: questa corruzione genera quindi nel neonato la concupiscenza e l'ignoranza. Infine, Ugo non sa rispondere alla questione del titolo per cui sono a noi imputati come peccati quelli dei nostri antenati; però prende le distanze da sant'Agostino sull'argomento della propagazione di altri peccati attuali di Adamo e degli antenati più vicini⁶³. Anche Ottone di Lucca (vescovo di tale città dal 1138 al 1146)⁶⁴, autore della *Summa Sententiarum*, ricalca quasi pedissequamente le idee del maestro sassone di San Vittore: uno spunto di originalità del vescovo di Lucca è nella spiegazione del motivo d'imputazione a tutti gli uomini del peccato di Adamo: egli rigetta infatti la spiegazione anselmiana secondo cui la causa sta nel fatto che tutti gli uomini sono presenti in Adamo *originaliter*; se così fosse, allora anche Cristo avrebbe avuto il peccato originale⁶⁵.

Un altro autore della prima metà del secolo, che trattò del tema in questione, fu Ugo d'Amiens⁶⁶, discepolo di Anselmo di Laon,

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, I, 7, 31-32 (PL 175,302).

⁶⁰ EIUSD. *In Epistolam ad Romanos*, 138 (PL 175,467).

⁶¹ Cfr. *ibid.*, 139 (PL 175,467).

⁶² «Parentum concubitum non fit sine libidine»: *ibid.*, 133 (PL 175,460).

⁶³ Cfr. *ibid.*, 144-146 (PL 175,468-469).

⁶⁴ Cfr. J.-B. KORS, *op. cit.*, pp. 51-53; A. GAUDEL, *op. cit.*, col. 448; O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 242-244.

⁶⁵ «Non ideo imputatur eis quia in eo tunc fuerunt originaliter, cum et Christus secundum carnem in eo tunc fuit»: OTHONIS LUCENSIS *Summa Sententiarum*, III, 10 (PL 176,105).

⁶⁶ Cfr. O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 238-239.

abate di Reading e poi, dal 1130, arcivescovo di Rouen; nella sua opera *Quaestionum theologicarum libri septem* sostiene che Adamo peccò con piena cognizione di causa, e per questo fu punito con l'ignoranza e con la *debilitas*⁶⁷; il motivo dell'imputazione a tutto il genere umano è trovato da questo autore nella disobbedienza di Adamo, che ha corrotto il corpo, rendendolo *habilis ad peccatum*: a sua volta il corpo comunica all'anima tale attitudine nel momento dell'unione tra i due. Inoltre Ugo d'Amiens si pone nella linea di coloro che vedono nel peccato originale un peccato attuale dell'anima: quando l'anima entra in composizione con il corpo, la concupiscenza che in esso regna si presenterebbe all'anima con tutti i suoi allettamenti; l'anima vi acconsentirebbe e dunque la causa del peccato originale si troverebbe nell'anima del bambino⁶⁸.

Roberto Pullen, professore a Parigi verso la metà del secolo, sostiene che tutti gli uomini hanno peccato in Adamo, poiché «omnes erant ille seminaliter et causaliter»⁶⁹, dunque sono *rei originali culpa*; inoltre tutti sono *rei propria culpa*, per il fatto di essere stati personalmente concepiti nella concupiscenza⁷⁰.

Gilberto Porreta (1076-1154)⁷¹ si mantiene generalmente nella tradizione: afferma che il peccato originale non è un peccato d'imitazione e neppure è personale, ma al tempo stesso è un vero peccato: un peccato ereditario. La sua natura, per il vescovo di Poitiers, sembra consistere nella concupiscenza, anche se tale idea non è mai asserita con chiarezza; il traducianismo è rigettato, e il peccato originale si trasmette attraverso la carne, per mezzo della generazione e della concupiscenza. Vari discepoli appartenenti alla sua scuola, invece, andarono oltre le affermazioni del loro maestro, per tornare a soste-

⁶⁷ Cfr. HUGONIS AMBIANENSIS *Quaestionum theologicarum libri septem*, V, 5 (PL 192,1197-1199).

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, V, 13 (PL 192,1208).

⁶⁹ ROBERTI PULLI *Sententiarum libri octo*, II, 31 (PL 186,760).

⁷⁰ Cfr. *ibid.* (PL 186,763).

⁷¹ Cfr. R.-M. MARTIN, *Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 13 (1912) 674-684; O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 81-82; A.M. LANDGRAF (ed.), *Commentarius Porretanus in Primam Epistolam ad Corinthios*, Città del Vaticano 1945, p. 29; H.C. VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Leuven 1966, pp. 395-397.

nere posizioni molto vicine a quelle di Abelardo: soprattutto l'autore anonimo delle *Sententiae divinitatis*⁷², il quale, distinguendo tra i concetti di peccato, reato, debito della pena e pena, scrive che al peccato originale presente nei discendenti di Adamo possono applicarsi solo quelli di reato e pena, ma non propriamente quello di peccato.

Roberto di Melun (1100ca.-1167)⁷³ dedica un considerevole spazio alla questione: nelle *Quaestiones de Epistulis Pauli*⁷⁴, identifica il peccato originale con la *pronitas peccandi*, che viene contratta dall'anima per la sua unione con un corpo corrotto: questa corruzione nel corpo è un vizio, ma non è ancora peccato originale; il nome *peccatum* è spiegato per il fatto che con tale parola si definisce ogni corruzione dell'anima. Il peccato originale è in ogni uomo per la unione fisica di tutto il genere umano con Adamo: «omnes in Adam unus homo fuimus», ma il Meludonense si perita di speculare oltre, richiamandosi al fatto che questa verità di fede è un mistero.

Pietro Lombardo (1095ca.-1160)⁷⁵ ritiene che il peccato originale consista soltanto nella concupiscenza, e non anche l'ignoranza, come sosteneva Ugo di San Vittore: a volte specifica meglio, dicendo che esso è il *vitium concupiscentiae* o *concupiscibilitas*; il *Magister Sententiarum* ricorda inoltre che è un peccato vero e proprio, anche se non attuale; la ragione della sua imputabilità sta nell'unità della materia corporale di tutto il genere umano che era in Adamo. L'atto libero di disobbedienza del nostro progenitore ha corrotto la natura; tale atto è transitorio, ma il vizio che ne risulta resta nella natura del genere umano. Il peccato originale si trasmette per la concupiscenza dell'atto coniugale: la prevaricazione di Adamo ha corrotto la

⁷² Cfr. R.-M. MARTIN, *op. cit.*, 684-691 e O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 82-86.

⁷³ Cfr. R.-M. MARTIN, *Les idées de Robert de Melun sur le péché originel*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 7 (1913) 700-725 e 8 (1914) 439-466; A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 448-449, 450 e 452-453; O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 248-249.

⁷⁴ Soprattutto nel commento alla Lettera ai Romani, cfr. ROBERTI DE MILUDINO *Quaestiones de Epistolis Pauli*, ad Romanos, V (Ed. R.-M. MARTIN, *Œuvres de Robert de Melun*, Louvain 1932-1952, vol. II, pp. 82-88).

⁷⁵ Cfr. PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 21-33 (Quaracchi, I-II, pp. 433-525); J.-B. KORS, *op. cit.*, pp. 57-60; A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 455-458; O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 246-248; M.L. COLISH, *Peter Lombard*, vol. I, Leiden - New York - Köln 1994, pp. 377-397.

natura, e l'atto generatore comporta inevitabilmente la concupiscenza; attraverso questa, la carne del bambino contrae la macchia originale, che passa poi all'anima al momento dell'infusione. Il peccato originale è, per il Lombardo, libero e necessario al tempo stesso: libero nella sua causa prima, l'atto libero di Adamo; necessario per la sua causa intermedia, la generazione per via di concupiscenza, che lo rende inevitabile. In ogni individuo, infine, vi è un solo peccato originale, risultato del primo peccato di Adamo, ed esso viene cancellato dal battesimo quanto alla colpa, ma la concupiscenza resta.

La teologia del peccato originale continuerà ad esser trattata e sviluppata dai discepoli di Pietro Lombardo: Gandolfo di Bologna⁷⁶, che scrisse le sue sentenze fra il 1160 e il 1170, ripete le idee del maestro, ma riprende le ipotesi agostiniane di sapore traducianista sulla trasmissione dei peccati degli antenati più prossimi; Pietro di Poitiers (1130-1205)⁷⁷ cerca di delimitarne meglio la definizione, affermando che il peccato originale è sì la concupiscenza, ma nel senso di *habitualis concupiscentia* o *concupiscibilitas*, che risiede dell'anima, a differenza dalla *corruptio carnalis*, che risiede solo nel corpo e non è peccato; egli riprende anche la teoria dei vittorini, tornando a porre l'ignoranza, accanto alla concupiscenza, come elemento costitutivo del peccato originale. Prepositino di Cremona (1130/35-1210)⁷⁸ sostiene che il peccato originale non è solo la concupiscenza, ma l'insieme di tutti i vizi derivanti dal primo peccato: l'ira, l'orgoglio, l'invidia, ecc.; esso è inoltre uguale in tutti gli uomini, sia per quel che riguarda le pene temporali che per quanto concerne quelle eterne: la maggiore o minore propensione al peccato non proviene invece da esso, bensì da predisposizioni naturali o da vizi liberamente acquisiti.

⁷⁶ Cfr. GANDULPHI BONONIENSIS *Sententiarum libri quatuor* (Ed. J. DE WALTER, Wien 1924); O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 258 (nota 68).

⁷⁷ PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 18-22 (PL 211,1011-1037); O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 258-259.

⁷⁸ Cfr. O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 259-262; i passi della sua *Summa* "Qui producit ventos" riguardanti il peccato originale, sono riportati in *ibid.*, 261-262.

Stefano Langton (1150ca.-1228), nelle sue *Quaestiones*⁷⁹, apre la trattazione riguardo al peccato originale affermando la sua esistenza in ogni uomo, in quanto tutto il genere umano era presente in Adamo *materialiter e seminaliter*; nel tentativo di definire il peccato originale, sostiene che esso non è la concupiscenza, ma una *macula spiritualis*, la cui causa è la corruzione inerente alla concupiscenza presente nell'atto generatore. Questo avviene per il Langton in tre stadi: all'inizio il corpo del bambino, procreato nella concupiscenza, acquisisce una *foeditas*, che ancora non è peccato; l'anima, unendosi al corpo, si corrompe e contrae la *pronitas peccati* o *fomes*, che neppure è peccato, ma punizione del peccato d'origine; attraverso questa *pronitas*, l'anima contrae infine la *macula spiritualis*, ovvero il peccato originale che è in ogni uomo.

Per terminare questo rapido panorama, restano da ricordare Simone di Tournai (1130-1201)⁸⁰, che individua tre aspetti del peccato originale: la *infirmetas corporis*, la *infirmetas animae* e il *reatus personae*: quest'ultimo è cancellato con il battesimo, mentre i primi due restano; e Alano di Lilla (1125/30-1203)⁸¹, che nega che l'anima riceva dal corpo la corruzione del peccato originale: essa si deve piuttosto al fatto che l'anima è parte della persona umana, che è soggetta a tale corruzione per la legge generale della propagazione.

Avendo ripassato tali nozioni generali sulla teologia del peccato originale dall'Alto Medioevo sino al sec. XII, si può adesso affrontare con i punti di riferimento essenziali la lettura del testo della *Summa "Vetustissima veterum"* di Pietro Capuano.

⁷⁹ Cfr. O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 266-271: testo delle *Quaestiones* in *ibid.*, 268-269 e 270-271; Stefano Langton tratta del peccato originale anche nei suoi Commenti alle Lettere di San Paolo (testo in *ibid.*, 266-267) e nel *Commentarius in Sententias*, in II, 31-33 (Ed. A.M. LANDGRAF, in ID., *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*, 1952 [rist. anastatica Münster 1995], pp. 96-100).

⁸⁰ Cfr. O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 86-90. Testi delle *Sententiae in sacram paginam* riportati in *ibid.*, 87-88; cfr. anche SIMONIS TORNACENSIS *Disputationes*, 25; 31,2; 49; 59,3 (Ed. J. WARICHEZ, Louvain 1932, pp. 79-81, 94, 141-145, 168-169).

⁸¹ Cfr. O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 94-97; ALANI DE INSULIS *De fide catholica contra haereticos libri quattuor*, I, 39-40 (PL 210,345-346); EIUSD. *Summa "Quoniam homines"*, II, 4 (Ed. P. GLORIEUX, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 20 [1953] 315-327).

III. Schema della trattazione del peccato originale e del *sinus Abrahae* nella *Summa "Vetustissima veterum"*

Le tematiche affrontate dal Capuano riguardo al peccato originale sono le seguenti:

- a) il peccato originale come peccato attuale di Adamo ed Eva:
- la dinamica della tentazione di Eva: se ebbe inizio già con la prima domanda del serpente o con l'affermazione *nequaquam moriemini*;
 - se Adamo, acconsentendo alla proposta di Eva, pensasse che si trattasse di un peccato veniale;
 - se la tentazione di Eva sia stata preceduta da un sentimento di superbia;
 - se Dio, proibendo di mangiare dei frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male, abbia proibito un bene;
 - se Eva, dopo aver acconsentito alla tentazione, non avesse mangiato: sarebbe ugualmente stata punita?
 - come può essere che Eva non si sia meravigliata di sentir parlare un serpente;
 - se Adamo o Eva avessero mangiato inavvertitamente il frutto proibito: sarebbero ugualmente stati puniti?
 - nel caso che Adamo ed Eva non avessero peccato, ci s'interroga sulla numerosità della discendenza: se la loro discendenza avrebbe solo raggiunto l'attuale numero di *salvandi*, o se questi ultimi sarebbero stati più numerosi.
 - nel caso che Adamo ed Eva non avessero peccato, gli uomini sarebbero nati già grandi, o con la discrezione della conoscenza, o con una capacità di agire simile agli adulti?
 - cosa sarebbe avvenuto se, dopo il peccato di Eva, Adamo non avesse acconsentito a mangiare il frutto proibito;
 - se, nella tentazione del peccato originale, Adamo ed Eva abbiano potuto commettere un peccato veniale, e non mortale, come invece fecero;

- se, nel caso avessero peccato solo venialmente, sarebbero stati puniti con la morte;
- se il peccato di Adamo sia stato il peccato più grave mai commesso;
- se Eva peccò più o meno gravemente di Adamo;
- se l'ignoranza possa avere reso meno grave il peccato di Eva;
- se l'ignoranza sia in alcuni casi un peccato;
- se l'ignoranza aumenti la gravità di un peccato;
- se l'ignoranza diminuisca la gravità di un peccato;

b) il peccato originale *per se*, nelle sue conseguenze su tutta l'umanità:

- se il peccato originale debba considerarsi più come una *obnoxietas* che come una colpa o una macchia o una pena;
- come può essere un peccato, se il bambino non ha possibilità di scelta tra il bene e il male;
- se il peccato originale sia uno solo o molteplici, dato che ciascuna delle tre potenze naturali dell'anima risultano da esso corrotte;
- perché è chiamata peccato originale la corruzione della *vis concupiscibilis* piuttosto che quella delle altre due potenze;
- se anche Adamo ebbe il peccato originale in quanto *concupiscibilitas*;
- l'opinione di coloro che sostengono che il peccato originale non sia un peccato, ma un vizio;
- se il peccato originale venga o no contratto dai genitori;
- se l'anima contragga dunque qualcosa d'immondo dalla creazione;
- come mai si imputa all'anima una colpa che le deriva dalla corruzione del corpo;
- come mai esiste solidarietà tra l'anima di Adamo, che corrompe il corpo, e l'anima di qualsiasi altro essere umano, che viene corrotta dal corpo;
- se l'anima sia tenuta ad essere buona nel momento della sua creazione;

- se si riceva un peccato originale maggiore o minore, a seconda della maggiore o minore libidine dei genitori nell'atto di essere concepiti;
- se la pena di *caerentia visionis Dei* di una persona che muoia in peccato mortale e senza battesimo sia doppia rispetto a quella di un battezzato che muoia nella stessa situazione morale;
- se i bambini morti senza battesimo soffrano per la mancanza della visione divina;
- se Dio sia misericordioso nel punirli con la sola mancanza della sua visione;
- se Lazzaro, nell'essere risuscitato, abbia di nuovo contratto il peccato originale;
- si discute il caso di un'anima ipoteticamente infusa in un pezzo di carne separato dal corpo di un'altra persona; se quest'anima contragga il peccato originale.

Le tematiche riguardanti il *sinus Abrahae* sono invece le seguenti:

- se i bambini morti senza battesimo discendano nel *sinus Abrahae*;
- dato che Lazzaro, dopo la sua prima morte, discese nel *sinus Abrahae*, nel quale aveva la certezza di raggiungere poi la beatitudine, non fu un'atto ingiusto richiamarlo a questa vita, nella quale avrebbe potuto ancora dannarsi?
- come si possono coniugare la situazione di predestinato di Lazzaro nel *sinus Abrahae*, con quella incerta della sua vita dopo la resurrezione;
- perdurabilità o meno, dopo la resurrezione, degli effetti di eventuali battesimo e matrimonio di Lazzaro celebrati innanzi la prima morte;
- se i giusti del *sinus Abrahae* sono degni della vita eterna, non è un'ingiustizia questa attesa?
- se questa prolungata attesa fosse per i giusti causa di afflizione ed angustia;
- Abramo nel *sinus* era *salvandus*: implica ciò una necessità dell'incarnazione?

- se i giusti dell'Antico Testamento fossero tenuti ad avere fede nell'incarnazione;
- il fatto che gli antichi giusti fossero trattiene nel *sinus*, indica forse che non era loro stato rimesso il peccato originale?
- quale sarebbe stato l'effetto della circoncisione, nel caso che non si fosse compiuta l'incarnazione;
- se Lazzaro sia stato oggetto di ingiustizia, per il fatto di esser punito doppiamente (per le sue due morti) per il peccato originale.

IV. Trascrizione del testo⁸²

In tertio statu homo per temptationem cecidit; cum enim Lucifer interrogasset⁸³: «cur⁸⁴ precepit vobis Deus ut (f. 30va) non comederetis de omni ligno in paradiso?»⁸⁵,⁸⁶, respondissetque mulier: «ne forte moriamur»⁸⁷, subdidit temptationem, scilicet: «nequaquam moriemini, etc.»⁸⁸. Prima ergo interrogatio non fuit de temptatione, sed quasi ingressus ad temptationem; quod si est, prius ergo dubitavit mulier dicens «forte» quam temptaretur, ergo priusquam peccaret; sed omnis dubitatio pena est; ergo punita est ante peccatum. Preterea, ipsa tenebatur credere quicquid a Deo dictum erat esse verum; sed sciebat hoc esse⁸⁹ dictum a Deo: «quacumque die comederitis, morte moriemini»⁹⁰; ergo tenebatur tunc credere hoc esse

⁸² Nella trascrizione si è rispettata la grafia medievale del latino, trovata nel ms., anche quando essa non risulti univoca per la stessa parola. Dunque, ad esempio: si è lasciata la “-e” per le terminazioni “-ae” ed “-oe”; si è trascritto “in-” oppure “im-” a seconda di come lo si è trovato; lo stesso si è fatto per alcune consonanti doppie (“comedere” e “comedere”); si è lasciata la versione “dampnare” per “damnare”; ecc. Si è invece sempre scritto “sed”, sia per “sed” che per “set”.

⁸³ Il tema della tentazione di Eva è trattato anche in PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 21, 5 (Ed. Quaracchi, I-II, pp. 435-436).

⁸⁴ cur *correx*it ex cum.

⁸⁵ paradiso?] re *add. canc.*

⁸⁶ Gen 3,1: «cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi?».

⁸⁷ Gen 3,3.

⁸⁸ Gen 3,4: «Nequaquam morte moriemini».

⁸⁹ esse *int.*

⁹⁰ Gen 2,17: «in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris».

verum, sed non credebat tunc hoc esse verum, cum de hoc dubitaret; ergo iam ante temptationem transgrediebatur et peccabat; ergo illud peccatum fuit irremediabile: nam hac ratione dicitur peccatum diaboli fuisse irremediabile, quia sine suggestione et temptatione peccavit. Ideo quidam dicunt quod temptatio incepit a prima interrogatione, et quamvis interrogando, tamen temptabat, et illa, statim elata in animo, merito peccati dubitavit.

Alii, quibus magis assentimus, dicunt quod temptatio⁹¹ tunc demum incepit: «nequaquam moriemini, etc.»⁹². Quod vero mulier predixit: «ne forte moriamur»⁹³, illud «forte» – ut aiunt – non notat dubitationem, sed libertatem arbitrii, id est in libero arbitrio, nec est “an velimus mori comedendo”, vel “vitare mortem non comedendo”; sicut et illud: «forsan verebuntur eum»⁹⁴, id est in libero arbitrio eorum erat vereri vel non, cum patet de nullo dubitet. Potest etiam concedi quod Eva tunc dubitavit de quodam, de quo dubitare non erat ei peccatum vel pena; non dubitabat quin ipsi morerentur si comederent de illo, cum sciret hoc dictum a Deo, sed dubitavit an illud lignum ex sua natura esset letiferum. Cum enim diabolus sciret bonos angelos habere scientiam de naturis omnium rerum, voluit experiri an etiam homo haberet eandem scientiam, et ideo sic quesivit; et, videns quod homo non haberet talem notitiam, subintulit temptationem; nec erat ei peccatum vel pena ignorare naturam illius ligni, sicut nec mihi peccatum est vel pena ignorare imperatorem esse in civitate ista.

Item. Augustinus dicit: «Adam, inexpertus divine severitatis, in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum»⁹⁵. Sed non videtur posse stare quod Adam crediderit hoc (**f. 30vb**) esse veniale: nam, antequam assentiret vel peccaret, sciebat esse dictum a Deo

⁹¹ temptatio *correx* ex teptatio.

⁹² Gen 3,4.

⁹³ Gen 3,3.

⁹⁴ Lc 20,13: «forsitan, cum hunc viderint, verebuntur».

⁹⁵ S. AUGUSTINI *De civitate Dei*, XIV, 11 (CCL 48,433): «Alioquin quo modo uerum erit: *Adam non est seductus* ? Sed inexpertus diuinæ seueritatis in eo falli potuit, ut ueniale crederet esse commissum».

quod, quam⁹⁶ cito comederent, necessitati mortis subiacerent. Ipse enim tenebatur observare preceptum Domini; ergo tenebatur scire illud esse preceptum a Domino: non enim posset observare nisi illud intelligeret; non ergo credidit tunc veniale esse commissum, immo tunc credebat esse mortale; ergo⁹⁷, si dicatur quod post credidit illud esse veniale, et ipsum erat mortale, ergo errabat; ergo puniebatur et ipse nondum peccaverat; ergo punitus est antequam peccaret.

Respondeo. Potest dici quod Adam numquam credidit commissum esse veniale: immo sciens illud esse mortale assensit, et ideo magis peccavit. Augustinus vero non asserit sed opinionem ponit; unde et dicit: «falli potuit»⁹⁸. Vel potest dici quod in eodem instanti assensit Eve et erravit, credendo veniale esse commissum⁹⁹: et ita simul fuit in eo peccatum et causa peccati; et etiam ipse error fuit peccatum quia fuit error rei, non persone, et pena etiam sui ipsius.

Item. Auctoritas: «Non deiceretur¹⁰⁰ mulier in consensum peccati, nisi precessisset¹⁰¹ in ea quadam elatio, que per temptationem fuerat perimenda»¹⁰². Ergo elatio precessit temptationem, unde peccatum illud fuit irremediabile, et ita ut prius.

⁹⁶ assentiret vel peccaret, sciebat esse dictum a Deo quod, quam *in marg.*

⁹⁷ ergo] errabat *add. canc.*

⁹⁸ S. AUGUSTINI *De civit. Dei*, XIV, 11 (CCL 48,433).

⁹⁹ Cfr. PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 22, 3, 2 (Quaracchi, I-II, p. 441): «In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit, quod peremptorium erat».

¹⁰⁰ deiceretur *correxisset* ex diceretur.

¹⁰¹ precessisset *correxisset* ex precessissent.

¹⁰² Cfr. S. AUGUSTINI *De Genesi ad litteram libri XII*, XI, 5 (CSEL 28/1,338): «Nec arbitrandum est, quod esset hominem deiecturus iste temptator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda»: l'*auctoritas* citata è formata componendo questo passo con un altro che trovasi in *ibid.*, XI, 30 (CSEL 28/1,363): «quando his uerbis crederet mulier a bona atque utili re diuinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriae potestatis et quaedam de se superba praesumptio, quae per illam temptationem fuerat conuincenda et humilianda?». Questi passi di sant'Agostino sono citati, nella parte sul peccato originale, in PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 22, 1, 3 (Quaracchi, I-II, p. 439) e II, 22, 2 (Quaracchi, I-II, p. 441) e in OTHONIS LUCENSIS *Summa Sent.*, III, 5 (PL 176,96).

Respondeo. Elatio precessit in muliere non quidem temptationem, sed exteriorem actum comedendi¹⁰³; relativum vero refertur ad mulierem, ut sit sensus: "que mulier, etc."¹⁰⁴.

Quamvis lignum vite dictum sit a quodam naturali effectu quem habebat – scilicet conservare vitam –, lignum tamen scientie boni et mali non dicitur eo quod naturaliter haberet hunc effectum¹⁰⁵ – scilicet conferre scientiam boni et mali –, sed quia ex eius commestione secuta est in homine scientia boni et mali¹⁰⁶, non quod eam effecerit illa commestio, sed quia contra prohibitionem commedit: scivit demum per experientiam quid esset malum inobedientie¹⁰⁷; neque enim illa commestio fuisset peccatum si non fuisset prohibita; prohibitio ergo Dei fuit causa quare talis commestio fuit peccatum; et Deus dedit prohibitionem illam, ergo Deus fuit homini causa peccati¹⁰⁸.

Item. Si illud lignum non habebat aliquem malum effectum, et in sui natura erat bonum, et Deus prohibuit ei illud lignum, ergo prohibuit ei bonum tantum, non¹⁰⁹ ergo malum.

¹⁰³ Cfr. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 18, 1 (Ed. cit., p. 131; PL 211,1011): «Temptatio elationem, elatio opus precessit».

¹⁰⁴ Cfr. PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 22, 2 (Quaracchi, I-II, p. 441): «Et quod ibi sequitur, scilicet: "quae per tentationem fuerat convincenda vel perimenda", ad mulierem referendum est, ut intellegatur: 'quae' mulier, non elatio, 'fuerat per tentationem' etc.».

¹⁰⁵ Cfr. OTHONIS LUCENSIS *Summa Sent.*, III, 4 (PL 176,94); HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De sacramentis...*, I, 6, 32 (PL 176,283); PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 17, 7, 1 (Quaracchi, I-II, p. 415); PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 8, 2, 3 (Ed. cit., pp. 40-41; PL 211,962).

¹⁰⁶ sed quia ex eius commestione secuta est in homine scientia boni et mali *in marg. inf.*

¹⁰⁷ Cfr. S. AUGUSTINI *De Gen. ad litt.*, VIII, 6 (CSEL 28/1,240): «arbor itaque illa non erat mala, sed appellata est scientiae dinoscendi bonum et malum, quia, si post prohibitionem ex illa homo ederet, in illa erat praecepti futura transgressio, in qua homo per experimentum poenae disceret, quid interesset inter oboedientiae bonum et inoboedientiae malum».

¹⁰⁸ La stessa questione è trattata – seppure in maniera diversa – in PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 8, 2, 2 (Ed. cit., pp. 38-40; PL 211,962-963).

¹⁰⁹ non *int.*

Respondeo. Prohibitio Dei, vel ipse Deus, fuit homini causa peccati non efficiens: non enim ipsa prohibitio fecit mulierem consentire, (f. 31ra) sed causa sine qua non fuisset peccatum talis actio; sicut prescientia Dei causa est omnium malorum non efficiens, sed sine qua, quia nullum malum potest fieri quin Deus hoc prescierit. Concedimus etiam quod Deus prohibuit bonum – id est lignum –, prohibuit etiam malum – id est actum tangendi illud –, sed aliter et aliter; nam actum prohibuit ne fieret, lignum vero non ne fieret, sed ne de eo sumeretur; nec ideo tamen prohibuit duo, quia ubi¹¹⁰ alterum propter alterum utrobique tantum, ut in eo qui tenet equum, prohibitio autem potest intelligi vel ipsa vox prohibitura, vel significatum talis vocis.

Item. Si Eva post consensum abstinuisset ab actu, queritur an moreretur.

Quod non videtur: nam prohibitio fuerat facta¹¹¹ tantum de actu: nec enim dictum est: “ne velis comedere”, sed: «ne comedas»¹¹²; ergo, si non comedisset, non fuisset transgressa hoc preceptum, nec aliud, per illum consensum; non ergo moreretur.

Contra. Quam cito consensit, peccavit mortaliter; ergo iam erat digna pena eterna. Sed non posset pati penam eternam sine morte; ergo moreretur etsi numquam comedisset: quod concedimus; in his etiam prohibitionibus, quamvis non fiat mentio nisi de actu, tamen per actum prohibetur etiam voluntas – sicut in Decalogo –, nec posset penitere de illo consensu ante commestionem – ita ut restitueretur ei pristina immortalitas –, sicut nec post comestionem hoc¹¹³ potuit.

Item. Eva sciebat vocem illam articulata et significativam proferri ab illo serpente, et sciebat quod talis vox non potest proferri nisi ab animali rationali: nam hoc scit etiam nunc quelibet; ergo credebatur illum serpentem esse animal rationale.

¹¹⁰ ubi *correxit ex ut.*

¹¹¹ facta *in marg.*

¹¹² *Gen 2,17.*

¹¹³ hoc] totum *add. canc.*

Contra. Sciebat se tantum et Adam esse animalia rationalia: sciebat enim quod Adam imposuerat nomina omnibus animalibus¹¹⁴, inter¹¹⁵ que nullum fuerat simile sibi; ergo sciebat illum non esse rationale, sed irrationale. Audita ergo voce a tali, debuit percipere quod non venerat nisi pro malo.

Respondeo. Potest dici quod, quamvis modo sciat quelibet quod serpens non potest talem vocem proferre, non tamen hoc sciebat illa; immo forte, quamvis crederet illum esse irrationale, putavit tamen ipsum a Deo potuisse accipere officium loquendi¹¹⁶. Vel potest dici quod Eva tunc sciebat in habitu ipsum non posse loqui: nam si interrogaretur tunc: "potestne¹¹⁷ tale animal sic loqui?", responderet: "non"; sed non sciebat hoc in usu, quia tunc non movebatur (f. 31rb) ad cogitandum de hoc, sicut aliquis dicitur scire dum dormit.

Item. Si pomum vetitum presentaretur Ade vel Eve inter alia, ita ut ipse non cognosceret illud, queritur an moreretur, si sic comederet de illo. Hoc enim videtur, quia Dominus dixerat: «quacumque hora comederis, morte moriemini»¹¹⁸; sed, si sic comederet, comederet; ergo, etiam si sic comederet, moreretur.

Contra. Effectus ligni illius, ut dictum est, non erat inferre mortem; ergo, si ignoranter comederet nec contempneret, non moretur.

Respondeo. De his que facta sunt habemus determinatum¹¹⁹ que sint secuta; sed de his que potuerant fieri non habemus ab aliquo auctore determinatum quid inde, si contigisset, sequeretur¹²⁰. Potest tamen dici quod Adam vel Eva tantam acceperat cognitionem illius pomi, quod non poterat ei presentari quin illud cognosceret visu, odore vel alio modo.

¹¹⁴ Cfr. *Gen* 2,19-20.

¹¹⁵ inter *int.*

¹¹⁶ Cfr. OTHONIS LUCENSIS *Summa Sent.*, III, 4 (PL 176,96): «officium loquendi a Deo accepisse putavit».

¹¹⁷ potestne *correx*it ex postestne

¹¹⁸ *Gen* 2,17.

¹¹⁹ determinatum *rep. canc.*

¹²⁰ sequeretur.] Poterat *add. canc.*

Item. Gregorius, super illum locum Iob: «nunc enim dormiens silerem, et sompno modo quiescerem cum regibus et consulibus terre»¹²¹, dicit: «si Adam nulla peccati putredo corrumperet, non ex se filios Gehenne generaret; sed hii qui nunc per redemptionem salvandi sunt, soli electi, ab illo nascerentur»¹²². Si ergo Adam non peccasset, non plures filios genuisset quam modo sint salvandi, nec plures essent salvandi.

Quod etiam videtur, quia Deus ab eterno predestinavit ut tot, et non plures, essent salvandi; sed potest sic intellegi «hii soli»¹²³, id est «tantum similes his», quia nullum genuisset nisi electum. Sed nichilominus potest concedi quod plures genuisset et plures essent salvandi, si non peccasset Adam, quam sint modo salvandi, quia et Deus plures previdisset esse salvandos.

Queritur etiam quales filios genuissent primi parentes, si non peccassent: utrum scilicet nec utentes membrorum officiis et imperitos in infantia – sicut modo gignuntur –, an magnos et utentes membrorum officiis et discretione boni et mali – sicut ipsi conditi sunt –.

Respondeo. Parvulos eos nasci oporteret, propter uteri materni necessitatem¹²⁴. Sed quidam¹²⁵ dicunt quod, mox nati, uterentur officio membrorum – sicut quidam pulli brutorum animalium statim consequuntur¹²⁶ ea –, et uterentur etiam in infantia discretione boni

¹²¹ Iob 3,13-14: «Nunc enim dormiens silerem, et somno meo requiescerem cum regibus et consulibus terrae».

¹²² S. GREGORII MAGNI *Moralia in Iob*, IV, 31, 62 (CCL 143,206): «Quia enim si parentem primum nulla peccati putredo corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generaret; sed hi qui nunc per redemptionem saluandi sunt soli ab illo electi nascerentur».

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Cfr. PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 20, 4, 1 (Quaracchi, I-II, p. 429): «filios parvulos nasci oportebat, propter materni uteri necessitatem». Cfr. anche OTHONIS LUCENSIS *Summa Sent.*, III, 4 (PL 176,95) et S. AUGUSTINI *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellum libri tres*, I, 37, 68 (CSEL 60,69).

¹²⁵ Cfr. S. AUGUSTINI *De peccatorum meritis...*, I, 38, 69 (CSEL 60,69): «poterat certe, quod multis etiam pecoribus praestitit, quorum pulli, quamvis sint parvuli neque accedentibus corporis incrementis etiam mente proficiant, quoniam rationalem animam non habent, tamen etiam minutissimi et currunt et matres agnoscunt».

¹²⁶ consequuntur *correxerunt* ex sequuntur.

et mali. Alii¹²⁷ dicunt quod, etiam sine peccato, expectaretur (f. 31va) in eis maior etas ad usum membrorum et discretionem boni et mali – sicut et modo –, nec hoc tamen tunc esset pena – quamvis modo pena –, sed institutio nature; sicut quod non possent sustentari absque cibo non erat eis pena – quamvis forte modo sit pena –, sed erat institutio nature eorum¹²⁸.

Item. Si, postquam Eva comedisset, non consensisset Adam, queritur cuiusmodi ex ea filios generaret, utrum astrictos morti. Vel si primi parentes non peccassent et filii eorum peccassent, an omnes qui post nascerentur ex filiis necessario morentur.

Hoc ultimum concedimus esse verum; et, quamquam super hunc¹²⁹ nihil determinatum habemus ab auctoribus, potest dici quod, si Adam non consensisset post Evam, numquam postea cognovisset eam; immo potius formaretur Eva alia ad propagationem humani generis, nec potuisset illam post cognoscere sine peccato¹³⁰.

Item. Queritur utrum Adam vel Eva potuerint primo peccare venialiter.

Quod videtur. Quam cito enim dixit Lucifer: «quacumque die comederitis, eritis sicut dii»¹³¹, potuit Eva delectari, et statim reprimere huiusmodi delectationem, ita quod non consentiret; talis delectatio esset de illicito et citra consensum, ergo esset veniale peccatum; esto ergo quod peccaverit venialiter, ita quod non consensit.

¹²⁷ Cfr. HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De sacramentis...*, I, 6, 26 (PL 176,279): «primus quidem homo, sicut diximus, et corpore et sensu perfectus mox factus fuisse credatur; illos vero qui ex ipso nascerentur eadem lege qua et nunc nativitatem humanam ordinatam cernimus parvos nascituros».

¹²⁸ Anche Pietro di Poitiers tratta questo argomento, ma molto brevemente, ritenendolo privo d'interesse: «Hoc, inquam, non est multum curandum, cum non sit sanctorum auctoritate diffinitum»: *Sententiarum...*, II, 8, 3, 5 (Ed. cit., p. 47; PL 211,966).

¹²⁹ hunc *correx*i ex huius.

¹³⁰ Anche tale tema è ritenuto di scarso interesse da Pietro di Poitiers: cfr. *Sententiarum...*, II, 18, 3 (Ed. cit., pp. 134-135; PL 211,1013): «in quibus quaestionibus plus reperitur curiositas quam utilitas».

¹³¹ *Gen* 3,5: «in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri et eritis sicut dii».

Queritur an pro huiusmodi peccato esset astricta morti.

Respondeo. Posset forte dici quod potuit predicto modo peccare venialiter, nec pro tali peccato moreretur, sed puniretur aliqua pena temporali citra mortem, et per penitentiam rediret ad pristinam immortalitatem. Veruntamen modo dicimus quod non potuit primo peccare venialiter vel citra consensum delectari, quia huiusmodi delectatio procedit ex fomite carnis, nec potuit in ea esse fomes ante mortale; sed, quam cito audivit promissionem, in eodem instanti delectata est, et consensit, et fuit in ea fomes.

Item. Queritur an Adam peccaverit magis quolibet sequenti¹³²: quod videtur, quia maius dampnum inde secutum est.

Respondeo. Magis creditur peccasse Iudas et multi alii, quamvis maius dampnum secutum sit ex peccato Ade, quia ipse non intendebat hoc; nec ideo peccavit ut illud dampnum inde sequeretur. (f. 31vb) –retur, sicut exemplo huius prelati parum¹³³ peccantis corrumpuntur multi, quamvis ille qui in duplo peccat nullum corrumpat.

Item. An magis peccaverit Eva quam Adam: quod videtur, quia magis punitum est peccatum eius¹³⁴.

Contra¹³⁵. Adam magis scivit; sed, ubi maius est donum scientie, ibi transgressor maiori subiacet culpe¹³⁶; ergo Adam subiacuit maiori culpe.

¹³² La presente questione è trattata, in maniera più estesa, da Pietro Lombardo in *Sententiae...*, II, 33, 3 (Quaracchi, I-II, pp. 521-522).

¹³³ parum] er *add. canc.*

¹³⁴ Cfr. HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De sacramentis...*, I, 7, 10 (PL 176,290-291); PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 22, 4 (Quaracchi, I-II, pp. 442-445); PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 18, 2, 1 (Ed. cit., pp. 132-134; PL 211,1011-1013). Meno netta tale affermazione in OTHONIS LUCENSIS *Summa Sent.*, III, 6 (PL 176,98).

¹³⁵ Cfr. S. ISIDORI HISPALENSIS *Sententiarum libri tres*, II, 17, 3-4 (PL 83,620): «Ergo Eva peccavit ignorantia, Adam vero industria, quia non seductus, sed sciens prudensque peccavit. [...] Gravius est infirmitate quam ignorantia quemquam delinquere; graviusque industria quam infirmitate peccare».

¹³⁶ Cfr. anche S. GREGORII MAGNI *Moralia...*, XXV, 11, 28 (CCL 143B,1253): «Sciendum quippe est quod peccatum tribus modis committitur. Nam aut ignorantia, aut infirmitate aut studio perpetratur. Et grauius quidem infirmitate quam ignorantia, sed multo grauius studio quam infirmitate peccatur».

Respondeo. Magis peccavit Eva¹³⁷, quamvis etiam Adam habuit maiorem scientiam, quia et¹³⁸, si hec circumstantia gravaret Adam, maior circumstantia gravabat Evam, scilicet maior contemptus et maior appetitus peccandi, quem forte habebat in decupla proportione maiorem; et ideo huiusmodi illationes, ubi sunt circumstantie ex utraque parte, non valent.

Etsi ignorantia excusavit Evam ut minus peccaret, queritur cuiusmodi ignorantia excuset eam¹³⁹ ¹⁴⁰.

Respondeo. Est ignorantia invincibilis de rebus, scilicet quas nullo modo possumus scire, ut quomodo unus Deus sit tres persone: et huiusmodi excusat omnino, ut nullum peccatum sit, nec enim ignorare hoc est nobis peccatum. Et est ignorantia vincibilis de rebus, scilicet quas scire possumus; sed hec quandoque est de rebus quarum scientia non est nobis necessaria ad salutem: et hec similiter omnino excusat: non est enim mihi peccatum ignorare astronomiam¹⁴¹; alioquando de rebus, quarum scientia nobis est necessaria. De his autem quandoque est simplex, ut cum simpliciter aliquis ignorat fornicationem simplicem esse mortale, non proponens hoc scire vel ignorare: hec excusat, «non ut non ardeat» – ut ait Augustinus –, quia dampnabitur aliquis talis si fornicetur, «sed ut minus ardeat»¹⁴², quia¹⁴³ minus punietur quam si¹⁴⁴ sciret eam esse mortale; unde Dominus ait: «servus nesciens voluntatem Domini sui, nec

¹³⁷ Eva in marg.

¹³⁸ et correxi ex sed.

¹³⁹ eam inf.

¹⁴⁰ La questione che tratta dell'ignoranza rispetto al peccato è trattata in PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 22, 5, 1-2 (Quaracchi, I-II, p. 446) e in PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 15 (Ed. cit., pp. 102-111; PL 211,994-1000).

¹⁴¹ Cfr. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 15, 4 (Ed. cit., p. 111; PL 211,1000): «Solet queri utrum eadem sit ignorantia qua iste ignorat astra esse paria vel legem evangelii. Quod non videtur, quia ista est mortale peccatum, illa non».

¹⁴² S. AUGUSTINI *De gratia et libero arbitrio*, 3, 5 (PL, 44,885): «sed eorum qui tamquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat, si propterea non creditur quia non audivit omnino quid crederet; sed fortasse ut mitius ardeat». Il passo è anche citato in PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 22, 5, 2 (Quaracchi, I-II, p. 446).

¹⁴³ quia] p add. canc.

¹⁴⁴ si in marg.

faciens, vapulabit paucis»¹⁴⁵. Alioquando etiam homo proponit et affectat ignorare esse peccata que tenetur scire – ut multi sunt qui ideo nolunt se¹⁴⁶ addere ad theologiam –, et ex tali proposito inest eis quedam proprietas que dicitur ignorantia affectata, sive crassa, sive supina: et hec, quamvis ex malo pro– (f. 32ra) –veniat, excusat secundum quosdam, sed minus forte quam simplex; secundum alios nullo modo excusat, immo facit hominem deteriolem, et ipsa est peccatum.

Sed cum ignorantia dicatur et proprietas quedam que est in anima ex eo quod ignorat aliquid, et contemptus sciendi sive appetitus ignorandi – qui est¹⁴⁷ motus –, queritur an ipsa proprietas sit aliquando peccatum: nam si hoc, iste sacerdos, qui tenetur scire celebrare divina et non scit, potest penitere modo de tali¹⁴⁸ peccato; illa qualitas qua¹⁴⁹ prius ignorabat illa non desinit per contritionem esse in eo; ergo illud peccatum transit reatu et remanet actu; ergo est originale: nam hoc de solo originali solet dici.

Respondeo. Potest dici quod illa qualitas, ex quo iste movetur ad habendam illam, incipit esse culpa, et in contritione transit reatu et remanet actu, non tamen originale; sicut de solo originali solet dici quod sit contractum, et tamen ex actione homicidii contrahitur in anima quedam macula, que remanet post actionem, et est peccatum, et tamen contrahitur. Sicut avaritia vel iracundia qualitas mentis est, et tamen est peccatum: nam si solus motus ad irascendum vel retinendum peccatum est, non est in isto peccatum avaritie quando dormit, cum tunc non moveatur; vel potest dici quod, quando aliquis movetur ad irascendum vel retinendum ultra debitum, ex tali motu contrahitur in anima quedam qualitas sive macula, et illa est in eo etiam quando dormit: et ideo tunc est peccatum avaritie vel iracun-

¹⁴⁵ Lc 12,48. «Ille autem servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non praeparavit, et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis: qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis»: Lc 12,47-48.

¹⁴⁶ se *int.*

¹⁴⁷ qui est *correxit ex* quidem.

¹⁴⁸ tali] modo *add. canc.*

¹⁴⁹ qua *correxi ex* quam.

die in eo¹⁵⁰; qualitas autem illa, ex qua quasi naturaliter dispositus est homo ad retinendum vel irascendum, numquam est culpa. Sic ignorantia, qualitas illa quasi naturalis, numquam est peccatum, sed contemptus sciendi vel appetitus ignorandi; et etiam ex tali contemptu contrahitur quedam macula, que et ipsa dicitur ignorantia¹⁵¹, qua est in aliquo etiam quando non movetur ad aliquid, quamvis autem talis motus peccatum sit. Posset tamen dici quod attenuat aliud peccatum, sicut ebrietas Loth¹⁵² peccatum fuit, et tamen minor fuit postea incestus propter ebrietatem precedentem, vel potius per ignorantiam. Et iste in quo est simplex ignorantia est aliquantum malus¹⁵³ per ignorantiam et fornicationem que est in eo, et tamen magis malus esset si tantum fornicatio esset in eo, (**f. 32rb**) quia tunc¹⁵⁴, loco ignorantie que reum constituit, adesset scientia que, quamvis non constitueret reum, tamen adeo aggravaret fornicationem in malitiam, quod magis tunc constitueretur reus per solam fornicationem, quam nunc¹⁵⁵ constituatur per fornicationem et ignorantiam. Unde patet quod quoddam bonum, scilicet scientia, posset adesse loco huius mali unde tamen iste efficeretur deterior.

Sed contra. Ignorantia est peccatum; ergo, iunctum cum alio peccato, constituit magis reum.

Instantia. Hec aqua calida; ergo, iuncta cum illa ferventissima, constituit magis calidam.

Item. Ignorantia aliquantum minuit hoc peccatum; ergo maior ignorantia magis minueret idem; et nulla est tanta quin possit esse maior; ergo aliqua ignorantia potest prorsus delere hoc peccatum.

Contra. Maior ignorantia esset maius peccatum; ergo minus attenuaret.

¹⁵⁰ in eo *in marg.*

¹⁵¹ ignorantia *correxi ex avaritia.*

¹⁵² Cfr. *Gen 19,30-38.*

¹⁵³ malus *correxit ex malum.*

¹⁵⁴ tunc *correxi ex tun.*

¹⁵⁵ nunc] *n add. canc.*

Instantia prime illationis. Calor conservat naturam; ergo maior calor magis conservat: non, quia immoderatus corrumpit naturam; et generaliter in omnibus circumstantiis; si autem que bona¹⁵⁶ est aggravat – ut ordo et huiusmodi –, eius contradictorie opposita diminuit, licet ipsa quandoque sit peccatum.

Post¹⁵⁷ actuale peccatum Ade, agendum est de originali peccato, quod ex illo secutum est. Videndum ergo est¹⁵⁸ quid sit originale peccatum, et quare sic dicatur, et quomodo contrahatur; et quaedam alia circa hoc sunt consideranda.

Quidam¹⁵⁹ dixerunt quod originale peccatum non est culpa vel macula aliqua que sit in parvulo, que deleatur in baptismo, sed nec pena, sed obnoxietas, quedam proprietas scilicet; et est sensus: “peccatum originale est in parvulo, id est parvulus obnoxius est pene eterne et temporali pro peccato actuali Ade”.

Sed, super illum locum Exodi: «primogenitum asini mutabis ove»¹⁶⁰, dicit Gregorius: «omnes, ex carnis delectatione concepti, culpam originalem nobiscum traximus»¹⁶¹¹⁶²; et multe alie auctori-

¹⁵⁶ bona *correxi* ex bonum.

¹⁵⁷ Da *Post actuale peccatum Ade*,... inizia il testo pubblicato in O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 264-265: le varianti rispetto al testo del ms. 51 di Todi saranno indicate con l'abbreviazione *Lott.*

¹⁵⁸ ergo est] igitur *Lott.*

¹⁵⁹ Cfr. PETRI ABAELARDI *Comm. in Ep. Pauli ad Rom.*, II, 5, 19 (CCM 11,164): «Cum itaque dicimus homines cum originali peccato procreari et nasci atque hoc ipsum originale peccatum ex primo parente contrahere, magis hoc ad poenam peccati, cui videlicet poenae obnoxii tenentur, quam ad culpam animi et contemptum Dei referendum videtur».

¹⁶⁰ *Ex* 13,13.

¹⁶¹ nobiscum traximus] nobis contraximus *Lott.*

¹⁶² PATERII *Liber de expositione Veteris ac Novi Testamenti de diversis libris S. Gregorii Magni concinnatus* (PL 79,731): «Omnes enim homines nati in peccatis sumus, atque ex carnis delectatione concepti, culpa nobiscum originem traximus»; il passo non si trova né in S. GREGORII MAGNI *Moralia*..., XXVII, 18, 38 (CCL 143B,1359-1360), né nel testo di EIUSD. *Homiliae in Hiezechibelem prophetam* (CCL 142,1-398): è invece riportato in *Fragmenta a Paterio Gregorii Magni Homiliis in Hiezechibelem adscripta*, 5 (CCL 142,415); come osserva l'editore M. Adrien, nel *Monitum* a questi frammenti, in CCL 142,400: «haec tamen fragmenta nec in codicibus (ni fallimur) nec in editionibus harum homiliarum inven-

tes¹⁶³ idem asserunt: ideoque dicendum quod culpa est et peccatum.

Sed queritur cuiusmodi peccatum sit, cum parvulus tunc non moveatur ad bonum vel ad malum.

Respondeo. Quando anima infunditur, corrumpuntur naturales potentie anime, et inde contrahitur macula et vitium, quod est originale peccatum. (f. 32va)

Sed, cum tres sint naturales potentie anime,¹⁶⁴ et quelibet illarum corrumpatur, si quelibet talis corruptio est macula, ergo plures tunc contrahit maculas, et ita plura originalia: quod etiam videtur velle David, dicens: «in iniquitatibus conceptus sum, in peccatis concepit me mater mea»¹⁶⁵.

Respondeo. Quidam¹⁶⁶ dicunt quod, cum tres naturales potentie anime – scilicet vis rationalis, per quam discernit inter bonum et malum; et vis irascibilis, per quam irascitur malo; et vis concupiscibilis, per quam concupiscit bonum –, quelibet istarum corrumpitur, quando anima infunditur, ex corruptione carnis; et forte cuiuslibet corruptio est macula;¹⁶⁷ sed tamen solius concupiscentie corruptio est originale peccatum, que corruptio dicitur concupiscibilitas¹⁶⁸.

¹⁶³ Cfr. S. AUGUSTINI *De natura et gratia*, 4, 4 (CSEL 60,235-236) ed *Enarratio in Psalmum L*, 7, 10 (CCL 38,606); Ps.-AUGUSTINI *Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos haereticos*, II, 4 (PL 45,1620); S. FULGENTII RUSPENSIS *De fide ad Petrum*, 69 (CCL 91A,753).

¹⁶⁴ anime,] vis rationalis, vis concupiscibilis, vis irascibilis *add. Lott.*

¹⁶⁵ Ps 50(51),7.

¹⁶⁶ Nella maggioranza degli autori del XII secolo si parla piuttosto di un effetto duplice, e non triplice di corruzione: e cioè la *concupiscentia mali* e la *ignorantia boni*: così ad esempio in HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De sacramentis...*, I, 7, 31 (PL 176,301); OTHONIS LUCENSIS *Summa Sent.*, III, 11 (PL 176,107); PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 19, 1 (Ed. cit., p. 139; PL 211,1015); l'opinione è anche riportata, ma non condivisa in ALANI DE INSULIS *Summa "Quoniam homines"*, II, 4 (Ed. cit., 317). Neppure si trova la tripartizione presentata dal Capuano in PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 30-32 (Quaracchi, I-II, pp. 496-517), né in PETRI ABAELARDI *Comm. in Ep. Pauli ad Rom.*, II, 5, 16-20 (CCM 11,159-175).

¹⁶⁷ est macula;] sed macula *add. canc.*

¹⁶⁸ Cfr. PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 30, 8, 2 (Quaracchi, I-II, p. 500): «Originale peccatum dicitur fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupiscibilitas»; PETRI PICTA-

Quare vero potius istius quam alicuius aliarum corruptionum dicitur originale peccatum?

Respondeo. Quia potius spectat ad comodum vel incomodum nostrum concupiscere, quam ratiocinari vel irasci. Manducator dicebat¹⁶⁹ quod, cum ille tres potentie corrumpantur, nullius corruptio est originale peccatum, nec forte etiam macula, sed ex illis corruptionibus quasi innascitur anime quoddam vitium et quedam macula, que¹⁷⁰ dicitur originale peccatum. Secundum neutram ergo istarum opinionum dicendum est¹⁷¹ quod aliquis habeat¹⁷² plura originalia; quod vero¹⁷³ dicit David: «in peccatis»¹⁷⁴, ponitur plurale pro singulari; vel «in peccatis», id est in actuali peccato quod commiserunt parentes in conceptione seminum, et in originali quod contraxit in conceptione naturarum; vel «in peccatis», id est in originali et pronus ad immittenda¹⁷⁵ actualia.

Queritur an huiusmodi concupiscibilitas fuerit in Adam, sive originale peccatum.

Respondeo. Quam cito Adam peccavit actualiter, corrupta est eius caro; et etiam anima, ex corruptione carnis, contraxit maculam illam sive concupiscibilitatem, que tamen in eo non fuit originale, quia non fuit in eo ab origine, quia inde dicitur 'originale'. In nobis

VIENSIS *Sententiarum...*, II, 19, 1 (Ed. cit., p. 139; PL 211,1015): «Quidam tamen, immo fere omnes moderni, dicunt originale peccatum non esse nisi concupiscibilitatem».

¹⁶⁹ Deve trattarsi di un passo di una delle opere non ancora edite in stampa di Pietro Comestor: infatti queste affermazioni non si trovano né nella *Historia scholastica* (PL 198,1045-1722), né nei *Sermones* (PL 198,1721-1844 e PL 339-964 [questi ultimi erroneamente attribuiti nel Migne a Ildeberto di Lavardin, cfr. W. BUCHWALD - A. HOHLWEG - O. PRINZ, *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Turnhout 1991, p. 685]), e neppure nella *Summa de Sacramentis* (Ed. R.-M. MARTIN, appendice a H. WEISWEILER, *Maître Simon et son groupe. De sacramentis*, Louvain 1937); potrebbe quindi forse trovarsi nelle *Glossae super Evangelia*, o più probabilmente nelle *Quaestiones* o nelle *Glossae super Sententias Petri Lombardi*, che non sono state ancora editate (cfr. J. LONGÈRE, *Pierre le Mangeur (Comestor, Manducator)*, in *DSp XII/2* [1986], coll. 1613-1614).

¹⁷⁰ que] quod *Lott.*

¹⁷¹ est *om. Lott.*

¹⁷² habeat] habet *Lott.*

¹⁷³ vero *om. Lott.*

¹⁷⁴ Ps 50(51),7.

¹⁷⁵ et pronus ad immittenda] et est pronus ad committenda *Lott.*

autem talis macula est originale peccatum, quia habita est ab¹⁷⁶ origine¹⁷⁷; cum autem dicitur 'originale peccatum', non est intelligendum quod hoc nomen¹⁷⁸ 'peccatum' notet aliquem actum: nullus enim peccat macula tali¹⁷⁹; sed voco 'peccatum' omnem maculam vel culpam que¹⁸⁰ constituit hominem dignum pena eterna vel temporali. (f. 32vb)

Quidam¹⁸¹ autem, dicentes quod hoc nomen 'peccatum' vocat¹⁸² actum, dicunt quod originale non est peccatum, sed vitium. Dicunt etiam quidam¹⁸³ quod, quando anima infunditur carni, condelectatur ei, et talis delectatio est originale peccatum.

Sed, secundum hoc, potius videtur¹⁸⁴ actuale quam contractum. Ideoque sciendum quod, quando anima infunditur, sopita habet naturalia, ita quod non potest eis uti. Dicitur tamen originale 'voluntarium', non quod anima velit se contrahere illud, vel quod Adam voluerit hunc parvulum contrahere tale peccatum, sed quia prava voluntas Ade fuit causa corruptionis carnis, ex qua corruptione iste

¹⁷⁶ ab] o *add. canc.*

¹⁷⁷ quia inde dicitur 'originale'. In nobis autem talis macula est originale peccatum, quia habita est ab origine] quia tantum dicitur originalis in nobis actualis macula originalis peccati, quia est habita ab origine *Lott.*

¹⁷⁸ nomen *in marg.*

¹⁷⁹ macula tali *inv. Lott.*

¹⁸⁰ que *int.*

¹⁸¹ Cfr. HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De sacramentis...*, II, 38 (PL 176,299): «Si ergo quaeritur quid sit originale peccatum in nobis intelligitur corruptio sive vitium quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente, per concupiscentiam in carne»; cfr. anche OTHONIS LUCENSIS *Summa Sent.*, III, 11 (PL 176,107): «cum anima pueri nondum aliquid velit vel nolit, quomodo concupiscentiam mali habet? Vitium est in ea non actus, quod probatur: cum venerit ad annos discretionis, tunc concupiscit malum et dimittit bonum».

¹⁸² vocat] notat *Lott.*

¹⁸³ Cfr. HONORII AUGUSTODUNENSIS *Elucidarium*, II, 14 (PL 172,1145): «semen ejus [hominis] per carnis concupiscentiam coinquinatur. Cum illa commixtio nequata fieri absque delectatione carnali...»; cfr. anche HUGONIS AMBIANENSIS *Quaestionum...*, V, 4 (PL 192,1197-1199) e le *Sententiae divinae paginae* della Scuola di Anselmo di Laon («Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 5 [1933] 249). Lo stesso tema è trattato in PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 32, 4 (Quaracchi, I-II, p. 514-515) e in PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 19, 3 (Ed. cit., p. 142-143; PL 211,1016).

¹⁸⁴ videtur] videretur *Lott.*

contrahit originale¹⁸⁵; est ergo voluntarium voluntate remota, non admota; sive voluntate originis, non origine voluntatis¹⁸⁶.

Sciendum vero quod non statim, cum caro concipitur, infunditur anima, sed iam corpori effigiato, scilicet quadragesimo sexto die. Sed obicitur: cum caro concipitur, non contrahit ipsa aliquam culpam, quia culpa non potest esse in carne; nec, quando anima infunditur, contrahit aliquid a parentibus, quia non tunc concipitur ab eis; ergo originale non contrahit a parentibus.

Respondeo. Verum est quod originale – id est vitium illud sive macula – non contrahitur a parentibus, sed tantum a corruptione carnis; sed dicitur ab eis contrahi, quia causa unde contrahitur originale – id est corruptio carnis per propagationem –, contrahitur ab eis quando concipitur caro: non enim potest ex carne corrupta nasci nisi corrupta caro; nec imputatur alicui parvulo peccatum parentis, quia nullus pro peccato alterius punitur eternaliter, sed proprium peccatum, quod contraxit ex carne.

Item. Anima infundendo creatur, sed infunditur immunda; ergo creatur immunda; videtur ergo quod aliquid immunditiae contrahat ex creatione.

Respondeo. Si sic intelligitur: “anima creatur munda¹⁸⁷”, vel: “Deus creat eam mundam”, id est: “quando creat est munda”, falsa est. Si vero sic, id est: “nil immunditiae contrahit ex creatione”, vera est. Quidam tamen sic distingunt: «Deus creat eam¹⁸⁸ mundam, vel ipsa creatur munda; sed homo recipit eam immundam»¹⁸⁹; sicut

¹⁸⁵ Cfr. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 19, 2 (Ed. cit., p. 139-140; PL 211,1015).

¹⁸⁶ Con *non origine voluntatis* termina il frammento pubblicato in O. LOTTIN, *op. cit.*, 12, 264-265.

¹⁸⁷ munda *correx* ex immunda.

¹⁸⁸ eam *int*.

¹⁸⁹ Questo concetto è espresso, ma con differenti parole, in OTHONIS LUCENSIS *Summa Sent.*, III, 12 (PL 176,109), in PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 31, 7, 2 (Quaracchi, I-II, p. 517) e in PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 19, 3 (Ed. cit., p. 143-144; PL 211,1017).

inquiunt: «ego, habens manus mundas, do tibi pomum mundum; tu, habens immundas, recipis illum inmundum»¹⁹⁰.

Item. Anima, quando infunditur, non habet unde possit stare, quia naturalia (f. 33ra) sunt in ea corrupta; nec habet ea gratuita; ergo non est ei imputandum quod non stat.

Respondeo. Non inputatur¹⁹¹ ei propter aliquod commissum, sed propter contractum, sicut ipsa non habet peccatum commissum, sed contractum.

Item. Auctoritas: «quia anima primo corrumpit carnem, nunc viceversa caro corrumpit animam»¹⁹². Hoc tamen non videtur esse iustum, quia hec caro, que modo corrumpit animam, est ex traduce illius, quam prius corrumpit anima; sed hec anima nihil pertinet ad illam animam¹⁹³, que primo corrumpit carnem.

Respondeo. Dictum est hoc a simili: sicut, si aliquis sarracenus intulisset mihi aliquam iniuriam, continuo redderentur mihi odiosi omnes alii, quamvis nihil ad eum pertinerent.

Item. Queritur an hec anima teneatur esse bona, vel habere caritatem in momento sue creationis; quod si est, ergo tenetur ad hoc ex precepto vel ex commissio; non ex precepto, quia non est huic parvulo preceptum: «diliges Dominum Deum tuum, etc.»¹⁹⁴; sed nec ex commissio, cum nondum sit¹⁹⁵ ei aliquid commissum. Preterea, si

¹⁹⁰ PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 32, 7, 2 (Quaracchi, I-II, p. 517): «sicut quis polutas habens manus non tale habuit pomum, quale ego dedi mundis manibus; ego enim dedi mundum»; PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, II, 19, 3 (Ed. cit., p. 144; PL 211,1017): «Hoc pomum in manibus tuis datum est mundum. Ergo in manibus tuis fuit mundum: posito quod manus immundae fiunt, et quam cito pomum fuit in eis, fuit sordidum».

¹⁹¹ in *int.* [putatur.

¹⁹² *Gal* 5,17: «Caro enim concupiscit adversus spiritum: spiritus autem adversus carnem». Cfr. HUGONIS AMBIANENSIS *Quaestionum...*, V, 4 (PL 192,1197) e PETRI LOMBARDI *Sententiae...*, II, 36, 5 (Quaracchi, I-II, p. 540).

¹⁹³ ad illam animam *correxit ex* animam ad illam.

¹⁹⁴ *Deut* 6,5; *Lev* 18,5; *Mt* 22,37; *Mc* 12,29; *Lc* 10,27.

¹⁹⁵ nondum sit *correxit ex* non desit.

tenetur¹⁹⁶ esse bona in momento sue creationis, et hoc est, ergo tenetur ad impossibile¹⁹⁷.

Respondeo. Tenetur esse bona quando infunditur, quamvis hoc sit impossibile; et imputatur ei illa impossibilitas, non ex aliquo quod commiserit, sed ex peccato quod contraxit, sicut diabolo imputatur sua impossibilitas ex peccato quod commisit.

Item. Augustinus, in Libro de Fide ad Petrum: «peccatum in parvulos non transfundit propago, sed libido; non fecunditas, sed feditas»¹⁹⁸; pono ergo quod caro¹⁹⁹ huiusmodi parvuli in maiori libidine concepta sit quam caro illius, et magis corrupta, cum anima contrahat originale ex corruptione carnis; et, quia vitioso modo genita est, ergo maius originale contrahit hec anima ab hac carne magis corrupta, quam illa ab illa; et ita unus parvulus habet maius originale alio; ergo pro eo punietur maiori pena.

Contra. Pro neutro punietur aliquis, nisi carentia; sed nulla carentia potest esse maior alia, sicut nullus magis caret papatu alio; ergo pro neutro punietur aliquis magis alio.

Respondeo. Quamvis aliqua caro sit magis corrupta alia, non ideo ex illa contrahit aliqua maius originale: ita enim potest aliquis madefacere digitum suum in fonte, sicut etiam in flumine magno.

Item. Iste, qui decedit cum mortali actuali et originali, punietur in inferno (f. 33rb) pro actuali, et pena materiali et carentia visionis Dei; sed pro originali non punietur nisi carentia, nec aliquis potest habere duas carentias alicuius rei, nec ipsa carentia potest intendi vel

¹⁹⁶ tenetur] ad *add. canc.*

¹⁹⁷ esse bona in momento sue creationis, et hoc est, ergo tenetur ad impossibile *in marg. sup.*

¹⁹⁸ S. FULGENTII RUSPENSIS *De fide ad Petrum*, 16 (CCL 91A,721): «peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido; nec fecunditas naturae humanae facit homines cum peccato nasci, sed foeditas libidinis»; Pietro Capuano cita s. Agostino come autore del *De fide ad Petrum*, secondo l'opinione del suo tempo, che attribuiva tale opera al vescovo d'Ipbona (cfr. J. FRAIPONT, *Introduction a Sancti Fulgentii Episcopi Opera*, CCL 91, VIII).

¹⁹⁹ caro] illius *add. canc.*

remitti; ergo magis punietur iste pro actuali et originali, quam pro solo actuali.

Respondeo. Non est admittenda collatio inter carentiam et penam materiale, quia aliter dicitur quis puniri carentia, aliter materiali pena. Potest etiam dici quod eadem pena dignus est pro illis duobus, nec ideo alterum non imputatur ad penam; sicut, duabus elemosinis datis ex pari caritate, meretur iste tantum idem²⁰⁰ premium, non tamen altera illarum non reputatur pro merito. Et potest concedi quod non plus punietur pro illis duobus, quam pro altero tantum, quia originale est talis²⁰¹ gradus peccati quod, additum²⁰² actuali, non auget penam, quia non infligitur pro ea aliqua, quam non etiam infligitur pro actuali. Vel ipsa materialis pena, que infligitur pro actuali et non pro originali²⁰³, maior est quam si illud actuale non haberet consortium originalis.

Item. Queritur an parvuli decedentes cum originali²⁰⁴ doleant de ammissione visionis divine; quod si est, non ergo tantum carentiam patiuntur pro originali, sed etiam penam actualem, sive materiale, cum ille dolor pena sit. Preterea, cum una anima habeat meliora naturalia quam alia, videtur quod illa, que meliora habet naturalia et melius intelligit quantum premium ammisserit, magis doleat de eius ammissione, et ita una magis punitur pro originali quam alia.

Respondeo. Non dolet parvulus de ammissione illa, sed tantum caret visione Dei; unde nec proprie dicitur puniri carentia illa, sed quia ammittit aliquid quod potuit habere.

Sed, cum cogitet anima de beatitudine et sciat se creatam fuisse ad illam habendam, videtur quod doleat, quia eam non habet.

Respondeo. Hoc non oportet, sicut aliquis posset cogitare de hoc quod non habet episcopatum, quem potuit habere, absque

²⁰⁰ *i int.* [dem.

²⁰¹ talis *correxi ex tale.*

²⁰² additum *correxit ex additur.*

²⁰³ originali *correxit ex mortali.*

²⁰⁴ originali *correxit ex mortali.*

dolore tamen. Auctoritas vero, que dicit: «nulla pena gravior quam carere visione Dei»²⁰⁵, intelligenda est quantum ad dampnum, vel ‘gravior’, id est ‘generalior’: quia alia auctoritas dixit: «mitissima pena eorum est, qui originali – quod contraxerunt – nullum actuale superaddiderunt»²⁰⁶.

Item. Si sola carentia sunt digni pro originali, et nulla carentia potest intendi vel (f. 33va) remitti, ergo Deus non punit eos misericorditer pro originali.

Respondeo. Posset forte dici quod etiam aliqua actuali pena sunt digni pro originali, sed Deus eam omnibus relaxat de misericordia; vel hoc ipsum est ex Dei misericordia, quod pro eo non sunt digni actuali pena, quia pro eo forte digni essent alia pena, nisi pro misericordia Dei; in hoc etiam agit Deus misericorditer cum eis, quod non permittit eos amplius vivere, cum sint presciti, ne magis punirentur pro actualibus additis et originali.

Item. Si alicui caruncule²⁰⁷, abscise ab aliquo, infunderetur anima, queritur an contraheretur originale; quod videtur, quia²⁰⁸ carni²⁰⁹ corrupte infunderetur. Similiter an Lazarus in resurrectione²¹⁰ contraxit originale peccatum, invenit tantam corruptionem in sua carne, quantam anima parvuli in sua: si autem hoc est, ergo fuit rebaptizandus.

Respondeo. Concupiscentiam quidem contraxit, que aliquando fuerat in eo culpa, sed ipsa tunc non fuit in eo culpa²¹¹, sed tantum pena. Nec anima, carni non concepte infusa, contrahit originale. Sicut concupiscentia, que est in parvulo ante baptismum, remanet in

²⁰⁵ PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, IV, 1 (PL 211,1139): «gravissima poenarum est carere visione Dei».

²⁰⁶ S. AUGUSTINI *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, XXIII, 93: «Mitissima sane omnium poena erit eorum qui, praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt» (CCL 46,99).

²⁰⁷ caruncule] de *add. canc.*

²⁰⁸ quia] earum *add. canc.*

²⁰⁹ carni *int.*

²¹⁰ Cfr. *Io* 11,1-44.

²¹¹ sed ipsa tunc non fuit in eo culpa *in marg.*

eo post baptismum: sed in baptismo ipsa desinit esse culpa, et constituere dignum eterna carentia, et remanet tantum pena, quia etiam post baptismum incitat hominem; sed et hoc ipsum per baptismum minuitur, quia non potest ita incitare, ac si non esset baptizatus. Et ideo hoc peccatum dicitur transire reatu et remanere actu, de labe vero carnis, unde contrahitur originale. Quidam²¹² dicunt quod deletur in baptismo; nos dicimus quod, cum non sit culpa, remanet etiam post baptismum.

Sed, si anima, qua infunditur caruncule sic abscise, non contrahit originale, ergo, si talis decedat ante baptismum, non descendet ad inferos, cum nullum habeat peccatum, sed nec ascenderet ad celum, cum nondum sit baptizatus: queritur ergo in quo statu talis erit.

Respondeo. Iste est novus²¹³ modus creationis qui ponitur. Et ideo, hoc posito, forte talis ascenderet ad celum et salvaretur, quamvis sine sacramentis: nam Deus non alligavit potentiam suam sacramentis; vel dicatur quod anima sic²¹⁴ immersa contrahit originale. Nec est simile de Lazaro, quia in eo iam fuerat deletum originale, et si is, cui non fuerat²¹⁵ remissum originale, resurgeret, contraheretur iterum originale.

Dicto, de originali peccato, cui debeatur eterna carentia, agendum est de quoddam (f. 33vb) statu, in quo antiqui iusti carebant visione Dei²¹⁶. Fuerunt enim ante passionem Christi V status: vie, purgatorii, patrie, inferni, et quidam, qui ob quietem – quia nullam materialem penam ibi sustinebant – dicebatur ‘sinus Abrahe’²¹⁷, a quo Lazarus suscitatus est²¹⁸; ad illum descendebant omnes qui

²¹² Dovrebbe trattarsi di Roberto di Melun e di Gandolfo di Bologna: cfr. A. GAUDEL, *op. cit.*, coll. 454-455.

²¹³ novus *correx*i ex nonus.

²¹⁴ sic *int.*

²¹⁵ fuerat *correxit* ex defuerat.

²¹⁶ Cfr. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, IV, 1 (PL 211,1137-1140).

²¹⁷ Cfr. *Lc* 16,22.

²¹⁸ Cfr. *Io* 11,43-44.

decedebant sine criminalibus. Post passionem ille status sublatus est, id est nullus descendit ad illum; post iudicium non erunt nisi duo: scilicet patrie et inferni. Sed numquid parvuli, qui decedunt cum solo originali, sunt in illo, cum et ipsi non puniantur nisi carentia?

Respondeo. Non, sed in alio loco inferni, semoto tamen materialibus penis: nam illi, qui erant in sinu, magnum habebant gaudium pro certitudine sempiternae felicitatis, cum parvuli nullum habeant gaudium.

Item. Lazarus meruerat esse in sinu, ubi certus erat de salute, nec post aliquid egit, quo meruerit revocari ad statum vie incertum; ergo iniuste actum est cum eo. Similis questio est de puella suscitata in Actibus Apostolorum²¹⁹, que videtur revocata etiam a patria.

Respondeo. Non meruerat Lazarus ut ab eo tempore, quo mortuus est primo, continue esset in sinu, donec transferretur ad gloriam, sed ut per aliquantum temporis ibi esset; et ideo non iniuste actum est cum eo, si, post aliquantam morulam, inde est revocatus. Sicut forte etiam Paulus meruit rapi usque ad tertium celum²²⁰, nec iniuste actum est cum eo, quando inde est revocatus. Puellam vero non credimus revocata a patria, quia de nullo hoc legitur, quod a patria sit revocata, sed revocata est forte a purgatorio, quamvis legatur eam fuisse perfectam, unde videtur statim ad patriam evolasse: sed non omnis perfectus decedit sine cremabili.

Item. Simus post mortem, et ante resurrectionem Lazari: necessarium est Lazarum esse mortuum; videtur ergo quod necessarium sit eum predestinatum; sed impossibile est eum esse predestinatum et esse dampnandum; ergo impossibile est Lazarum esse dampnandum.

Contra. Simus post resurrectionem: possibile est Lazarum decedere in mortali, cum non habeat liberum arbitrium obstinatum vel

²¹⁹ Cfr. *Act* 9,36-41.

²²⁰ Cfr. *II Cor* 12,2.

confirmatum; ergo possibile est eum esse dampnandum; non ergo hoc erat impossibile.

Respondeo. Posset concedi quod necessarium est Lazarum esse predestinatum, (f. 34^{ra}) et post suscitationem non est possibile eum decedere in mortali; est forte possibile eum peccare mortaliter, sed non decedere in illo: quamvis enim sit in via, non tamen omnimodo modo vie. Vel dicatur quod non est necessarium Lazarum esse predestinatum, quia potest adhuc dampnari, sicut nec de aliquo, qui sit in via, est hoc necessarium.

Sed, hac ratione, nullum necessarium est esse predestinatum, quia etiam Petrus potest suscitari et dampnari.

Respondeo. Quemlibet, qui est in patria, necessarium est esse predestinatum, quia nullum eorum potest Deus suscitare et dampnare; nec est similis ratio, quia de Lazaro precesserat Dei providentia, ut suscitaretur; sed providentia Dei precessit de his, qui sunt in patria, ut numquam inde aliquis revocetur.

Item. Queritur an, Lazaro resuscitato, sint sua restituenda, ut uxor, possessiones et huiusmodi: quod videtur. Nam ipse, post suscitationem, fuit filius, quia quedam relatio infuerat ei, ex eo quod fuerat genitus ab alio; sed similiter infuerat ei quedam relatio, eo quod fuerat coniunctus alii per matrimonium; ergo et post suscitationem fuit coniunx. Preterea, si non fuit in eo solum sacramentum baptismi, quia etiam post resurrectionem quod baptizatum non debuit rebaptizari, quare potius sacramentum coniugii fuit in eo solum? Quod si, post suscitationem²²¹, debuit habere pristinam uxorem, pono quod successive habuerat IIIIor²²² uxores, et omnes miraculose sunt suscite: queritur cui istarum debeat adherere, cum non sit magis ratio de una quam de alia; videtur quod debeat IIIIor simul habere. Preterea, si uxor eius nupsit post mortem eius, videtur quod commiserit adulterium.

²²¹ quod baptizatum non debuit rebaptizari, quare potius sacramentum coniugii fuit in eo solum? Quod si, post suscitationem *in marg.*

²²² IIIIor sta per *quattuor*.

Respondeo. Post mortem solutum est vinculum matrimonii inter eum et uxorem eius, quia Apostolus dicit: «si mortuus fuerit vir eius, soluta est a lege viri»²²³, et desiit tunc esse in eo relatio illa, que erat in eo ex eo, quod coniunctus fuerat uxori; necessario tamen quelibet alia relatio per mortem desiit esse in eo. Sacramentum vero baptismi non est in eo²²⁴ solutum, immo remansit character ille spiritalis in anima, quia sacramentum baptismi non potest iterari, sed sacramentum matrimonii potest iterari: et ideo potuit aliam ducere post suscitationem.

Item. Simus in illo statu: Abraam est vel non est dignus habere vitam eternam; si est dignus et eam non habet, ergo iniuste agitur cum eo; si non est dignus et erit dignus²²⁵, ergo erit melior quam sit.

Respondeo. Abraham est dignus tandem (f. 34rb) habere vitam eternam, sed non habere modo, quia nec ipse meruit habere modo, sed habere aliquando²²⁶; et ideo non iniuste agitur cum eo, si non habet eam modo; sicut et iste in via meretur habere vitam eternam aliquando, sed non habere modo; sicut iste familiaris regis est dignus intrare ad regem, sed non intrare modo, dum rex est in secreto suo.

Item. Salomon dicit: «spes, quam non comitatur sacietas, affligit animam»²²⁷; sed talem habebant illi iusti; ergo affligebantur. Preterea, ipsi desiderabant adventum Christi, quem tamen videre non poterant: quare videtur quod aliquam haberent angustiam²²⁸.

Respondeo. Illi patiebantur tedium de diuturna expectatione, et erat eis pena, sed non materialis, quia materialis pena exercetur

²²³ *I Cor* 7,39: «Mulier alligata est legi quanto tempore vir eius vivit, quod si dormierit vir eius, liberata est».

²²⁴ in eo] sacramentum vero baptismi *rep. canc.*

²²⁵ et erit dignus *in marg.*

²²⁶ Cfr. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, IV, 6 (PL 211,1157): «Verum est quia [Abraham] meruerat intrare [in vitam eternam], sed non statim post mortem, sicut et iste qui per purgatorium transivit, meruit frui visione Dei, sed non statim post decessum: sicut et iste qui egregie aliquid facit, meruit premium a rege, sed non statim post factum».

²²⁷ *Prov* 13,12: «spes quae differtur affligit animam».

²²⁸ Cfr. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, IV, 1 (PL 211,1139).

per aliquam extrinsecam materiam vel instrumentum; sed potest dici actualis, et erat eis forte ad augmentum meriti et premii.

Item. Secundum statum illum necessarium est Abraham decessisse in fide trinitatis et unitatis; ergo necessarium est Abraham esse salvandum; sed impossibile est Abraham esse salvandum²²⁹ quin ianua paradisi sit aperienda: impossibile est ianuam esse aperiendam, quin Christus sit incarnatus; ergo necessarium est Christum esse incarnatum. Auctoritas tamen dicit: «Potuit quidem alius esse modus redemptionis nostre, sed nullus nostre miserie salvandus fuit convenientior»²³⁰.

Respondeo. Quidam dicunt quod possibile erat ianuam aliter aperiiri quam per incarnationem, sed non ita apte; hii concederent quod necessarium est Abraham esse salvandum. Nos dicimus quod non poterat aliter ianua aperiiri, et erat necessarium Abraham esse salvandum – id est liberandum a pena materiali –, sed non eum esse admissurum ad visionem Dei; et esset illatio falsa, si hanc conclusionem inferret ex prima propositione.

Item. Sint duo, verbi gratia Abraham et Loth: Abraham bonus est et habet fidem incarnationis²³¹; Loth vero facit quicquid boni facit Abraam, et habet fidem trinitatis et unitatis, sed non credit quod Filius Dei sit incarnandus, quod credit Abraham²³². Ambo tales decedant²³³; verum est Abraham decessisse in fide incarnationis, ergo verum est Abraham esse salvandum; item, verum est Loth decessisse sine fide incarnationis²³⁴; ergo necessarium est Loth esse

²²⁹ sed impossibile est Abraham esse salvandum *in marg.*

²³⁰ S. AUGUSTINI *De Trinitate libri XV*, XIII, 10, 13 (CCL 50A,399-400): «...ut istum modum quo nos per “mediatorem dei et hominum hominem Christum Iesum” deus liberare dignatur asseramus bonum et diuinae congruum dignitati; uerum etiam ut ostendamus non alium modum possibilem deo defuisse cuius potestati cuncta aequaliter subiacent, sed sanandae nostrae miseriae conuenientioremodum alium non fuisse nec esse oportuisse».

²³¹ Cfr. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, IV, 1 (PL 211,1139).

²³² Dei sit incarnandus, quod credit Abraham *in marg.*

²³³ decedant *in marg.*

²³⁴ ergo verum est Abraham esse salvandum; item, verum est Loth decessisse sine fide incarnationis *in marg. inf.*

dampnandum. Sed possibile est Christum non esse incarnandum, ergo hoc totum est possibile, scilicet quod Abraham salvetur et Loth dampnetur, et Christus non sit incarnandus. Quero ergo²³⁵ – hoc posito – quare Loth dampnetur et puniatur materiali pena, Abraham vero salvetur nec puniatur pena materiali, cum potius (f. 34va) videretur Abraham debere puniri, quia credidit quoddam falsum, scilicet Christum incarnandum, qui numquam fuit incarnandus; Loth vero credidit Christum non fuisse incarnandum, quod semper fuit verum.

Respondeo. Potest dici quod non est necessarium Abraham decessisse in fide incarnationis, quia pendet de futuro: posito enim quod Christus non incarnaretur, dicendum quod Abraham numquam credidit Christum esse incarnandum, sicut nec Loth, et ideo eque remunerabuntur.

Sed ex hoc contingeret quod aliquis potuit salvari absque fide mediatoris, quod est contra auctoritatem²³⁶; ideoque – facta priori positione – potest dici quod Loth non punietur pena materiali, sicut nec Abraham; conferret autem Abrahe quod habuit²³⁷ fidem incarnationis ad hoc quod, si Christus incarnabitur, habebit fruitionem Dei; sed non Loth, qui hoc non credidit, sed remanebit in carentia visionis Dei. Si vero Christus non²³⁸ incarnabitur, non maiorem penam patietur Loth quam Abraham, quia in aliis pares fuerunt; sed, facta propositione: “cum Christus numquam fuerit incarnandus”, tenebaturne credere Abraham hoc falsum? Et quare?

Respondeo. Tenebatur quilibet credere hoc falsum, ad hoc ut ei prodesset, si esset verum; sicut iste, qui prescitus est, tenetur credere se esse salvandum, cum tamen ipse non sit salvandus. Vel: quia Abraham decessit²³⁹ cum caritate, salvatur; Loth, quia sine caritate, dampnatur.

²³⁵ Quero ergo *correxit ex* Que rogo.

²³⁶ Cfr. *Act* 4,12.

²³⁷ quod habuit *correxi ex* habuit quod.

²³⁸ non *int.*

²³⁹ decessit] tantum *add. canc.*

Item. Queritur an antiqui iusti detinerentur in inferno pro originali. Nam, si hoc est, ergo non erat eis originale dimissum, quantum ad culpam, per circumcisionem: nam carentia non debetur, nisi pro culpa originale; si vero non pro originali, pro quo ergo ibi detinebantur?

Respondeo. Non erat in²⁴⁰ eis causa, cur non viderent Deum, sed potius in alia, quia scilicet ianua non erat aperta, sicut non est in isto divite causa, cur non possit intrare ad regem, sed quia rex est in secreto.

Item. Necessarium est eis dimissum esse originale per circumcisionem²⁴¹; sed possibile est Christum non esse incarnandum; hoc ergo posito, queritur quomodo sit eis originale dimissum, et quid sit effectus circumcisionis, cum sint habituri perpetuam carentiam.

Respondeo. Potest dici quod ipsi sunt habituri quoddam gaudium de eo, quod remissum est eis originale et quod intromittentur ad gloriam, si ianua aperiatur; et de huiusmodi, parvuli vero, qui decedunt absque baptismo, nullum habebunt gaudium. (f. 34vb)

Item. Lazarus duplici morte punitus est pro solo originali; sed alii, quibus dimissum erat originale per circumcisionem, punientur²⁴² unica morte pro suis; ergo plus punitus est Lazarus pro suo originali, quam esset dignus puniri pro eo; ergo iniuste actum est cum eo.

Respondeo. Prima morte non fuit punitus pro originali, sed fuit ei inflicta ad gloriam Dei, ut dicitur de ceco nato.

²⁴⁰ in *int.*

²⁴¹ Cfr. PETRI PICTAVIENSIS *Sententiarum...*, IV, 2 (PL 211,1140-1142).

²⁴² punientur *correxit ex* puniuntur.

V. Conclusioni

Al termine della lettura del testo della *Summa "Vetustissima veterum"* che tratta della dottrina sul peccato originale, è possibile giungere a diverse conclusioni sul pensiero di Pietro Capuano riguardo a questo tema teologico.

Innanzitutto il teologo amalfitano rifiuta la teoria di Abelardo, ricordando che il peccato originale è un peccato vero e proprio; sulla sua natura, se da una parte ripete la dottrina lombardiana, individuandola nella *concupiscibilitas*, d'altra parte enuncia, con un certo interesse che quasi sconfinava nell'approvazione, una teoria, peraltro sconosciuta, che attribuisce a Pietro Comestor: il peccato originale sarebbe una macchia che proviene dalla corruzione delle tre potenze naturali dell'anima: la *vis rationalibilis*, la *vis irascibilis* e la *vis concupiscibilis*; al tempo stesso il Capuano ricorda che comunque il peccato originale è uno solo, e non si tratta dunque di tre peccati. Qui sta il contributo più interessante del frammento della *Summa* qui riportato, cioè a dire la presentazione di questa teoria attribuita al Manducator.

Il Capuano non condivide neppure le affermazioni di Honorius Augustodunensis e di Ugo d'Amiens, che, nel tentativo di spiegare che il peccato originale è un vero peccato, lo descrivono come un peccato attuale commesso dall'anima al momento di unirsi al corpo. Trattando poi del modo della trasmissione, ricorda che il peccato originale non è ricevuto dai genitori in senso stretto, ma dalla corruzione della carne *per propagationem*, rigettando con cura ogni tipo di traducianismo. L'anima è dunque creata pura da Dio: la sua corruzione avviene quando entra in contatto con il corpo.

Il futuro cardinale, seguendo una spiegazione assai diffusa al suo tempo, ritiene che il peccato originale si propaghi per la concupiscenza, inevitabilmente presente in ogni atto coniugale: nega però che vi siano gradi di maggiore o minor peccato originale a seconda che si sia stati concepiti in un atto che abbia comportato una maggiore o minore libidine.

Infine, la pena del peccato originale consiste nella *sola carentia* della visione divina: dunque i bambini morti senza battesimo, subiscono come unica pena la privazione della visione beatifica.

Essendo Pietro Capuano discepolo di Pietro di Poitiers, e quindi della scuola di Pietro Lombardo²⁴³, si nota nella trattazione una certa continuità con questi due maestri: senz'altro la trattazione del Capuano è più vicina a quella del Pittaviense, ma bisogna anche ricordare che l'amalfitano è un esponente tipico della cosiddetta teologia grammaticale, e dunque spesso lo svolgimento del ragionamento, partendo da posizioni simili a quelle dei suoi due maestri, prende poi una diversa strada, caratterizzata da un più consistente utilizzo delle analisi logiche e sintattico-grammaticali applicate alle *auctoritates* o alle argomentazioni dei contemporanei.

²⁴³ Sui rapporti fra la metodologia di Pietro Capuano e quella di Pietro Lombardo e di Pietro di Poitiers, cfr. C. PIOPI, *La dottrina dei nomi essenziali...*, pp. 54-60.

Abstract

Pietro Capuano (†1214), di origini amalfitane, più conosciuto per la sua attività di cardinale al tempo di Innocenzo III, soprattutto per il suo ruolo di legato pontificio alla IV Crociata (1204), scrisse anche una *Summa*, che si colloca nell'ambiente dei discepoli di Pietro Lombardo. Si presenta qui il testo inedito della parte di tale opera riguardante il peccato originale e la condizione escatologica, prima della resurrezione di Cristo, dei giusti dell'Antico Testamento (il *sinus Abrahae*). Di particolare interesse la trattazione che il Capuano realizza della dottrina del peccato originale: oltre a sostenere le tesi tradizionali della scuola del *Magister Sententiarum*, riporta — senza sostenerla direttamente, ma mostrando un discreto interesse per essa — una teoria originale, che l'amalfitano attribuisce a Pietro Comestor.

Peter Capuanus (†1214), born in the city of Amalfi, is known more for his activity as cardinal during the age of Innocentius III —specially for his role of pontifical legate at the 4th Crusade (1204)— than for his theological works: he wrote a *Summa*, realized in the ambience of Peter Lombard's disciples. Here we present an inedit fragment of this *Summa*, concerning original sin and the eschatological condition of the just of Ancient Testament before the resurrection of Christ (*sinus Abrahae*). Capuanus' treatment of original sin doctrine results specially interesting: as well as he upholds the traditional thesis of the Lombardian school, he relates —without directly sustaining it, but showing great interest for it— an original theory, which he attributes to Peter Comestor.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma
E-mail: cpioppi@pusc.it

Pagina bianca

LIMITES ET RESSOURCES DE L'EXÉGÈSE THOMASIENNE THOMAS D'AQUIN SUR JN 4, 46-54

Robert WIELOCKX

Sommario: I. Base manuscrite - II. L'emploi des sources - III. Limites et ressources: 1. Limites. 2. Ressources.

Cette contribution comporte trois parties. Dans la première, compte tenu du fait qu'on ne dispose pas d'éditions critiques des deux œuvres de Thomas d'Aquin qui font l'objet de cette communication, à savoir la *Glossa continua super quattuor Evangelia* (*Catena aurea*) et le commentaire sur le Quatrième Évangile, on signalera sur quelle base manuscrite les textes concernés de Thomas ont été étudiés ici¹. Dans la seconde partie, on jettera un regard sur les sources patristiques que Thomas d'Aquin, grâce à la *Catena aurea* sur Jn, a été à même de mettre en valeur dans son propre commentaire de Jn 4,46-54. Dans la troisième partie, enfin, on mettra en lumière l'intérêt que la tradition patristique et médiévale peut représenter, dans

¹ R. WIELOCKX, *Jean 4,46-54 selon Thomas d'Aquin et Jean Pecham*, in F. VAN SEGBROECK – C.M. TUCKETT – G. VAN BELLE – J. VERHEYDEN (éds.), *The Four Gospels*, Festschrift Frans Neirynck (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 100), 3 vols., Leuven 1992, t. 3, pp. 2433-2462.

un cas déterminé, non seulement du point de vue de l'histoire de l'exégèse, mais aussi du point de vue de l'exégèse de nos jours.

I. Base manuscrite

Il ne peut être question ici de déterminer la valeur des témoins manuscrits de la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin, même des seuls témoins de cette œuvre qui regardent le Quatrième Évangile². En effet, l'édition critique de cette œuvre importante, tout en étant hautement souhaitable, n'est ni avancée ni même mise en chantier à l'heure actuelle. On se limitera donc à relever que le texte relatif à Jn 4,46-54 a été collationné sur l'ensemble des manuscrits conservés à Paris ainsi que, pour assurer la différenciation, sur un témoin de tradition italienne³. Cette collation des témoins a, d'autre part, attiré l'attention sur un témoin manuscrit qui fut la possession de Gilles de Rome, celui-ci y ayant laissé, de sa propre main, une marque de propriété dans sa qualité d'archevêque de Bourges : le ms. Paris *Nat. lat.* 17240 (dorénavant : E)⁴. Ce codex se signale pour deux raisons :

² G. BERCEVILLE, *L'Expositio continua sur les quatre Évangiles de Saint Thomas d'Aquin* (« *Catena aurea* ») : *Le commentaire de Marc*, Mémoire de D.E.A., Paris 1986 ; C.G. CONTICELLO, *San Tommaso ed i padri : la Catena aurea super Ioannem*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 57 (1990) 31-92 ; J.-P. TORRELLI, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, 2^e édition 2002 revue et augmentée d'une mise à jour critique et bibliographique (Vestigia. Pensée antique et médiévale, 13), Fribourg 2002, pp. 200-205, pp. 494-495, p. 601.

³ Les manuscrits parisiens sont les suivants : Paris *Arsenal* 146, 505, Paris *Nat. lat.* 303, 615, 616, 639, 14537, 15271, 15760, 17240, 17241, 17242, Paris *Université* 21. On a choisi le témoin italien Padova *Antoniana* 255, parce que, d'une part, ce codex est réalisé et décoré de la même façon que le ms. 254 (*Catena aurea* sur Marc) de la même bibliothèque (H. SHOONER, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*. Tomus III : *Bibliothecae Namur-Paris*, Montréal-Paris 1985, p. 167) et, d'autre part, le ms. 254 est de tradition indépendante par rapport à la tradition universitaire parisienne : G. BERCEVILLE, *L'Expositio* (cfr. n. 2), Addenda et corrigenda (sans pagination). Le ms. *Vat. lat.* 797, d'origine italienne, confirme la situation du ms. de Padoue.

⁴ R. WIELOCKX, *Une collection d'autographes de Gilles de Rome*, in P. CHIESA – L. PINELLI (éds.), *Gli autografi medievali : Problemi paleografici e filologici*. Atti del convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini : Erice, 25 settembre 1990 – 2 ottobre 1990 (Quaderni di Cultura Mediolatina. Collana della "Fondazione Ezio Franceschini"), Spoleto 1994, pp. 207-248 et 5 plaques hors texte.

ses variantes risquent de remonter aux origines de la tradition textuelle et ses incidents textuels correspondent à ceux que le regretté P.-M. Gils, inégalé encore aujourd'hui dans sa connaissance des autographes de Thomas d'Aquin, a montré être caractéristiques des textes écrits de la main de Thomas⁵.

Avant d'apprécier correctement la situation de E du point de vue de sa valeur textuelle, il est utile de se rendre compte de ce que le ms. Paris *Nat. lat.* 17241 (désormais : I) en constitue la copie immédiate. Rien de surprenant, d'abord, car les deux mss sont de même provenance : la bibliothèque des Grands-Augustins de Paris, à laquelle Gilles de Rome légua l'ensemble de ses livres⁶. L'opposition commune des deux mss (E et I) à l'ensemble des autres témoins est attestée non seulement pour la partie du texte relatif à Jn 4,46-54, mais aussi dans le prologue (Thomas). D'une part, les omissions individuelles de I ne permettent pas de voir en ce témoin le modèle de E. D'autre part, les deux témoins ne dépendent pas d'un plus proche commun ancêtre. Si, en effet, I ajoute des leçons individuelles aux leçons communes E-I, E, de son côté, n'ajoute pas de leçons individuelles au lot de leurs leçons communes. À cet égard, on ne compte évidemment pas comme « leçon individuelle » de E les cacographies qui sont, d'une part, propres à ce témoin mais, d'autre part, faciles à corriger. Les « bonnes leçons » respectives que I leur oppose sont manifestement dues à une réaction aux leçons propres à E. C'est que I a, plusieurs fois, commencé par copier l'erreur qu'on ne trouve, par ailleurs, qu'en E et a fini par la corriger dans un second moment. D'ailleurs, les corrections consignées en E dans un second temps et de la main du copiste sont toutes passées à I (première main). La correction qui, en E, n'est pas reprise par I est en même temps la seule qui, en E, est consignée de seconde main, en

⁵ P.-M. GILS, *S. Thomas écrivain*, in P.-M. GILS – L.-J. BATAILLON (éds.), *Super Boetium de Trinitate. Expositio libri Boetii de ebdomadibus* (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, 50), Roma-Paris 1992, pp. 175-209.

⁶ Paris, Archives Nationales S 3634 (doss. 2) 1-4. Cfr. A. FRANKLIN, *Les anciennes bibliothèques de Paris : Églises, monastères, collèges, etc.*, t. 1, Paris 1867, p. 380, n. 2.

retrait et d'une encre extrêmement diluée⁷. Bref, I étant la copie immédiate de E, les leçons distinctives EI sont considérées ici comme étant des leçons individuelles de E.

Les leçons individuelles de E méritant attention ici sont de deux sortes : d'une part, dans la portion de texte relative à Jn 4,46-56, ce témoin peut avoir conservé deux leçons d'auteur et, d'autre part, toujours dans la même portion de texte, la bizarrerie de ses graphies ou de ses difficultés de lecture correspond curieusement à ce qu'offrent en cacographies les autographes de Thomas d'Aquin.

Dans les références ci-dessous on se servira des signes conventionnels adoptés dans l'édition⁸. Outre les sigles E et I, A = Padova *Antoniana* 255 ; π = accord des mss parisiens. On adopte de même les numéros des lignes du texte édité⁹.

Voici d'abord les coordonnées concernant les possibles leçons d'auteur :

126 Verbi E Christi verbi A verbi Christi π (- W) Christi W
133 condensu A π descensu E

La leçon de E en 126 peut être une banale omission. Mais trois arguments en recommandent l'authenticité. D'abord, elle correspond au texte grec d'Origène que Thomas cite à cet endroit¹⁰. Du reste, les lecteurs tant soit peu informés de Bernard de Clairvaux savent que les visites du « Verbe » ne peuvent désigner que les phénomènes d'ordre mystique. À la différence des ignorants, ils ne se mettront pas en devoir d'expliquer que le Verbe dont il est question, n'est autre que le Christ. Enfin, la situation est caractéristique des gloses. Dans l'archétype, elles sont munies d'un signe de renvoi, correspondu souvent en pleine page dans la proximité du mot voulu. Quand, dans la suite, cet ancêtre engendre les pères de famille

⁷ R. WIELOCKX, *Jean* (cfr. n. 1), pp. 2435-2436.

⁸ *Ibid.*, pp. 2434-2435.

⁹ *Ibid.*, pp. 2444-2448. En 126, A, appuyé par le ms. *Vat. lat.* 797, confirme sa tradition italienne (cfr. n. 3).

¹⁰ PG 14, 508A ; GCS 4,288,1 ; SC 222, [LVII (56)], 10.

respectifs, ceux-ci se séparent et leurs familles après eux. L'un insère la glose avant le mot auquel elle se rapporte. L'autre l'insère après le même mot. C'est précisément ce que l'on voit dans la bifurcation opposant A à π. Enfin, le fait qu'exactement le mot qui, dans une partie de la tradition, s'insère avant tel autre mot et, dans une autre partie, s'insère après cet autre mot, manque dans certains témoins est significatif. Certes, ne descendant ni de l'un ni de l'autre des deux hyparchétypes, E peut ne pas avoir remarqué la glose marginale de l'archétype. Mais il est au moins tout aussi possible que l'archétype n'ait pas encore porté cette glose (secondaire par définition et, ici, inutile) au moment où E fut écrit.

Dans la citation de Théophylacte, à la l. 133, la leçon Απ (« condensu ») est l'équivalent exact de la leçon grecque (συγκαταβύσει) de la source de Thomas¹¹. Mais celui-ci a-t-il utilisé un manuscrit latin reproduisant correctement la source grecque ? Lorsque Thomas, dans sa *Lectura*, traite en son nom propre de Jn 4,46-54, il lui arrive d'expliquer la 'descente' (qui est déjà dans le texte de Jn) par la 'miséricorde'¹². Hugues de Saint-Cher¹³, Albert le Grand¹⁴, Bonaventure¹⁵ ne le font pas. Ne le font ni Origène¹⁶, ni Chrysostome¹⁷, ni Augustin¹⁸, ni Grégoire le Grand¹⁹. Thomas unit ainsi deux vocables qui, sauf chez lui, ne se retrouvent unis que chez Théophylacte²⁰. Et il est certain que, dans sa *Lectura*, il a utilisé le passage en question de Théophylacte, car, à quelques lignes de distance, il en cite un autre extrait²¹. Il y a donc des chances que le « 'ut descenderet' per misericordiam » de la *Lectura* trouve son origine dans la formule de la *Catena* « descensu miseri-

¹¹ PG 123, 1255B.

¹² R. WIELOCKX, *Jean* (cfr. n. 1), p. 2451, ll. 59-60.

¹³ Éd. Venise 1732, t. 6, ff. 310ra-311rb.

¹⁴ Éd. Paris, t. 24, pp. 186b-194b.

¹⁵ Éd. Quaracchi, t. 6, pp. 300a-303b.

¹⁶ PG 14, 506D-523B.

¹⁷ PG 59, 197-203.

¹⁸ CC lat. 36, 164-169.

¹⁹ PL 76, 1210C-1213A.

²⁰ PG 123, 1255B.

²¹ R. WIELOCKX, *Jean* (cfr. n. 1), p. 2450, ll. 31-32.

cordiae ». Dans ce cas, ce serait E à avoir conservé la leçon d'origine. D'ailleurs, par le génitif de définition 'misericordiae', le substantif ainsi défini peut correctement rester 'descensus'. Nul besoin de créer un 'condescensus' et d'anticiper ainsi la signification morale, suffisamment rendue par le génitif 'misericordiae'.

Ce qui augmente considérablement les chances de ce que E soit recopié sur un modèle proche des origines du texte, c'est le nombre élevé -sur une portion de texte réduite- de ses cacographies. Elles correspondent de façon curieusement précise à celles qui caractérisent les autographes de Thomas d'Aquin.

Dans la liste des cacographies reproduite ci-dessous, on trouve de gauche à droite en chaque ligne : 1° le numéro d'ordre, 2° le numéro de la ligne où se lit l'incident en question²², 3° la description de l'incident.

1. 3 eos¹] *ex a eos* E
2. 5 fortiozem] *ex formam fortiozem* (for^am forcôrê) E
3. 12 Cana] *Chana ex Cana* E
4. 23 habens] *hunc* (hûc) E
5. 24 eundem] *eundem* E
6. 27 Capharnaum] *Carphanaum* E
7. 29-30 a Iudaea] *ad Iudeam* E
8. 36 nullius] *nullus* E
9. 51 praetermittere] *pertermuttere* E
10. 53 virtutem] + *filiorum exp.* E
11. 53 neglexisset] *neglixisset* E
12. 63 erat] *ex erata* E
13. 75 eum] *ei* E
14. 81 credidit] *ex ce credidit* E
15. 82 comparavit] *compauit* E
16. 82 quando] *quia* E
17. 98 veniens] *uenien* E
18. 105 Abraham] *abrhâ* E

²² Numérotation des lignes selon l'édition R. WIELOCKX, *Jean* (cfr. n. 1), pp. 2444-2448.

19. 112 Capharnaum] Carphanaum E
20. 114 debilium] *ex* debileum E
21. 121 infima] infimia E
22. 129 Regulus] *ex* egulus E
23. 130 super] *ex* semper super E
24. 133 a] *ex* o E
25. 134-135 continuum] *ex* contunuum E

Quatre de ces fautes (n^{os} 5, 9, 21 et 25) sont dues au fait qu'il y a un jambage de trop. Dans trois des quatre cas, le jambage superflu se trouve à l'intérieur d'un mot écrit sans aucun signe d'abréviation. Pour deux cas sur quatre, l'abondance des jambages a abouti à ce que la lettre 'i' soit exprimée comme une lettre 'u'. Or Thomas d'Aquin « a l'habitude d'écrire en entier des mots aussi longs que 'minimis' ... 'uniuntur' et autres longueurs dans lesquelles prédominent les 'i', 'n', 'u' et même 'm'. Il lui coûte moins de continuer sur sa lancée que de s'arrêter, de devoir soulever la main (et en écriture gothique sur un pupitre aussi le bras) et de retourner en arrière pour poser les abréviations »²³. Écrivant souvent le mot en toutes lettres et produisant ainsi une suite de traits qu'il ne pouvait plus arriver à identifier, il a créé l'une des caractéristiques les plus exclusives de son écriture : les mots y ont souvent « un jambage de trop ou de moins »²⁴. On trouvera 'fuunt' pour 'fiunt', 'attribuut' au lieu de 'attribuit', 'defemsio', 'megatio', 'muda', 'uudenda' ; on rencontrera 'inimuce', voire 'uuuû' (pour 'uiuum')²⁵.

Quatre autres de ces 25 fautes (n^{os} 8, 15, 17, 22) consistent à ce qu'une lettre ou un symbole manque. Dans le n^o 8, il manque un jambage, de sorte que le 'i' n'est pas exprimé. Dans le n^o 17 le 's' final fait défaut. Or, dans l'écriture de Thomas d'Aquin, « toutes les lettres sont susceptibles de manquer »²⁶. Le jambage devant exprimer le 'i' manque régulièrement dans les mots écrits sans abrévia-

²³ P.-M. GILS, *S. Thomas* (cfr. n. 5), p. 182, texte et n. 1.

²⁴ *Ibid.*, p. 182.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 184.

tion: « on trouvera ‘debu<i>t’, ‘fusse’ et ‘fut’ ... ‘filatio’ ... ‘uua’ (uiua), ‘un<i>o’ »²⁷. Enfin, « mystérieuse mais très fréquente est la disparition de l’ ‘s’ final »²⁸.

Quant au n° 14, le scribe a commencé par ne pas apercevoir qu’il fallait un ‘r’. Ce n’est qu’après coup qu’il s’est ressaisi. Or, dans l’écriture de Thomas, « l’ ‘r’ suscrit, en principe souvent ondulé, peut se réduire à un petit trait horizontal à peine visible quand il fait corps avec une lettre suivante »²⁹.

Les lettres changent de place dans les n°s 6 et 19. La métathèse des lettres est fréquente dans les autographes thomasiens³⁰.

En matière de confusion des voyelles, les n°s 11 et 20 signalent qu’on a confondu entre elles les ‘e’ et ‘i’, tandis que les n°s 1 et 24 montrent la difficulté de distinguer les unes des autres les lettres ‘a’, ‘e’ et ‘o’. Si la substitution d’une lettre à une autre n’est pas rare chez Thomas, sa confusion entre les lettres ‘e’ et ‘i’ est particulièrement bien connue³¹. Pareillement bien connue, dans l’écriture de Thomas, est le fait que chacune des voyelles ‘a’, ‘e’ et ‘o’ a de quoi être lue comme l’une des deux autres³².

Le n° 4, où ‘habens’ (paléographie ‘hñs’) est devenu ‘hunc’, s’explique facilement si un ‘hñt’ d’origine a été lu comme ‘hûc’, car le passage du ‘t’ au ‘c’ ne demande aucune explication spéciale. Sous la plume de Thomas, on ne peut que rarement discerner le ‘t’ du ‘c’. Et « la situation est obscurcie par une fréquente malformation de l’ ‘s’ final, qui ressemble souvent à un ‘t’ ; les exemples en sont nombreux »³³.

Après la confusion des lettres, celle des particules se signale sous la plume de E dans le n° 16, où ‘quando’ est rendu par ‘quia’. Les autographes de Thomas confondent assez couramment ‘quia’, ‘quando’ et ‘quasi’³⁴.

²⁷ *Ibid.*, p. 182.

²⁸ *Ibid.*, p. 184.

²⁹ *Ibid.*, p. 177.

³⁰ *Ibid.*, pp. 185-186.

³¹ *Ibid.*, p. 188.

³² *Ibid.*, p. 177.

³³ *Ibid.*, p. 185.

³⁴ *Ibid.*

Enfin, pour terminer en beauté, E lit (n° 13) : « Et dixerunt ei, quia heri hora septima dimisit ei (*sic*) febris ». Cette substitution de 'ei' à 'eum' peu après la présence correcte d'un premier 'ei' est un phénomène d'assonance. C'est justement ce genre de phénomène qui abonde dans les autographes de Thomas d'Aquin : « descendit potuit », « ea que a nobis a deo sunt », « ipsa humanitatis est instrumentum diuinitatis », « similitudines aliquas illorum qui per librum illorum cognoscuntur » etc.³⁵.

Les cacographies de E correspondent donc à celles de Thomas d'Aquin écrivain. Doit-on écarter d'avance la possibilité que E reflète en cela les origines du texte de Thomas ? Le nombre et la densité des cacographies thomasiennes (compte tenu de la brièveté du passage à l'intérieur duquel elles se constatent) devraient faire réfléchir. De plus, il est impossible de les expliquer comme conjectures de scribe diligent, car elles sont exactement le contraire de « bonnes leçons ». N'étant même pas exactement des 'leçons', ces cacographies ne peuvent pas non plus être le fait d'une école paléographique. Par ailleurs, elles ne sont pas dues à la négligence du scribe, car en 10 des 25 cas, il a pris soin de corriger son erreur initiale, ni dans les marges, ni dans l'interligne, ni sur grattage : c'est « in scriptione » encore avant qu'on ait eu le temps de compléter la suite du texte que la correction a été introduite. Ce qui finit de montrer que ce n'est pas l'individualisme paléographique de E qui explique les données, c'est que des cacographies thomasiennes se rencontrent non seulement dans les incidents individuels de E, mais aussi dans ceux que E, à l'encontre de la tradition parisienne, partage avec A, qui est un représentant de la tradition italienne. Rien que dans le texte relatif à Jn 4,46-54, E et A se distinguent en commun par quatre cacographies thomasiennes³⁶. Toujours dans la même portion de texte, il n'est ni prouvé ni surtout exclu que l'ensemble de la tradition ait conservé deux cas de cacographies thomasiennes³⁷. Il reste donc à trouver l'explication pour la disproportion

³⁵ *Ibid.*, p. 196.

³⁶ R. WIELOCKX, *Jean* (cf. n. 1), p. 2441.

³⁷ *Ibid.*, pp. 2441-2442.

nette entre le nombre élevé de cacographies thomasiennes sous la plume de E seul, le nombre peu élevé de ces cacographies sans AE et le nombre presque inexistant dans AEπ, si d'ailleurs il y a du tout de ces cacographies dans AEπ. Compte tenu de cette disproportion, E peut difficilement descendre d'un père de famille parisien. Une origine italienne de E n'est pas vraisemblable, entre autre pour des raisons d'ordre codicologique. E peut donc, jusqu'à preuve du contraire, remonter plus haut que les pères de famille parisien et italien. E semble un témoin digne d'une enquête approfondie.

En ce qui concerne le commentaire sur le Quatrième Évangile, le texte de travail utilisé dans cette communication repose sur quatre manuscrits, dont deux ont été généralement préférés dans les cas où un choix s'imposait. Ce sont les mss Paris *Mazarine* 801 et 802, le premier provenant des Grands-Augustins à Paris, et le second, de Saint-Jacques. Celui-ci ne devrait pas surprendre par sa qualité, car l'endroit de sa provenance et peut-être de son origine est aussi le lieu où Thomas a réalisé et divulgué son commentaire lors du second séjour parisien³⁸.

II. L'emploi des sources

On peut s'appuyer aujourd'hui sur les classiques concernant les sources mises en œuvre par Thomas d'Aquin dans la *Catena aurea* et dans son commentaire sur le Quatrième Évangile³⁹.

³⁸ *Ibid.*, p. 2449.

³⁹ Pour la *Catena aurea* : I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter* (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 17,3-4), Paderborn 1931; C.G. GEENEN, *Saint Thomas et les Pères*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 15, 1, Paris 1946, coll. 738-761. Le chantier est de nouveau en mouvement : W.G.B.M. VALKENBERG, *Did Not Our Heart Burn ? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Publications of the 'Thomas Instituut'), Utrecht 1990; L.-J. BATAILLON, *Saint Thomas et les Pères : de la Catena à la Tertia Pars*, in C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales*. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell O.P. à l'occasion de son 65^e anniversaire, Fribourg 1993, pp. 15-36; G. EMERY, *Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas. Cérinthe, les Ébionites, Paul de Samosate et Photin*, in «Revue Thomiste», 95 (1995) 371-

Certaines observations concernant Jn 4,46-54 dans la *Catena* et le commentaire ne manquent pas d'intérêt.

Un donné simplement quantitatif montre aisément que les Pères d'Orient sont mieux représentés que les Occidentaux : dans la *Catena* le rapport est de 88 lignes d'édition contre 42, dans le commentaire, de même, il est de 73 contre 26. Aucune surprise en cela : on sait que les Pères orientaux sont bons pour 57 noms dans l'ensemble de la *Catena*, tandis que les Occidentaux n'en fournissent que 22⁴⁰.

Quant aux auteurs individuels, Chrysostome vient en tête dans la *Catena* en parité avec Origène (chacun avec 37 lignes d'édition) suivis par Théophylacte (14 lignes). Dans le commentaire la distribution est comparable : Chrysostome y est mis à profit à travers 56 lignes, Origène par 13, Théophylacte en 4. Dans la *Catena*, 22 lignes trouvent leur inspiration en Augustin, 13 en Grégoire le Grand, 3 en Bède et Alcuin respectivement. La répartition dans le commentaire : Grégoire est présent en 13 lignes d'édition, Augustin (cité par le biais de la *Glossa ordinaria*) en 8, Alcuin en 5. Ce n'est pas le seul cas non plus où, dans le commentaire, Augustin doit céder la première place à Chrysostome⁴¹.

On sait que Thomas a puisé « son » Théophylacte dans une chaîne proche de (sinon identique à) la *Catena Patrum Graecorum in Sanctum Iohannem* éditée par B. Cordier⁴². Il n'est donc pas surpre-

398 ; P.-M. GY, *La documentation sacramentaire de Thomas d'Aquin*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 80 (1996) 425-431 ; M. MORARD, *Une source de saint Thomas d'Aquin : le deuxième concile de Constantinople (553)*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 81 (1997) 57-68. On attend les études préparées par M. Morard pour une évaluation plus complète de la documentation patristique de Thomas. Pour le commentaire au Quatrième Évangile : J.-P. TORRELL, *Initiation* (cfr. n. 2), pp. 288-292 (avec bibliographie) ; ID., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*. 2^e édition revue et augmentée d'une Postface (Vestigia. Pensée antique et médiévale, 19), Fribourg 2002, pp. 159-164.

⁴⁰ J.-P. TORRELL, *Initiation* (cfr. n. 2), p. 203.

⁴¹ P.-M. GY, *La liturgie dans l'histoire*, Paris 1992, pp. 223-246 ; G. BERCEVILLE, *Augustin et Chrysostome dans la Lectura super Joannem de s. Thomas d'Aquin : l'exemple du discours sur le Pain de Vie* (lu à Oxford, 1992).

⁴² C.G. CONTICELLO, *San Tommaso* (cfr. n. 2), pp. 57-60.

nant que, dans le passage relatif à Jn 4,46a dans lequel Thomas comprend de travers la pensée de Théophylacte, la chaîne grecque éditée par B. Cordier offre un texte corrompu⁴³.

On sait par ailleurs que Thomas, lorsqu'il veut mettre à profit ses acquis patristiques, ne recourt pas toujours à la *Catena*. Alors que la *Catena aurea* exploite abondamment la chaîne de Nicéas d'Héraclée sur Luc, on trouve, dans la *Somme de théologie*, des passages tirés de la chaîne de Nicéas qui manquent dans la *Catena aurea*⁴⁴. Thomas a donc dû conserver par devers soi une copie latine de la chaîne de Nicéas⁴⁵. Et il n'a pas manqué d'y puiser directement son bien. Un fait similaire doit s'être produit dans le commentaire sur Jn 4, 46-54, car si Thomas remploie dans son commentaire les passages de Chrysostome qu'il avait retenus déjà dans la *Catena*, il a eu aussi directement recours à ce Père de l'Église (version Burgundio). En font foi les passages de Chrysostome qui font défaut dans la *Catena*⁴⁶.

Donné qui en dit long sur la connaturalité de méthode et d'esprit entre Thomas et le disciple de Diodore de Tarse : dans la *Catena* comme dans le commentaire, Chrysostome n'est cité que pour l'explication littérale et ses explications sont réparties à travers l'ensemble de la péricope Jn 4,46-54⁴⁷. Elles y sont plus exactement présentes aux points cruciaux de l'exposé⁴⁸. Origène, en revanche, et en ce qui concerne la *Catena*, est essentiellement ramassé en un

⁴³ R. WIELOCKX, *Jean* (cfr. n. 1), pp. 2442-2444.

⁴⁴ L.-J. BATAILLON, *Saint Thomas* (cfr. n. 39), p. 24. Cfr. H.- F. DONDAINE, *Note sur la documentation patristique de saint Thomas à Paris en 1270*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 47 (1963) 403-406 ; Id., in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, t. 41, Roma 1970, p. C32 ; L.-J. BATAILLON, *Les sermons de saint Thomas et la Catena aurea*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, t. 1, Toronto 1974, pp. 67-75, surtout p. 75.

⁴⁵ Sur la valeur intrinsèque de la chaîne de Nicéas d'Héraclée sur Luc cfr. R. DEVRESSE, *Chaînes exégétiques*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 1, Paris 1923, coll. 1084-1233, surtout coll. 1184-1194.

⁴⁶ R. WIELOCKX, *Jean* (cfr. n. 1), p. 2459.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 2444-2448, ll 1-5, 22-29, 48-53, 62-66, 70-80, 92-94 ; pp. 2450-2453, ll. 11-12, 14-19, 21-24, 83-87, 87-93, 96-103, 112-114, 137-142, 145-146, 155-157, 164-168, 205-209.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 2459.

passage d'exégèse symbolique, dans lequel Thomas a fusionné une série de bribes de textes origéniens (ll. 100-122), tout le reste étant des notices brèves et dispersées d'exégèse soit littérale soit spirituelle⁴⁹. Dans le commentaire, Thomas emprunte encore à l'Alexandrin deux notices occasionnelles et brèves d'exégèse littérale et deux brefs passages d'explication spirituelle⁵⁰.

Thomas ne s'est pas simplement servi de Chrysostôme pour éclairer certains points plus ou moins secondaires. Dans toutes les étapes essentielles de son commentaire (Jn 4,46-54), il s'appuie sur l'exégèse de son grand prédécesseur⁵¹.

III. Limites et ressources

Dans son exégèse de Jn 4,46-54, Thomas d'Aquin se montre capable d'observations judicieuses dont la pertinence est parfaitement profitable à l'exégèse de nos jours. Cette pertinence côtoie cependant une naïveté dont aucun sens critique et aucune intelligence complète n'auraient intérêt à perpétuer la savante cécité. On commencera par signaler les limites et on terminera en saluant les ressources.

1. *Limites*

Pas plus que Chrysostome, Thomas n'échappe à la naïveté de supposer que les évangiles sont comme des fenêtres ouvertes sur le paysage de la géographie et chronologie de la vie de Jésus. La part des rédacteurs -et des traditions avant eux- fait que nos quatre évangiles tiennent des tableaux de peinture. Dans un tableau, la réalité dépeinte, d'un côté, et la méthode et l'esprit du peintre, de l'autre côté, sont inséparablement unis⁵². Ce « kérygme narratif » de la tradition et de la rédaction n'a été ni aperçu ni apprécié à l'époque

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 2444-2448, ll. 19-21, 67-68, 95-99, 100-122, 126-128.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 2450-2453, ll. 27-29, 154-155, 177-178, 198-204.

⁵¹ *Ibid.*, p. 2459.

⁵² Cfr. A. DENAUX – M. VERVENNE, *Synopsis van de eerste drie evangeliën*, Tweede druk, Leuven-Turnhout 1989 (première publ. 1986), p. XXV, XXVII.

patristique et médiévale. C'est ainsi que, constatant les différences entre les récits synoptiques Mt 8,5-13 – Lc 7,1-10 (la guérison du serviteur du centurion), d'une part, et Jn 4,46-54 (la guérison du fils de l'officier royal), d'autre part, Chrysostome et Thomas à sa suite s'efforcent de 'sauver' les récits en recourant à l'idée que, de part et d'autre, il s'agit de deux guérisons distinctes. Ils commencent tous deux par constater plus ou moins ces quatre différences opposant Mt à Jn⁵³. Le malade est un paralytique selon Mt 8,6, tandis que, sur la foi de Jn 4,52, la maladie dont il fut guéri était une fièvre. En Mt 8,6 le malade est serviteur, en Jn 4,46 il est fils. Les faits se produisent à Capharnaüm selon Mt 8,5, à Cana selon Jn 4,46. Enfin, le patron demande que Jésus, qui a manifesté la volonté de se rendre où se trouve le malade, demeure où il est et dise seulement une parole (Mt 8,7-8); le père, en revanche, demande que Jésus descende avant que l'enfant ne meure (Jn 4,47.49). Et Thomas de conclure, combinant ses sources de lecture : l'officier royal ne fut donc pas le centurion, mais quelqu'un de l'entourage d'Hérode le tétrarque ou un messager ou un officiel impérial.

De nos jours les différences entre les Synoptiques et Jn, aussi les quatre différences notées par Chrysostome et Thomas, ne sont aucunement méconnues, mais l'explication des faits littéraires prend une direction nouvelle, permettant d'ailleurs une intelligence fructueuse du kérygme narratif.

« Le récit matthéen se situe d'emblée dans la perspective du miracle à distance »⁵⁴. Dès lors le 'paralytique' ne figure dans le récit que pour souligner la distance locale qualifiée entre Jésus et le malade prostré sur son lit de souffrance⁵⁵. S'il avait pu se rendre

⁵³ R. WIELOCKX, *Jean* (cfr. n. 1), p. 2445, ll. 23-29 ; *ibid.*, p. 2450, ll. 14-26.

⁵⁴ F. NEIRYNCK, *Foi et miracle : le fonctionnaire royal de Capharnaüm en 4,46-54*, in ID. avec la collaboration de J. DELOBEL – TH. SNOY – G. VAN BELLE – F. VAN SEGBROECK, *Jean et les Synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.-É. Boismard* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 49), Leuven 1979, pp. 93-120, surtout p. 109 (première publ. in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 53 (1977) 363-478, surtout p. 467).

⁵⁵ Un large accord réunit aujourd'hui les auteurs sur le caractère secondaire du terme παραλυτικός. Cfr. J.M. ROBINSON – P. HOFFMANN – J.S. KLOPPENBORG (éds.), *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas*

auprès de Jésus ou si d'autres avaient été à même de le porter jusque devant Jésus comme feront, selon Mt 9,2, les porteurs du paralytique, 'prostré' lui aussi selon Mt, l'intention première de la rédaction matthéenne, qui a essentiellement besoin de mettre en évidence que Jésus est capable de guérir malgré les distances localement infranchissables, n'aurait pu s'exprimer pleinement. C'est faute d'avoir entrevu ce que la critique rédactionnelle permet d'entrevoir sur le caractère secondaire du 'paralytique' (Mt 8,6) que Thomas, après Chrysostome, y voit une donnée historique qu'il se met, ensuite, en devoir de distinguer d'une autre donnée, considérée elle aussi comme historique, à savoir la 'fièvre' (Jn 4,52). La formulation de Jn 4,52 rappelle cependant par trop littéralement Mt 8,15. De plus, la belle-mère de Pierre est, elle aussi selon la rédaction de Mt, 'prostrée' (Mt 8,14 diff. Mc 1,30) comme sont 'prostrés' le 'paralytique' de Mt 8,6 (diff. Lc 7,2) et celui de Mt 9,2 (diff. Mc 2,3 ; Lc 5,18).

Les philologues sont d'accord que la synonymie possible de $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$, $\pi\alpha\tilde{\iota}\delta\iota\omicron\nu$ et $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ permet aux auteurs de satisfaire leur sens stylistique en variant le récit par l'usage alternatif de ces équivalents. Nul besoin donc de prendre Mt 8,6 et Jn 4,46 comme étant nécessairement de signification, voire de désignation différente⁵⁶.

Ce n'est pas entièrement exact que Jean situe « les faits » à Cana, car s'il place la rencontre entre Jésus et le 'père' dans cette localité, il continue, dans la phrase même, par préciser que le 'fils' se trouve, malade, à Capharnaüm. La distance entre les deux localités

with English, German, and French Translations of Q and Thomas, Leuven, 2000, p. 104; F. NEIRYNCK, *The Reconstruction of Q and IQP/CritEd Parallels*, in A. LINDEMANN (éd.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 158), Leuven, 2001, pp. 53-147, surtout pp. 104-105 (la publication face à face du texte de Q selon l' IQP et selon la CritEd a été reprise maintenant dans F. NEIRYNCK, *Q-Parallels : Q-Synopsis and IQP/CritEd Parallels* [Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 20], Leuven, 2001) ; S.R. JOHNSON (éd.), *Q 7 :1-10. The Centurion's Faith in Jesus' Word (Documenta Q)*, Leuven, 2002. Parmi les commentaires surtout : R.H. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Second Edition, Grand Rapids (Mich.) 1994, p. 142 (première publ. 1982); W.D. DAVIES – D.C. ALLISON JR., *The Gospel according to Matthew* (The International Critical Commentary), t. 2, Edinburgh 1994, p. 21 (première publ. 1991).

⁵⁶ F. NEIRYNCK, *Foi et miracle* (cfr. n. 54), p. 99-100 (pp. 457-458).

met en évidence celle entre Jésus et le malade. Or cette distance entre les personnes est indispensable à Jn, car son motif conducteur est, comme en Mt, la capacité qu'a Jésus de guérir même à distance. L'introduction distincte de la localité de 'Cana' à côté de celle de 'Capharnaüm' répond à ce besoin essentiel du récit johannique. Jn est « au fond plus fidèle à la logique de Mt » et perçoit « ce qu'un déplacement de Jésus aurait d'étranger au motif fondamental du récit »⁵⁷. Ici encore, la connaissance des procédés rédactionnels aurait permis de ne pas voir en 'Cana' une référence essentiellement géographique que, selon les besoins apologétiques, il faudrait ou bien faire 'concorde' avec une référence, pareillement supposée géographique, à Capharnaüm ou bien rapporter à tout prix à un épisode supposé aussi distinct qu'historique.

Aux yeux de Thomas (et de Chrysostome), les deux demandes, l'une que Jésus, sans se déplacer, dise seulement une parole, l'autre que Jésus descende pour guérir l'enfant, constituent non seulement deux données littéraires, mais surtout deux faits historiques distincts. Or « les différentes références synoptiques (Mc 13,22/Mt 24,24 ; Mt 12,38-42/Lc 11,16.19-22 et Mc 8,11-12/Mt 16,1-2.4 ; Mc 7,26-29 ; Mc 9,19/Mt 17,17/Lc 9,41) ont pu chacune inspirer dans une certaine mesure la rédaction de Jn 4,48-49. Mais celle-ci doit surtout se comprendre en fonction de la réaction personnelle de l'évangéliste confronté à une certaine divergence entre les récits de Mt 8,5-13 et Lc 7,2-10 qui lui servent de sources. Le récit matthéen se situe d'emblée dans la perspective du miracle à distance [...] Lc aboutit à une solution moyenne : Jésus ne va quand même pas jusque chez le centurion, mais opère la guérison 'non loin de la maison' [...] Mais, au fond plus fidèle à la logique du récit de Mt en percevant ce qu'un déplacement de Jésus aurait d'étranger au motif fondamental du récit, Jn fait refuser par Jésus d'accéder à une telle demande. Plus encore, au v. 48, il place dans la bouche de Jésus des paroles qui interprètent la demande comme mue par le besoin de voir 'des signes et prodiges' et opposée à la foi véritable. Celle-ci se

⁵⁷ *Ibid.*, p. 110 (p. 468).

fonde, sans autre garantie, sur la seule parole de Jésus qui agit à distance [...] C'est pourquoi il nous semble que, loin de constituer 'une addition' ou une 'glose' ou une 'insertion tardive dans le récit primitif', les vv. 48-49 font corps avec les vv. 46b-47.50 et relèvent comme eux de la même relecture des Synoptiques [...] La signification des vv. 48-49 se dégage également d'autres données qui relèvent du contexte johannique »⁵⁸.

2. Ressources

L'objectivité demande de reconnaître que, grâce à sa connaissance approfondie et enviable de Chrysostome, Thomas a été à même d'anticiper, avec sept siècles d'avance, certains des arguments qu' O. Betz, F. Neiryck *et al.* n'ont pas manqué d'aligner, de façon convaincante, contre l'hypothèse, liée spécialement au nom de R. Bultmann, de l'existence de la soi-disant Source des Signes⁵⁹.

Le professeur de Marbourg avait estimé pouvoir isoler cette source en invoquant, entre autres, un argument d'ordre stylistique et

⁵⁸ *Ibid.*, p. 108-111 (pp. 466-469) ; cfr. aussi *ibid.* pp. 111-114, pp. 114-116, pp. 115-119 (pp. 469-472, pp. 472-474, pp. 474-477) où F. Neiryck développe la correspondance avec le contexte johannique : de part et d'autre les vv. 44-45 et 48 font voir l'attention à un même thème, à savoir que le père de l'enfant est au fond un représentant de ces galiléens qui accueillent Jésus pour la mauvaise raison qu'ils avaient vu les miracles faits par lui à Jérusalem, la rebuffade du v. 48 (seconde personne du pluriel) visant les galiléens à travers le père ; de part et d'autres les vv. 43-48 et Jn 2,23-25 ; 3,1-2 offrent une sorte de 'sommaire' montrant d'abord les dispositions apparemment favorables des gens de Galilée et de Jérusalem envers Jésus et illustrées ensuite dans l'un de leurs représentants : l'officier royal en Galilée et Nicodème à Jérusalem ; les deux 'signes' de Cana ont non seulement un lien commun avec la prédication inaugurale de Jésus à Nazareth (Lc 4,16-40), mais partagent aussi avec Lc un arrière-fond vétero-testamentaire. Ce dernier point est repris à et développé à l'égard de O. BETZ, *Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium*, in O. BETZ – K. HAACKER – M. HENGEL (éds.), *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*. Festschrift O. Michel, Göttingen 1974, pp. 23-44, surtout pp. 38-44.

⁵⁹ G. VAN BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 96), Leuven 1994.

un argument plutôt théologique⁶⁰. De nos jours surtout R.T. Fortna continue cette ligne de pensée⁶¹. Mais l'auteur du meilleur commentaire sur le Quatrième Évangile, C.K. Barrett, admet la dépendance de Jean à l'égard des textes rédactionnels de nos Synoptiques et, à la fois, ignore des sources qui n'auraient d'autre attestation que leur reconstitution à partir du seul Quatrième Évangile⁶². Même les commentateurs comme R.E. Brown et G. Beasley-Murray, qui, dans la ligne de E. Schweizer, sympathisent avec une forme réduite de la Source des Signes, ne comportant plus que le signe du vin à Cana et celui de la guérison du fils de l'officier royal, sont nettement plus réservés sur le point ici crucial. Soulignant l'existence de parallèles synoptiques dans Jn 4,48 ou/et l'intention du rédacteur final de souligner la continuité du progrès de la foi de l'officier royal (v. 48,50,53), ils ne cachent nullement leur réticence à reconnaître le caractère intrusif du v. 48⁶³. Le camp des défenseurs de l'hypothèse de la Source des Signes s'est par ailleurs divisé entre ceux qui, comme P. Borgen, y voient essentiellement une tradition indépendante où se sont greffées quelques données post-synoptiques, et ceux qui, comme A. Dauer (doctorat sous R. Schnackenburg), considèrent la source comme purement post-synoptique⁶⁴.

⁶⁰ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 2), Göttingen 1986 (première publ.: 1941), surtout pp. 151-154; *Ergänzungsheft* 1966 (première publ. 1950), surtout p. 24.

⁶¹ R.T. FORTNA, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 11), Cambridge 1970, surtout pp. 38-48; ID., *The Fourth Gospel and its Predecessor. From Narrative Source to Present Gospel*, Edinburgh 1988, surtout pp. 58-65; ID., *Jesus Tradition in the Signs Gospel*, in ID. - T. THATCHER (éds.), *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville, KY, 2001, pp. 199-208. Cfr. aussi W. NICOL, *The Sêmeia in the Fourth Gospel: Tradition and Redaction* (Supplements to Novum Testamentum, 32), Leiden 1972.

⁶² C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (Society for Promoting Christian Knowledge), Second Edition, London 1978 (première publ. 1955), surtout pp. 18-19, pp. 42-46.

⁶³ R.E. BROWN, *The Gospel according to John. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 29A-B), 2 vols., New York etc. 1966, 1970, surtout t. 1, pp. 195-196; G. BEASLEY-MURRAY, *John* (Word Biblical Commentary, 36), Second Edition, Waco 1999 (première publ. 1987), surtout p. 73.

⁶⁴ F. NEIRYNCK, *John 4,46-54: Signs Source and/or Synoptic Gospels*, in ID., *Evangelica II* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 99), Leuven 1991, pp. 679-

Les travaux de F. Neiryneck et ceux qui ont été achevés sous sa direction ont mené à la conclusion que l'hypothèse de la $\sigma\mu\epsilon\iota\alpha$ -Quelle ne s'impose pas⁶⁵. Les arguments d'ordre stylistique et théologique, en particulier, ont été reconnus comme insuffisants⁶⁶.

L'argument stylistique, spécialement faible, a été réfuté de façon définitive par E. Ruckstuhl et P. Dschulnigg⁶⁷. Thomas d'Aquin n'ayant fait aucune contribution digne de ce nom à la solution de cette partie du dossier, on peut se limiter à renvoyer aux publications modernes concernées.

L'argument théologique était censé montrer que la source supposée aurait montré une estime jamais ébranlée du miracle, tandis que l'évangéliste aurait, quant à lui, utilisé cette source pour mieux la critiquer par des insertions opposant, dans sa propre ligne de théologie, une critique à l'égard d'une foi fondée sur des signes⁶⁸. On saisit sur le vif dans cette théorie l'impact d'un modèle d'explication qui a eu -et parfois continue à avoir- quelque succès dans une certaine forme de critique rédactionnelle⁶⁹. Est considéré comme

688 (première publ. in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 60 (1984) 367-375). Pour les fragilités de la position de S. LANDIS, *Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern am Beispiel von Mt 8,5-13 ; Lk 7,1-10 ; Job 4,46-54* (Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 74), Berlin etc. 1994, cfr. F. NEIRYNCK, *Jean 4,46-54. Une leçon de méthode*, in Id., *Evangelica III* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 150), Leuven 2001, pp. 590-600 (première publ. in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 71, 1995, pp. 176-184).

⁶⁵ G. VAN BELLE, *The Signs Source*, pp. 370-377.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 373-375, p. 376.

⁶⁷ E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einbeit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen*. Mit einem Vorwort von M. Hengel (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 5), Freiburg (S.)- Göttingen 1987 (première publ. in «Studia Friburgensia», NF 13 [1951]); E. RUCKSTUHL – P. DSCHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 17), Freiburg (S.)- Göttingen 1991.

⁶⁸ R. BULTMANN, *Das Evangelium* (cfr. n. 60), 1941, p. 151: « das Motiv der Weigerung und ihrer Überwindung ist in der synopt. Fassung [...] zweifellos ursprünglich [...] Jesu Unwille über das Verlangen des Wunders als Glaubensgarantie (V. 48) hat nach V. 47 keinen Sinn »; R.T. FORTNA, *The Fourth Gospel* (cfr. n. 61), 1988, p. 62 : « oddly intrusive ».

⁶⁹ Quant à Mc: T.J. WEEDEN, *Mark – Traditions in Conflict*, Philadelphia 1971 ; par contre E. BEST, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark* (Journal for the Study

rédactionnel ce qui s'oppose à la tradition. Mais l'assimilation de la tradition est, elle aussi, un acte rédactionnel. Et il est douteux qu'il faille nécessairement supposer l'existence de sources pour rendre compte de l'attitude critique d'un rédacteur. Il suffit que le rédacteur soit un être pensant pour qu'il puisse se rendre compte que la recherche du prodige, admis sans nuance, puisse être un manque de foi et, en tant que tel, mérite la critique. Mais si cet être pensant pense plus loin, il sera capable de se dire que celui qui, sans voir le prodige, y croit sur parole, a franchi un pas essentiel, passant à une forme de foi authentique. Ce penseur de la foi n'aura plus qu'à aller jusqu'au bout de sa pensée pour reconnaître que, chez certains croyants, la foi en telle parole de promesse peut devenir l'occasion d'accéder à une foi pleine : celle-ci ne sera alors plus motivée par une parole par ailleurs réconfortante; son seul motif étant Jésus en personne, cette foi pleine embrassera dans la simplicité de son motif *et toute parole venant de Jésus et toute œuvre opérée par lui.*

Le lecteur attentif de l'Évangile que fut Chrysostome avait énervé depuis longtemps le fondement du raisonnement des défenseurs de l'hypothèse de la Source des Signes, car il n'avait pas manqué de s'apercevoir de ce que l'officier royal en Jn 4,46-54 parcourt une trajectoire spirituelle considérable. Thomas d'Aquin suit Chrysostome pas à pas dans la lecture de cette trajectoire. Elle comprend quatre phases.

Au début de l'histoire il n'est pas question de foi, mais d'une demande de guérison⁷⁰. Et, de fait, l'officier doutait de ce que Jésus

of the New Testament. Supplement Series, 4), Sheffield 1981 ; A. LINDEMANN, *Die Erzählung der Machttaten Jesu in Markus 4,35-6,6a. Erwägungen zum formgeschichtlichen und zum hermeneutischen Problem*, in C. BREYTENBACH – H. PAULSEN (éds.), *Die Anfänge der Christologie*. Festschrift F. Hahn, Göttingen 1991, pp. 185-207. Quant à Q : J.S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1987, pp. 247-248 ; par contre C.M. TUCKETT, *The Temptation Narrative in Q*, in F. VAN SEGBROECK *et al.* (éds.), *The Four Gospels* (cfr. n. 1), pp. 479-507 ; ID., *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh 1996, pp. 75-82, pp. 419-422. Quant au θεῖος ἀνὴρ cfr. D.S. DU TOIT, *Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἀνθρώπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 91), Tübingen 1997.

⁷⁰ R. WIELOCKX, *Jean* (cfr. n. 1), pp. 2451-2452, ll. 73-74.

puisse guérir : s'il avait cru, il n'aurait pas attendu que Jésus vienne en Galilée pour lui demander la guérison : il est donc mû par un reste d'espoir à l'instar de tels parents qui, après avoir essayé tous les médecins, s'adressent en désespoir de cause aux premiers venus et aux charlatans⁷¹.

Il demande à Jésus la guérison de son fils : il a donc de l'estime pour Jésus, mais, comme il demande que Jésus descende pour guérir l'enfant, le père ne croit pas que Jésus possède un pouvoir divin, capable de guérir à distance. Le reproche de Jésus est donc justifié : comme les galiléens l'homme ne 'croit' que le prodige qu'il voit. Et d'ailleurs il répète sa demande que Jésus descende avant que ne meure l'enfant⁷².

Cependant, il y eut changement lorsque Jésus lui dit que son enfant est sauf ; le père crut alors à cette parole lui annonçant l'acquiescement de son désir⁷³.

Mais la foi au fait annoncé par la parole n'était pas parfaite, elle était mêlée de doute ; et le père n'a toujours pas pu résoudre une question capitale : Jésus a-t-il simplement annoncé une guérison advenue par un hasard heureux ou a-t-il lui-même guéri l'enfant ? Ce ne sera que quand il apprend des serviteurs la coïncidence des deux temps, celui où Jésus lui annonça la guérison et celui que lui disent les serviteurs, que l'homme se rendit compte de la vraie portée des événements. Ce n'est qu'alors que cet homme « devint un croyant », ne crut plus simplement « à la parole », mais fut « converti au Christ »⁷⁴.

⁷¹ *Ibid.*, p. 2452, ll. 87-93.

⁷² *Ibid.*, pp. 2452-2453, ll. 83-87, ll. 103-108, ll. 112-114.

⁷³ *Ibid.*, p. 2453, ll. 119-120, l. 129, ll. 143-145

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 2453-2454, l. 146, ll. 164-168, ll. 185-188, ll. 192-197. Les deux aoristes inchoatifs (ἐπίστευσεν), vv. 50 et 53, ont du commun sans être de même portée. On notera le manque d'attraction dans le pronom relatif au v. 50 : c'est pour la promesse qu'elle renferme, non pas exactement parce que c'est Jésus qui l'a dite, qu'il y a foi à la parole. Corrélativement on notera l'absence de tout complément du verbe lors de la seconde récurrence (v. 53).

Les commentaires de Chrysostome et Thomas, centrés sur la description d'une trajectoire spirituelle, essentiellement progressive, font spontanément ressortir l'appartenance organique du v. 48 au récit évangélique⁷⁵. Ils se montrent capables, dans ce cas, d'apporter à l'exégèse de nos jours un argument bien fondé.

⁷⁵ G. VAN BELLE, *Jn 4,48 et la foi du centurion*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 61 (1985) 167-169.

Abstract

Les textes de Thomas d'Aquin consacrés à Jn 4,46-54 sont étudiés ici, pour la *Glossa continua super quattuor Evangelia (Catena aurea)*, sur la base du ms. Paris *Nat. lat.* 17240 qui pourrait être proche des origines de la tradition textuelle et, pour le commentaire sur le Quatrième Évangile, sur la base des mss Paris *Mazarine* 801 et 802, le second provenant de Saint-Jacques (Paris). On note, ensuite, l'impact des sources patristiques, spécialement Chrysostome, sur les deux textes de Thomas. On constate enfin une limite : pas plus que Chrysostome, Thomas n'a entrevu la dépendance du Quatrième Évangile à l'égard du texte rédactionnel des synoptiques. On trouve aussi des ressources : même si Thomas n'a pas préparé, fût-ce de loin, l'étude stylistique élaborée par E. Ruckstuhl et P. Dschulnigg, son assimilation profonde de Chrysostome lui a permis d'anticiper un argument convaincant qu' O. Betz, F. Neiryck *et al.* ont aligné contre l'hypothèse de la Source des Signes. Dans un cas comme celui-ci, donc, Thomas est intéressant non pas simplement pour l'histoire de l'exégèse, mais aussi pour l'exégèse elle-même.

The texts of Thomas Aquinas regarding Jn 4:46-54 are studied here, as far as the *Catena aurea* is concerned, on the basis of the ms. Paris *Nat. lat.* 17240 which might be close to the origins of the textual tradition and, as far as the commentary of John is concerned, on the basis of the mss Paris *Mazarine* 801 and 802, the latter from Saint-Jacques (Paris). The impact of patristic sources, especially Chrysostom, on both of Thomas' texts is acknowledged. Certain limitations, however, must be noted: like Chrysostom before him, Thomas failed to realize that the Fourth Gospel depends on the redactional text of the Synoptics. On the other hand, Thomas' exegesis is not devoid of resources: even though Thomas did by no means prepare the advanced stylistic study of E. Ruckstuhl and P. Dschulnigg, his thorough assimilation of Chrysostom allowed him to anticipate a convincing argument presented by O. Betz, F. Neiryck *et al.* against the Signs Source hypothesis. In a case like this, then, Thomas is of some interest not merely for the history of exegesis, but also for exegesis itself.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma
E-mail: wielockx@pusc.it

Pagina bianca

EN TORNO AL NÚCLEO
DE LA MIRADA CRISTOLÓGICA
DE S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER

Joaquín PANIELLO PEIRÓ

Sumario: I. Centralidad de la condición sacerdotal de Cristo - II. La fórmula: «*Perfectus Deus, perfectus homo*» - III. Una consecuencia inmediata: las «*virtudes humanas*» - IV. Convergencia y complementariedad de los dos enfoques.

Los rasgos de la personal contemplación del misterio de Cristo de un maestro de vida cristiana, están estrechamente relacionados con su propuesta espiritual. Profundizar en esa visión, dentro de lo que es posible captar a través de sus enseñanzas, abre una vía hacia la mejor comprensión de su espíritu, con un enfoque que tiende a centrarse en lo esencial, integrando en unidad los distintos elementos que componen aquella realización particular de la espiritualidad cristiana. En las obras de san Josemaría Escrivá de Balaguer, el constante recurso a los relatos del paso por la tierra del Hijo de Dios —para tomarlo como ejemplo de la entera conducta del cristiano, para aprender de sus enseñanzas o simplemente para contemplarlo en oración— invita a preguntarse: ¿Es posible descubrir en su mirar a Jesús algunas notas esenciales, destacar algunos elementos básicos? ¿Cuáles son los aspectos del misterio de Cristo que se encuentran en la base de su mensaje y de su predicación? Son interrogantes que han servido de punto de arranque a la reflexión que aquí se ofrece.

El interés teológico de la cuestión no resulta nuevo, pero en los últimos diez años ha comenzado a desarrollarse como tema específico. Corriendo aún la década de los sesenta, José Luis Illanes había publicado *La santificación del trabajo*¹, donde abordaba ya rasgos de la concepción de la vida cristiana del fundador del Opus Dei, desde el punto de vista de la teología y espiritualidad del trabajo. También Ramón García de Haro, en su estudio sobre *Es Cristo que pasa*, resaltaba algunos de estos aspectos, sin pretender desarrollar una visión teológica sistemática². A los dos años del fallecimiento de san Josemaría, encontramos un resumen de su espiritualidad —con un sentido abierto de este término— elaborado por Pedro Rodríguez a partir de los textos hasta entonces publicados³; dedicará la segunda parte, desde la perspectiva teológica del proceso de santificación, a los “principales elementos constitutivos de la existencia cristiana en el mundo”, que serían, siguiendo los epígrafes: llamada universal a la santidad, vocación cristiana, filiación divina, concepción positiva del mundo, visión santificadora del trabajo ordinario, empeño apostólico y armonía de los distintos aspectos de la existencia cristiana en la “unidad de vida”. Pero antes, desarrolla un “bosquejo” de la teología de san Josemaría, presentando su concepción de la economía de la salvación; ésta se centrará en la encarnación de Cristo como revelación del misterio de Dios y del sentido sobrenatural de la existencia, deteniéndose en el significado que la encarnación del Verbo aporta a todas las realidades humanas.

¹ J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Palabra, Madrid 1981 (8ª), 183pp. La primera edición es de 1966.

² R. GARCÍA DE HARO, *Homilias: “Es Cristo que Pasa”*, en AA.VV., *La vocación cristiana*, Palabra, Madrid 1975, pp. 143-218 [también en «Scripta Theologica» 5 (1973/1) 379-424].

³ P. RODRÍGUEZ, *La economía de la salvación y la secularidad. Algunos aspectos de la aportación de Mons. Escrivá de Balaguer a la teología y a la espiritualidad*, «Scripta Theologica» 9 (1977/1) 9-128. Poco después, el 50º aniversario de la fundación del Opus Dei será la ocasión para activar diversas investigaciones en estas áreas, con la publicación de un volumen de estudios sobre s. Josemaría [P. RODRÍGUEZ (cur.), *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei en el 50 aniversario de su fundación*, Eunsa, Pamplona 1985, 612pp.; como volumen monográfico de «Scripta Theologica» 13 (1981/2-3)].

Entre las diversas aportaciones posteriores, en 1994 encontramos un nuevo estudio de Illanes, que resalta en los escritos de san Josemaría la importancia de la identificación con Cristo, relacionándola con la condición sacerdotal de todo cristiano⁴. El artículo parece dirigido a explicar la relación entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común, y por ello, el punto de vista se centra más en el cristiano que en la visión de Cristo, pero pone de manifiesto una conexión entre santidad (formulada como identificación con Cristo) y sacerdocio, que será de interés retener. Unos años más tarde, en 1997, Giuseppe Tanzella-Nitti presenta un breve estudio que ayuda a individuar las principales “líneas de fuerza” de acceso a Cristo mismo y al misterio de su encarnación, que en ese artículo son: el sentido de la filiación divina, la unidad de vida, la identificación con Cristo y el ejemplo que Él nos da como verdadero Dios y verdadero hombre⁵. Más que relacionar esas “líneas de fuerza”, sostiene que se han de mantener en paralelo, aunque, de hecho, van apareciendo en el artículo con cadencia consecutiva, apoyadas en la fórmula *perfectus Deus, perfectus homo*; más adelante volveremos sobre ella. Más recientemente publicada, una comunicación de George Pell en el congreso del centenario del nacimiento de san Josemaría, celebrado en Roma, se focaliza en su cristocentrismo, distinguiendo los aspectos espirituales y las implicaciones teológicas⁶. Aparecen también aquí las nociones de unidad de vida, identificación con Cristo y filiación divina, y emplea la fórmula *perfectus Deus, perfectus homo*, al hablar de que san Josemaría pone siempre como punto de referencia «las virtudes y cualidades de Cristo»⁷. Entre los aspectos teológicos, destaca, en la base, la unidad —de doctrina y vida; oración, aposto-

⁴ *El cristiano «alter Christus-ipse Christus». Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en la enseñanza de S. Josemaría Escrivá de Balaguer*, en AA.VV., *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 605-622.

⁵ G. TANZELLA-NITTI, *Perfectus Deus, perfectus homo. Riflessioni sull'esemplarità del mistero dell'Incarnazione del Verbo nell'insegnamento del B. Josemaría Escrivá*, «Romana» 25 (1997/2) 360-381; el párrafo donde resume esos puntos está en p. 380.

⁶ G. PELL, *Blessed Josemaría Escrivá's Christocentrism*, en AA.VV., *La grandezza della vita quotidiana. Vocazione e missione del cristiano in mezzo al mondo*, EDUSC, Roma 2002, pp. 141-153.

⁷ *Ibid.*, p. 144.

lado y trabajo; devoción y fe sobrenatural—, que surge de la participación en la vida de Cristo; y apoyándose en esa unidad, afirma, san Josemaría «ve la filiación divina como la clave para una concepción teológica de la realidad»⁸.

I. Centralidad de la condición sacerdotal de Cristo

Mencionados algunos elementos de esta propuesta espiritual que se consideran centrales, cabe preguntarse: ¿Responden a un aspecto determinado del misterio de Cristo, según la visión de san Josemaría? Esta es la cuestión de fondo en el proceso que va marcando Antonio Aranda en tres publicaciones aparecidas en un arco de casi diez años, que enlazan entre sí. La primera se encuentra entre las actas de un simposio⁹, y la tercera en las del congreso en el centenario del nacimiento de san Josemaría¹⁰, celebrados ambos en Roma, en 1993 y 2002, respectivamente; entre esas dos aportaciones —temporalmente— se encuentra un estudio más extenso, publicado en el año 2000¹¹. En la publicación de 1993, plantea la problemática del doble acceso posible en una investigación que relaciona cristología y espiritualidad cristiana: partir de la concepción cristológica del autor tratado, y deducir los elementos básicos de la visión antropológica; o bien, analizar la segunda, para llegar a la primera¹². Este estudio lo aborda siguiendo el primer camino, y la conclusión es que «la imagen cristológica fundante sobre la que se edifica el pensamiento del fundador del Opus Dei, es justamente la recién indicada: la condición sacerdotal de su sagrada Humanidad y de su

⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁹ A. ARANDA, *Il cristiano «alter Christus, ipse Christus»*, en AA.VV., *Santidad y mundo*. Actas del Simposio teológico de estudio en torno a las enseñanzas de S. Josemaría Escrivá (Roma 1993), Eunsa, Pamplona 1996, pp. 129-187 [también «Scripta Theologica» 26 (1994/2) 513-570].

¹⁰ A. ARANDA, *Identidad cristiana y configuración del mundo. La fuerza configuradora de la secularidad y del trabajo santificado*, en AA.VV., *La grandezza della vita quotidiana. Vocazione e missione del cristiano in mezzo al mondo*, o.c., pp. 175-198.

¹¹ A. ARANDA, «El bullir de la sangre de Cristo». *Estudio sobre el cristocentrismo de S. Josemaría Escrivá*, Rialp, Madrid 2000, 304pp.

¹² Cfr. A. ARANDA, *Il cristiano «alter Christus, ipse Christus»*, o.c., pp. 157-158.

misión»¹³. Esta condición sacerdotal, se comprende bajo la óptica de la unión de dos elementos: «la filiación divina de Jesús y el fidelísimo cumplimiento de su misión redentora», que a su vez «son en su unidad la traducción práctica de la inseparabilidad entre ser y función en Cristo, punto central de la concepción de san Josemaría»¹⁴. Esta deducción final se convierte en el punto de arranque del libro publicado siete años más tarde. Advierte en él desde el mismo prólogo, que san Josemaría alcanza «una singular intelección del valor santo y santificador de la existencia terrena de Jesús —en particular de los años de su vida oculta en Nazaret—, contemplada en el marco de la inseparabilidad entre su condición de Hijo de Dios encarnado y su misión redentora»¹⁵, y ésta será considerada a lo largo del libro una “luz cristológica de fondo” de la enseñanza de san Josemaría. Primero la tomará de los escritos y de algunos episodios significativos de su vida, en cuanto capaces de mostrar un espíritu y una misión siempre armonizados, por estar iluminados por el misterio del

¹³ *Ibid.*, p. 187. Aparte de lo que a continuación explicamos, se puede comprender mejor su idea de la condición sacerdotal de Cristo consultando un trabajo previo: A. ARANDA, *El sacerdocio de Jesucristo en los ministros y en los fieles. Estudio teológico sobre la distinción «essentia et non gradu tantum»*, «Scripta Theologica» 22 (1990/2) 365-404. En p. 385 concreta qué entiende por el sacerdocio en Cristo, cuyo núcleo es la unión entre el ser y la función: «Cristo Sacerdote es el Hijo de Dios hecho hombre, Cristo Sacerdote es el Redentor de los hombres; ambas cosas en íntima y real unidad de ser y de actuación. Su sacerdocio es precisamente el reflejo de esa unidad enraizada en la unidad de su Persona [...]. Esa es la única luz en la que nos es permitido contemplar el misterio sacerdotal de Jesús, la única vía de comprensión en la fe y de exposición teológica de las formas de participar».

¹⁴ A. ARANDA, *El cristiano «alter Christus, ipse Christus»*, p. 187. En las obras de san Josemaría se encuentran afirmaciones explícitas que avalan esta visión, como, en relación con la inseparabilidad de santidad y misión apostólica del cristiano, la expresión: «no es posible separar en Cristo su ser de Dios-Hombre y su función de Redentor» (*Es Cristo que pasa*, 106; las mismas palabras exactas, reaparecen en el n. 122, que pertenece a otra homilía).

¹⁵ A. ARANDA, «*El bullir de la sangre de Cristo*»..., o.c., p. 12. Añadimos un trabajo de otro autor que sigue esta tesis de Aranda, como indica al citarlo, aunque llega desde la concepción que percibe de la gracia en s. Josemaría, y lo aplica a la inseparabilidad entre santidad personal y apostolado: P. O'CALLAGHAN, *The Inseparability of Holiness and Apostolate. The Christian, "alter Christus, ipse Christus", in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá*, «Annales Theologici» 16 (2002/1) 135-164.

sacerdocio de Cristo. A partir del capítulo IV, de modo más sistemático, estudia consecuencias de esta visión cristológica en la vida y espíritu cristiano que propone san Josemaría: da lugar a un mensaje de santidad en la vida cotidiana¹⁶, se relaciona con la fórmula «alter Christus, ipse Christus», y está en la base de una espiritualidad secular, que tiene como cometido propio la transformación del mundo desde dentro. Es aquí donde encontramos el nexo con el tercero de los trabajos mencionados, presentado en el congreso del centenario en Roma, en enero del 2002¹⁷. Parece como si recogiera en los primeros epígrafes de esa conferencia, un resumen —con una reelaboración bien cuidada— de las ideas contenidas en *El bullir de la sangre de Cristo*, para continuar su reflexión enlazando con el punto que mejor caracteriza el espíritu de san Josemaría, también como fundador del Opus Dei: la santificación del trabajo profesional y la configuración cristiana del mundo a través del mismo trabajo santificado. De este modo, puede abordar su enseñanza más característica, basándose en la visión cristológica esencial que en los últimos años ha desarrollado.

Según esto, podríamos decir que san Josemaría entiende de un modo particular, y así lo subraya, que la encarnación del Verbo ha de ser considerada siempre *encarnación-para-redimir*, y por ello, identificarse con Cristo conlleva para el cristiano de forma inseparable una misión co-redentora. Éste es, sin duda, un punto central de la luz con que san Josemaría contempla la encarnación, y también un modo de hacer explícito el contenido de la visión que tiene de Cristo, que está detrás de la afirmación del primer sucesor del fundador del Opus Dei: «la profunda percepción de la riqueza del misterio del Verbo Encarnado fue el cimiento sólido de la espiritualidad del fundador»¹⁸.

¹⁶ Antes de entrar propiamente en ese punto, en el capítulo IV, ofrece una visión general del cristocentrismo en la espiritualidad cristiana, y se detiene en mostrar «la riqueza escondida del misterio del Verbo encarnado»; esas páginas son las que desarrollan de modo más explícito la centralidad de la unión entre el ser y la misión en el cristiano (cfr. *ibid.*, pp. 161-166).

¹⁷ A. ARANDA, *Identidad cristiana y configuración del mundo*, o.c.

¹⁸ A. DEL PORTILLO, *Entrevista sobre el Fundador del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1993, p. 77.

II. La fórmula: “*Perfectus Deus, perfectus homo*”

Si se analizan las citas que san Josemaría emplea en las dos colecciones de homilias, *Es Cristo que pasa* y *Amigos de Dios*¹⁹, destaca la centralidad que parece tener la fórmula: *perfectus Deus, perfectus homo*²⁰. Que esas palabras expresan de modo sintético un núcleo de la enseñanza de san Josemaría, lo proponía ya Fabro, quien refiriéndose a los temas teológicos centrales del mensaje espiritual de san Josemaría Escrivá de Balaguer, afirmaba que su «fundamento debe buscarse en una comprensión especialmente rica y coherente del Misterio de Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre, según la fórmula atanasiana tan querida para el autor»²¹. Además, en las mismas homilias encontramos esa fórmula unida a la contemplación de Cristo, como si el mismo autor quisiera dejarnos una traza de que ahí —al menos en ese momento— detiene su mirada: «Te contemplo *perfectus Deus, perfectus homo* (Símbolo *Quicumque*): verdadero Dios, pero verdadero Hombre: con carne como la mía»²². Tam-

¹⁹ Empleamos estas dos obras como punto de referencia, por ser las publicaciones donde s. Josemaría expone sus enseñanzas de un modo más completo, aunque no sistemático. Tomaremos algunos resultados de nuestro estudio: *Las «homilias» de San Josemaría Escrivá, meditaciones del misterio de Cristo. Un análisis de forma y contenidos*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2004, 488 pp.

²⁰ Se trata de la cita más frecuente en esas homilias, reproducida literalmente —a veces en los dos idiomas, otras sólo en uno— en once de ellas. El dato es más significativo si se considera que entre las referencias extrabíblicas, ninguna otra aparece en más de dos ocasiones, y que el texto de la Escritura más repetido, también referido a la encarnación (*Filip 2, 7*), es citado literalmente en nueve homilias.

²¹ C. FABRO, *Santos en el mundo*, p. 101. Algo parecido trata en: *Virtù umane & soprannaturali nelle omelie di Mons. Escrivà. Ascetica & teologia in “Amici di Dio”*, «Studi Cattolici» 265 (1983/3), pp. 181-185; en p. 183, se lee: «Si tratta che il cristiano deve essere un “uomo completo”. A questo mira, perché è il fondamento dell’intuizione teologico-mistica dell’Autore, il mistero centrale dell’Incarnazione». También menciona la misma fórmula Pell, como ya hemos indicado (G. PELL, o.c., p. 144).

²² *Amigos de Dios*, 201. También lo afirma referido a la Humanidad de Jesús, como subrayamos aquí: “Tenía hambre. ¡El Hacedor del universo, el Señor de todas las cosas padece hambre! ¡Señor, te agradezco que —por inspiración divina— el escritor sagrado haya dejado ese rastro en este pasaje, con un detalle que me obliga a amarte más, que me anima a desear vivamente la contemplación de tu Humanidad Santísima! *Perfectus Deus, perfectus homo* (Símbolo *Quicumque*), perfecto Dios, y perfecto Hombre de carne y hueso, como tú, como yo” (*Amigos de Dios*, 50). De todos modos, en parte, es un modo de hablar

bién es frecuente que la coloque en aposición, entre comas, respecto a la palabra Jesucristo²³.

Basándose en esta fórmula es posible individuar un elemento de la intuición central que san Josemaría tendría de la encarnación, que en cierto sentido vendría a completar la propuesta de Aranda. Es el enfoque seguido en el artículo ya mencionado de Tanzella-Nitti, que, de momento, no ha tenido un desarrollo posterior. Esta línea iría dirigida a descubrir que su contemplación de Cristo conduce a la valoración positiva de todas las realidades humanas, como lugar de encuentro con Dios, tal como sugieren las siguientes palabras del Decreto de reconocimiento de sus virtudes heroicas:

«A partir de una viva contemplación del misterio del Verbo Encarnado, el Siervo de Dios comprendió en profundidad de qué modo, en el corazón del hombre renacido en Cristo, el ámbito de las cosas humanas se compenetra con la economía de la vida sobrenatural, y se convierte en lugar y medio de santificación»²⁴.

En los enfoques expuestos hasta aquí, encontramos un punto común: la mirada cristológica de san Josemaría se concentra en el misterio de la encarnación del Verbo, «el hecho trascendental, con el que se unen el cielo y la tierra, Dios y el hombre»²⁵. Desde ahí, se comprende ya que todos los posibles ángulos para contemplar su vida, y los distintos episodios que relatan los Evangelios, aparezcan llenos de significado²⁶.

que no se ha de referir necesariamente al núcleo de su contemplación de Cristo; de hecho lo emplea también en otra ocasión con Jesús niño: «yo también, urgido por esa pregunta, contemplo ahora a Jesús, *reclinado en un pesebre* (Lc II, 12), en un lugar que es sitio adecuado sólo para las bestias. ¿Dónde está, Señor, tu realeza: la diadema, la espada, el cetro?...» (*Es Cristo que pasa*, 31).

²³ Cfr. *Es Cristo que pasa*, 83; 89 y 107.

²⁴ Congregación para las Causas de los Santos, *Decreto sobre las virtudes heroicas del Siervo de Dios Josemaría Escrivá*, Roma 9-IV-1990, en AAS, 82 (1990) 1451.

²⁵ *Es Cristo que pasa*, 18.

²⁶ En un análisis de las citas evangélicas literales de *Es Cristo que pasa* y *Amigos de Dios*, se comprueba que abarcan toda la vida de Jesús. Distribuyéndolas entre Anuncio-Infancia, Vida Pública, Última Cena, Pasión y Resurrección, los porcentajes son, respectivamente: 11, 67, 12, 5 y 6. Respecto a la extensión que ocupan esos relatos en los evangelios, aumenta el uso de la primera (se dobla) y de la Última Cena, disminuye el de la Vida Pública, y se mantienen, aproximadamente, los dos últimos momentos de la vida de Cristo.

Sin embargo, la contemplación de la encarnación parece interpretarse de dos modos: con el acento colocado sobre la unidad del ser y la misión, siguiendo a Aranda, o sobre la fórmula mencionada del símbolo *Quicumque*. De estas dos líneas, nos parece conveniente exponer algo más la que se enuncia en el artículo de Tanzella-Nitti, aunque seguiremos ese ensayo sólo como tendencia.

La fórmula invita a fijarse en la encarnación, pero prescinde —en abstracto— del motivo por el cuál se realiza, de la consideración de la misión²⁷. Parece indicar dos caminos por los que indagar en su significado, o mejor, una doble vía de profundización en la comprensión del misterio.

Considerando la realidad de las limitaciones humanas, el hombre podría plantearse la duda de si su naturaleza no estaría tan corrompida por el pecado de origen, que tanto sus obras como su ser habrían perdido todo posible punto de contacto con la divinidad: la imperfección humana sería intrínsecamente incompatible con la perfección de Dios²⁸. Según esta mentalidad, las realidades humanas no tendrían valor en sí, es más, sería necesario rechazarlas para poder mantener una relación con Dios, pues estarían intrínsecamente viciadas por la misma naturaleza caída. No sería sólo la maldad del pecado la que apartaría de Dios, sino las consecuencias que ha traído, debilitando la naturaleza, que serían impedimento para el acceso a la divinidad. En este sentido, las cosas creadas encerrarían

²⁷ Al mencionar el motivo de la encarnación no nos referimos a la hipótesis escolástica de si se habría producido la encarnación si no hubiera habido pecado ni a las posibles soluciones Tomista o Escotista (cfr., por ejemplo, F. OCÁRIZ - L.F. MATEO-SECO - J.A. RIESTRAS, *El Misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona 1991, pp. 73-75): el pecado original y la consecuente necesidad de redención del hombre son un dato que atraviesa las homilías de san Josemaría de parte a parte, haciendo ocioso cualquier planteamiento que no lo considere.

²⁸ La dificultad se ha presentado de muy diversos modos a lo largo de la historia. Un ejemplo es la concepción que desemboca en la soteriología de la *sustitución penal* (cfr., entre otros, F. OCÁRIZ - L.F. MATEO-SECO - J.A. RIESTRAS, *El Misterio de Jesucristo*, o.c., pp. 384-386); sobre las consecuencias del pecado en la naturaleza para Lutero, cfr. también B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Studio Domenicano, Bologna 1996, vol. IV, pp. 160-163. De todos modos, no existen señales claras en los textos publicados de S. Josemaría que hagan pensar que se refería a una formulación concreta de este problema, que, en todo caso, es antiguo y requeriría un estudio específico.

en sí mismas una trampa para esa naturaleza caída, pues apartarían irremediabilmente del camino de la santidad²⁹. San Josemaría resalta que contra este planteamiento se alza la vida de Cristo, que no comete pecado pero tampoco se siente contaminado por el contacto con las criaturas: se involucra en el mundo de los hombres como uno más, no se aparta de las realidades humanas ni se retrae, sino que se encuentra voluntariamente insertado en medio de la sociedad de su tiempo sin perder la santidad que tiene por ser Dios.

Resulta significativo a este respecto, que muchos de los textos que emplean la fórmula que estamos analizando se detengan en las limitaciones a las que la Humanidad de Jesús se ve sometida³⁰. El mismo hecho de que el Verbo haya asumido libremente las consecuencias de una naturaleza débil, y de verle pasar hambre, sed, cansancio, dolor, echa por tierra esa otra concepción del hombre, y abre el camino a la consideración de que las cosas humanas —excluido el pecado— son santificables, se pueden convertir en divinas, consideración que proviene así de una comprensión profunda de la encarnación, de la unión personal de la naturaleza divina y la humana³¹. La primera vía, por tanto, se podría formular así: que Jesucristo no haya debido despojarse de su perfección divina para asumir la naturaleza humana, asegura que la naturaleza humana es capaz de unirse a Dios. Es también éste, en parte, el origen de la emoción que, según se aprecia en sus homilías, suscita en san Josemaría la contemplación de los aspectos que mejor resaltan la debilidad de la Humanidad de Cristo, junto con la certeza de que ese abajamiento se realiza por amor a la criatura. El mundo y las realidades humanas, purificadas del pecado, son por tanto buenas, santificables, ya que el mismo

²⁹ Son las ideas que se encuentran también en la base de la visión Jansenista del hombre después del pecado (cfr. *ibid.*, pp. 432-445).

³⁰ Cfr., por ejemplo, *Amigos de Dios*, 50, 176 y 201.

³¹ «Esa es la gran osadía de la fe cristiana: proclamar el valor y la dignidad de la humana naturaleza, y afirmar que, mediante la gracia que nos eleva al orden sobrenatural, hemos sido creados para alcanzar la dignidad de hijos de Dios. Osadía ciertamente increíble, si no estuviera basada en el decreto salvador de Dios Padre, y no hubiera sido confirmada por la sangre de Cristo y reafirmada y hecha posible por la acción constante del Espíritu Santo» (*Es Cristo que pasa*, 133).

Hijo las ha santificado asumiéndolas como propias, sin dejar de ser por ello perfecto Dios³². En el artículo de Tanzella-Nitti, esta vía se concreta en la consideración positiva de las virtudes humanas que san Josemaría manifiesta³³, pero también en que el mundo es bueno, y en sí mismo ordenable a Dios³⁴.

La segunda vertiente de la fórmula atanasiana, se centra en la perfección humana de Cristo. La Persona de Jesús es el mismo Verbo divino, pero eso no le quita nada de su humanidad, al contrario, todo lo que deshumaniza al hombre tiene su raíz en el pecado, por eso, sólo la humanidad de Cristo —que permanece limpia de ofensa a Dios— puede ser perfecta. Para el cristiano, las consecuencias están en la línea de la comprensión de la elevación sobrenatural, la acción de la gracia sobre el sujeto, y se pueden concretar así: que el único hombre perfecto sea también perfecto Dios, indica que la naturaleza humana se perfecciona precisamente en la unión con Dios. El hecho de que la segunda Persona de la Trinidad asuma en unión hipostática una naturaleza humana perfecta, se convierte en garantía de que en la elevación sobrenatural del cristiano, la naturaleza no sólo no queda destruida ni anulada, sino que se perfecciona, llegando a poder afirmar, como propone san Josemaría: «Nadie puede ganar al cristiano en humanidad»³⁵. Y lo subraya esa idea en algún caso recurriendo a la fórmula que estamos analizando: «Cristo es *perfectus Deus, perfectus homo* (Símbolo *Quicumque*), Dios, Segunda Persona de la Trinidad Beatísima, y hombre perfecto. Trae la salvación, y no la destrucción de la naturaleza»³⁶. Pero no lo considera sólo desde un plano ontológico: tampoco las acciones concre-

³² «Cristo, perfecto Dios y perfecto Hombre, para hacer llegar a los hombres su doctrina de salvación y manifestarles el amor de Dios, procedió de modo humano y divino. Dios condesciende con el hombre, toma nuestra naturaleza sin reservas, con excepción del pecado. Me produce una honda alegría considerar que Cristo ha querido ser plenamente hombre, con carne como la nuestra. Me emociona contemplar la maravilla de un Dios que ama con corazón de hombre» (*Ibid.*, 107).

³³ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, o.c., pp. 370-371.

³⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 373-376.

³⁵ *Amigos de Dios*, 93.

³⁶ *Ibid.*, 73.

tas de Jesucristo en cuanto hombre, dejan de ser humanas por esa unión, sino que mantienen su condición, a la vez que adquieren un nuevo valor —se perfeccionan— de cara a la eternidad, por ser las acciones del Hijo, que vive en su constante —eterno— diálogo con el Padre. En consecuencia, cuando el cristiano está unido a Cristo, todo su obrar humano libre de pecado, puede ser elevado a un plano superior, con valor redentor, sin perder su carácter propio y alcanzando así una mayor perfección. Desde su contemplación de Cristo, puede así san Josemaría afirmar con vigor que la vida del cristiano es el lugar teológico donde producir el encuentro de lo humano y lo divino:

Os aseguro, hijos míos, que cuando un cristiano desempeña con amor lo más intrascendente de las acciones diarias, aquello rebosa de la trascendencia de Dios. Por eso os he repetido, con un repetido martilleo, que la vocación cristiana consiste en hacer endecasílabos de la prosa de cada día. En la línea del horizonte, hijos míos, parecen unirse el cielo y la tierra. Pero no, donde de verdad se juntan es en vuestros corazones, cuando vivís santamente la vida ordinaria...³⁷.

Esta doble vía de profundización desemboca así en una comprensión de las realidades creadas que se caracteriza por la armonía entre lo humano y lo divino, pues todo lo que pertenece al mundo de los hombres se ve afectado por la acción de Dios que —purificado de pecado— lo asume como propio. Con palabras de san Josemaría:

No hay nada que pueda ser ajeno al afán de Cristo. Hablando con profundidad teológica, es decir, si no nos limitamos a una clasificación funcional; hablando con rigor, no se puede decir que haya realidades —buenas, nobles, y aun indiferentes— que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de Dios ha fijado su morada entre los hijos de los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos,

³⁷ *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1968, n. 116. La cita corresponde a la última parte, que recoge la homilía titulada: *Amar al mundo apasionadamente*.

ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte³⁸.

En la unidad misma de la naturaleza humana y la divina en Cristo, encuentra san Josemaría una garantía de que el mundo es santificable; para afirmar su bondad suele apoyarse en que es obra del Creador, y que sólo con el pecado hace su aparición el mal; pero tras la caída, lo que asegura al hombre la posibilidad de encontrar en el mundo un camino de acceso a Dios, es el hecho de que la naturaleza humana ha sido asumida por la Segunda Persona de la Santísima Trinidad³⁹.

III. Una consecuencia inmediata: las “virtudes humanas”

Un texto particularmente significativo sobre esta doble vía y su aplicación al cristiano, se encuentra al inicio de la homilía de *Amigos de Dios* titulada *Virtudes Humanas*, en la que dedica dos números consecutivos a explicar el valor de esas virtudes que pueden ser adquiridas con las solas fuerzas naturales⁴⁰. El primero (n. 74) viene a continuación de la cita del Símbolo *Quicumque* que estamos comentando, y el segundo se cierra precisamente con las mismas cuatro palabras. Subraya fuertemente su interés Cornelio Fabro, cuando afirma después de reproducir una parte de estos párrafos:

³⁸ *Es Cristo que pasa*, 112. En la ceremonia de la beatificación, lo subrayó así el Santo Padre Juan Pablo II: «el Hijo de Dios, al encarnarse, se ha unido en cierto modo a toda la realidad del hombre y a toda la creación» (*Homilía de la misa de beatificación de Josemaría Escrivá de Balaguer y Giuseppina Bakbita*, 17-V-1992, en AAS, 85 (1993) 243).

³⁹ «Hemos de amar el mundo, el trabajo, las realidades humanas. Porque el mundo es bueno; fue el pecado de Adán el que rompió la divina armonía de lo creado, pero Dios Padre ha enviado a su Hijo unigénito para que restableciera esa paz. Para que nosotros, hechos hijos de adopción, pudiéramos liberar a la creación del desorden, reconciliar todas las cosas con Dios» (*Es Cristo que pasa*, 112). La misma idea algo más desarrollada se lee en *Ibid.*, 183. Cfr. G. TANZELLA-NITTI, o.c., pp. 373-375, que también cita el párrafo que hemos reproducido.

⁴⁰ Tanzella-Nitti emplea también estos párrafos en su artículo en momentos diversos: cfr. o.c., pp. 370-371; 372; 377.

«esta página vale por un tratado de ascética y mística, y expresa, a mi juicio, la originalidad evangélica del Opus Dei»⁴¹.

Con actitud pedagógica, san Josemaría comienza por describir los errores contrarios:

Cierta mentalidad laicista y otras maneras de pensar que podríamos llamar *pietistas*, coinciden en no considerar al cristiano como hombre entero y pleno. Para los primeros, las exigencias del Evangelio sofocarían las cualidades humanas; para los otros, la naturaleza caída pondría en peligro la pureza de la fe. El resultado es el mismo: desconocer la hondura de la encarnación de Cristo, ignorar que *el Verbo se hizo carne, hombre, y habitó en medio de nosotros* (Jn 1, 14)⁴².

Ni rehuir lo divino para resaltar lo humano (contra “cierta mentalidad laicista”), por tanto, ni rechazar lo humano por aspirar a lo divino (excluyendo “maneras de pensar *pietistas*”); san Josemaría fija la solución en Cristo: la perfección se ha dado en la unión. Para explicarlo mejor, continúa presentando dos extremos contrapuestos. Uno lo constituyen aquellos que tienen buenas disposiciones humanas, pero no tratan a Dios, de quienes dice: «yo me atrevo a afirmar que quien reúne esas condiciones está a punto de ser generoso con Dios, porque las virtudes humanas componen el fundamento de las sobrenaturales»⁴³. El opuesto serían «tantos que se dicen cristianos —porque han sido bautizados y reciben otros Sacramentos—, pero que se muestran desleales, mentirosos, insinceros, soberbios... Y caen de golpe. Parecen estrellas que brillan un momento en el cielo y, de pronto, se precipitan irremisiblemente»⁴⁴. Y concluye:

Si aceptamos nuestra responsabilidad de hijos suyos, Dios nos quiere muy humanos. Que la cabeza toque el cielo, pero que las plantas pisen

⁴¹ *Santos en el mundo*, p. 44; en el mismo lugar destaca esta homilía como la “central” de *Amigos de Dios*.

⁴² *Amigos de Dios*, 74. El párrafo inmediatamente anterior contiene la cita *perfectus Deus, perfectus homo*.

⁴³ *Ibid.*, 74.

⁴⁴ *Ibid.*, 75.

bien seguras en la tierra. El precio de vivir en cristiano no es dejar de ser hombres o abdicar del esfuerzo por adquirir esas virtudes que algunos tienen, aun sin conocer a Cristo. El precio de cada cristiano es la Sangre redentora de Nuestro Señor, que nos quiere —insisto— muy humanos y muy divinos, con el empeño diario de imitarle a El, que es *perfectus Deus, perfectus homo*⁴⁵.

San Josemaría, por tanto, parece tomar su comprensión de estas «virtudes humanas» y la necesidad de ser «muy humanos y muy divinos» de la contemplación de Cristo, *perfectus Deus, perfectus homo*⁴⁶.

IV. Convergencia y complementariedad de los dos enfoques

La contemplación de Cristo que san Josemaría muestra en sus escritos, como se ha visto, se focaliza en la encarnación, se entiende que no en cuanto al momento de realizarse —punto de vista temporal—, sino respecto al hecho mismo y a su significado. Tanto en la propuesta de Aranda —unidad del ser y la misión en Cristo—, como

⁴⁵ *Ibid.* Otro texto de contenido y estructura similar se encuentra en *Es Cristo que pasa*, donde describe «algunas actitudes, que son producto de no saber penetrar en ese misterio de Jesús», que —resumiendo—, se concretan en dos: «la mentalidad de quienes ven el cristianismo como un conjunto de prácticas o actos de piedad, sin percibir su relación con las situaciones de la vida corriente, con la urgencia de atender a las necesidades de los demás y de esforzarse por remediar las injusticias», y, por otro lado, la de aquellos que «tienden a imaginar que, para poder ser humanos, hay que poner en sordina algunos aspectos centrales del dogma cristiano, y actúan como si la vida de oración, el trato continuo con Dios, constituyeran una huida ante las propias responsabilidades y un abandono del mundo» (*Es Cristo que pasa*, 98).

⁴⁶ Análogas conclusiones podrían extraerse de otros dos textos que emplean la misma fórmula. El n. 652 de *Surco* (Rialp, Madrid 1986), recurre a ella para resaltar la importancia de las virtudes humanas: «“Iesus Christus, perfectus Deus, perfectus Homo” —Jesucristo, perfecto Dios y perfecto Hombre. Muchos son los cristianos que siguen a Cristo, pasmados ante su divinidad, pero le olvidan como Hombre..., y fracasan en el ejercicio de las virtudes sobrenaturales —a pesar de todo el armatoste externo de piedad—, porque no hacen nada por adquirir las virtudes humanas». A su vez, en *Forja* (Rialp, Madrid 1987), n. 290, las limitaciones del *perfectus homo* son ocasión para comprender la necesidad de ser muy humanos: «[...] El, “perfectus Deus, perfectus Homo” —perfecto Dios y perfecto Hombre—, que tenía toda la felicidad del Cielo, quiso experimentar la fatiga y el cansancio, el llanto y el dolor..., para que entendamos que ser sobrenaturales supone ser muy humanos».

en la que arranca de la consideración de Cristo como perfecto Dios y perfecto hombre, que acabamos de exponer, hemos detenido la reflexión en el significado inmediato que encontraría san Josemaría a ese hecho. De ambas, sin embargo, es posible deducir los puntos centrales del espíritu que difundió, llegando a resultados equivalentes⁴⁷.

Podríamos decir que esas dos perspectivas resultan complementarias. Detener la mirada cristológica en la unidad del ser y la misión en Cristo, sugiere descubrir en la fisonomía de la misión los rasgos propios del modo de ser. Así, si en el hecho de ser Cristo *perfectus Deus, perfectus homo*, encontramos una garantía de que todo lo humano noble, sin perder su valor, es santificable, la misma misión se ve afectada y caracterizada por ese modo de ser. De ahí que la santificación de las realidades terrenas, se encuentra incluida en el núcleo de una contemplación de Cristo dirigida a esa «condición sacerdotal» de que habla Aranda⁴⁸.

Cabe ahora preguntarse, ¿cómo se llega a ese doble punto de vista? ¿De dónde proceden las diferencias? Nos parece que el motivo de que hayan surgido dos soluciones complementarias, se

⁴⁷ En realidad sólo se encuentra una exposición amplia por parte de Antonio Aranda, en el libro ya citado «*El bullir de la sangre de Cristo*»; de la otra rama se apuntan esas deducciones con más brevedad en el artículo de Giuseppe Tanzella-Nitti que se ha mencionado en diversos momentos. Sin embargo, los puntos en los que se centra el segundo, los destaca también el primero: filiación divina, identificación con Cristo y unidad de vida; son tres pilares interrelacionados que, partiendo de la contemplación de la encarnación, configuran toda su enseñanza espiritual.

⁴⁸ No lo presenta así «*El bullir de la sangre de Cristo*», pero nos parece que este enfoque es compatible con el que ahí se desarrolla. En su deducción resulta de gran importancia para llegar a la santificación de todas las realidades humanas, la atención que s. Josemaría presta al periodo de la vida oculta del Señor. Dirá, por eso: «sus enseñanzas acentúan y resaltan una dimensión cristológica precisa: la entrega generosa del Señor durante la casi totalidad de su vida terrena —durante treinta años—, en una existencia sencilla, ordinaria, centrada en el cumplimiento, en Él sin duda amoroso, de los propios deberes» («*El bullir de la sangre de Cristo*», o.c., p. 161). Si en esta óptica se incorporan las deducciones que hemos propuesto sobre la fórmula *perfectus Deus, perfectus homo*, la contemplación de la encarnación de Cristo contendría ya ese elemento. Entonces, la «debilidad particular por sus treinta años de existencia oculta en Belén, en Egipto y en Nazaret» (*Amigos de Dios*, 56) que manifiesta san Josemaría, resultaría coherente con su contemplación de Cristo, pero sin ser imprescindible como parte integrante de ella.

debe a la distinta óptica desde la que se plantea cada una. Se estudia siempre el elemento que aparece como central en la contemplación de Cristo de san Josemaría, y más precisamente de la encarnación de Cristo —en esto concuerdan los diversos puntos de vista—, pero desde ramas diversas de la teología. Accediendo desde la Teología Trinitaria —de la que procede Aranda—, es razonable buscar en los textos las características de la encarnación que responden al origen: el Padre que envía al Hijo a realizar la redención. Esa perspectiva se interroga sobre el motivo de la encarnación, y encuentra que, en los escritos de san Josemaría, toda la realidad de la vida de Jesucristo se presenta volcada a la misión, se contempla siempre bajo esa luz. El segundo enfoque, en cambio, responde a la Teología Fundamental —en la que se encuadra Tanzella-Nitti—; la pregunta típica de esta rama teológica ante la encarnación sería: ¿cuál es su significado, su contenido noético? ¿Qué le dice al hombre que el Verbo haya tomado su naturaleza? Y la respuesta que surge de las enseñanzas de san Josemaría se concreta en la deducción de que todas las realidades humanas nobles son santificables. La primera perspectiva, nos parece, va al punto más radical de la contemplación de la encarnación que muestran los textos y la misma vida de san Josemaría⁴⁹. La segunda, en cambio, contribuye con el matiz más original, la aportación que mejor caracteriza la enseñanza de san Josemaría: la posibilidad de “divinizar” todo lo humano, la realización de la misión en y a través de la santificación de esas realidades, y en particular del trabajo; de ahí que sea este aspecto el que el Decreto sobre sus virtudes deduce de su contemplación de la encarnación en el párrafo ya citado⁵⁰. En la convergencia de ambos puntos de vista, por tanto, tendríamos la radicalidad y la originalidad de su propuesta espiri-

⁴⁹ Como muestra Aranda, la radicalidad de la vida, el espíritu y la misión de s. Josemaría se presentan con energía descubriendo en la contemplación de Cristo la unidad entre el ser y la misión; partiendo sólo de la consideración de la fórmula atanasiana no se presenta la misión de Cristo —y por tanto la del cristiano— con la misma fuerza.

⁵⁰ También Fabro, como se ha visto, coloca la «originalidad evangélica del Opus Dei» en la aplicación de esa luz a la concepción de las virtudes humanas. El desarrollo de Aranda, presenta este punto en cierta dependencia de la atención prestada por san Josemaría a la vida ordinaria de Jesús en Nazaret.

tual: la existencia cristiana íntegra, sin componendas, de quien se sabe hijo de Dios, llamado a conducir la creación hacia el Creador desde su lugar en el mundo, convirtiendo en divinos todos los caminos de la tierra.

De este modo, la visión de Cristo que san Josemaría percibe abraza y unifica los distintos elementos cristológicos considerados, y se traduce para el cristiano —a través de una formulación de la santidad en términos de identificación con Cristo—, en lo que denomina “unidad de vida”⁵¹. En este concepto funde el aspecto ascético-espiritual con el apostólico, desarrollando ambos en el ámbito secular del cristiano corriente. Desde esa concepción de la vida cristiana, lo más intrascendente, las acciones aparentemente menos relacionadas con la gloria de Dios y la salvación de las almas, adquieren el relieve de un servicio a estos grandes ideales, si se realizan en diálogo con Dios y por amor a Él. Se descubre que es posible cumplir la voluntad divina no sólo dedicando la propia actividad al servicio directo de la Iglesia, sino también en el ámbito de la propia profesión u oficio, del descanso, de la familia, de la amistad, y, embebidos en las situaciones más comunes, mantener un diálogo constante con el Creador. Y esta noción, como sugiere Pedro Rodríguez, arranca en san Josemaría precisamente de la contemplación de la encarnación de Cristo:

⁵¹ Cfr. *Es Cristo que pasa*, 10, 11 y 126; *Amigos de Dios*, 165. En *Camino* (1939) ya se encuentra el concepto, pero no con esa fórmula, aunque parece que ya la usaba en 1931 (Cfr. A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ-IGLESIAS - J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Eunsa, Pamplona 1986, p. 42). Idéntica expresión emplea el Concilio Vaticano II aplicada a los sacerdotes (*Presbyterorum Ordinis*, 14), y para los laicos la desarrolla Juan Pablo II en la *Christifideles Laici* (para un estudio sobre la unidad de vida en ese documento ver R. LANZETTI, *La unidad de vida y la misión de los fieles laicos en la Exhortación Apostólica “Christifideles laici”*, «Romana», Estudios 1985-1996, pp. 85-102). Una explicación detallada —y aplicada— se puede encontrar en: A. ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, Eunsa, Pamplona 2000. Sobre cómo lo entiende san Josemaría también: I. DE CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, en P. RODRÍGUEZ (cur.), *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. En el 50 aniversario de su fundación*, o.c., pp. 321-340; D. LE TOURNEAU, *Las enseñanzas de S. Josemaría Escrivá sobre la unidad de vida*, «Scripta Theologica» 31 (1999/3) 633-676.

Esta “unidad de vida”, según el Fundador del Opus Dei, es el reflejo del misterio de Cristo en el cristiano. Por eso, el pasaje del Símbolo *Quicumque* que presenta a Jesucristo *Perfectus Deus, perfectus homo* era habitual en su palabra y en su pluma para explicar la “unidad de vida”. El misterio de Cristo —formalmente: dualidad de naturalezas en la unidad salvadora de la Persona— es, visto desde este ángulo, como el *exemplar supremum* de la imagen del cristiano que nos presenta la doctrina espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer: imitar a Cristo en la vida ordinaria es buscar continuamente —oración y lucha ascética— la unidad, la síntesis redentora de lo más divino y de lo más terreno⁵².

La «dualidad de naturalezas en la unidad salvadora de la Persona» sería la visión cristológica que fundaría la «síntesis redentora de lo más divino y lo más terreno».

La radicalidad de la vocación cristiana a la santidad y a la misión apostólica, se funde con la valoración positiva de todo lo humano, en la misma contemplación central del misterio de la encarnación de Cristo; en palabras de san Josemaría:

No me cansaré de repetir, por tanto, que el mundo es santificable; que a los cristianos nos toca especialmente esa tarea, purificándolo de las ocasiones de pecado con que los hombres lo afeamos, y ofreciéndolo al Señor como hostia espiritual, presentada y dignificada con la gracia de Dios y con nuestro esfuerzo. En rigor, no se puede decir que haya nobles realidades exclusivamente profanas, una vez que el Verbo se ha dignado asumir una naturaleza humana íntegra y consagrar la tierra con su presencia y con el trabajo de sus manos. La gran misión que recibimos, en el Bautismo, es la corredención. Nos urge la caridad de Cristo —cfr. *2Cor 5, 14*—, para tomar sobre nuestros hombros una parte de esa tarea divina de rescatar las almas⁵³.

Este párrafo expone, nos parece que de modo completo, la cristología fundante del espíritu de san Josemaría: Cristo, Hijo de Dios Padre, asume la naturaleza humana uniéndola a la divina para realizar la redención. Ninguno de estos elementos estará ausente cuando

⁵² P. RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Eunsa, Pamplona 1986, pp. 119-120.

⁵³ *Es Cristo que pasa*, 120.

hable de la encarnación. Y la consecuencia: entender que el mundo es santificable y elevable al orden de la gracia, y colocar al cristiano corriente ante la responsabilidad de transformar la sociedad desde dentro, asumiendo esa tarea divina como propia.

Abstract

Los rasgos esenciales de la propuesta espiritual de S. Josemaría, son bien conocidos. ¿Responden a algún aspecto particular del misterio de Cristo que se encuentre en el centro de su contemplación cristológica? Se presentan dos soluciones. Aranda propone la condición sacerdotal de Cristo, concebida como perfecta unidad entre el ser y la misión. La otra se desarrolla aquí brevemente, a partir de la fórmula *Perfectus Deus, perfectus homo*, y se aplica al papel de las "virtudes humanas" en las enseñanzas de S. Josemaría. Finalmente, se muestra que ambas son complementarias y componen su visión del misterio de la encarnación.

The main features of St. Josemaría's spirituality are well known nowadays. This study considers whether or not it involves a particular aspect of the mystery of Christ, at the core of his contemplation of Christ. Two solutions are proposed. Aranda's approach suggests that Christ's priestly condition -conceived as the deep bond between *being* and *mission*. The other is briefly developed on the basis of the formula *Perfectus Deus, perfectus homo*, and applied to the importance of "Human Virtues" in St. Josemaría's teachings. Their complementarity between both solutions is shown, as both may be considered as key elements in his central view of the mystery of the Incarnation.

Viale Bruno Buozzi, 73 - 00197 Roma
paniello@villatevere.inet.it

UN LIBRO RECENTE SULLA CHIESA LOCALE¹

Miguel DE SALIS AMARAL

Quando diciamo che il Concilio Vaticano II fu un concilio pastorale, intendiamo sottolineare — fra l'altro — che in esso la Chiesa ha riflettuto sulla propria natura, allo scopo di compiere sempre meglio la sua missione. Sebbene un solo capitolo dei suoi documenti sia dedicato espressamente alle Chiese particolari², il Concilio ha offerto nondimeno numerosi e decisivi elementi alla teologia della Chiesa locale³. Essi, nei decenni postconciliari, sono stati accolti, studiati e sviluppati in una quantità di studi non indifferente. Perciò, come osserva mons. Marcello Semeraro nella prefazione del volume che analizziamo in questa nota, «la teologia della Chiesa locale occupa senz'altro un posto rilevante»⁴ nello sviluppo ecclesio-logico posteriore al Concilio Vaticano II.

L'ottica prevalentemente societaria e apologetica, che prima del Vaticano II aveva caratterizzato la comprensione della Chiesa, è stata superata da una visione più misterica e dogmatica, la quale, senza negare gli aspetti disciplinari, ha spalancato nuove prospettive

¹ A. CATTANEO, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologicali e la sua missione nella teologia postconciliare*, LEV, Città del Vaticano 2003, 347 pp.

² Cfr. Decr. *Ad Gentes*, nn. 19-22.

³ In queste pagine usiamo i termini "Chiesa locale" e "Chiesa particolare" per indicare la stessa realtà, quindi, vanno visti qui come intercambiabili. Ci auguriamo di poter offrire in futuro uno studio più specifico e differenziato, giacché, per ovvi motivi di spazio e modo (l'angolatura di una nota bibliografica) non possiamo qui approfondire l'argomento come vorremmo.

⁴ A. CATTANEO, *La Chiesa locale...*, p. 5.

che hanno permesso una migliore penetrazione nel mistero della Chiesa, e, quindi, anche in quello della Chiesa locale. Ciò è stato possibile grazie soprattutto ai contributi provenienti dagli studi biblici e patristici, dalla teologia dell'episcopato, dalla teologia pastorale e missionaria, dal movimento liturgico e da quello ecumenico.

La varietà e la complessità degli elementi che intervengono nella teologia della Chiesa locale spiegano perché, nonostante la loro quantità, raramente gli studi sull'argomento, apparsi dopo il Concilio, offrono una visione complessiva che renda conto dei vari elementi e delle diverse prospettive. Dal Concilio Vaticano II in poi si è parlato e scritto molto sulla Chiesa locale, ma si notava la mancanza di un'opera che illustrasse in modo globale i diversi aspetti — misterici, missionari, pastorali ed ecumenici — ivi implicati. Uno studio, per certi aspetti, di questo genere che conosciamo è quello di J.R. Villar⁵. In un certo senso, il lavoro di Cattaneo può considerarsi una continuazione del pregevole studio di Villar, perché inizia proprio dal Concilio e arriva fino ai nostri giorni.

Ha quindi buone ragioni M. Semeraro per affermare che il primo grande pregio del volume di Cattaneo consiste «nel rispondere a quest'esigenza oramai diffusamente avvertita, consegnandoci una pregevole, aggiornata e organica esposizione, veramente complessiva del menzionato sviluppo teologico postconciliare»⁶.

L'opera si presenta chiaramente articolata in quattro parti (ognuna con vari capitoli). Dopo un capitolo introduttivo, nella prima parte vengono esaminati i principali fondamenti ecclesiologici della Chiesa locale. Nella seconda parte ne viene illustrata la dimensione missionaria, che altrettanta importanza ha avuto nella sua riscoperta e rivalorizzazione. La terza parte è dedicata alle diverse configurazioni canoniche della Chiesa locale e alle figure analoghe. Nell'ultima parte è presa in esame la rilevanza della Chiesa locale nel dialogo ecumenico.

⁵ J.R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Pamplona 1989.

⁶ Cfr. A. CATTANEO, *La Chiesa locale...*, p. 6.

Nel capitolo introduttivo, l'autore sintetizza — oltre all'insegnamento del Vaticano II sulla Chiesa locale — il processo di maturazione della teologia della Chiesa locale nei decenni precedenti il Concilio. La riscoperta della Chiesa locale è stata infatti resa possibile dai fecondi movimenti dottrinali e pastorali che fiorirono soprattutto a partire dagli anni Trenta del secolo scorso. Fra di essi Cattaneo ricorda gli studi biblici e quelli storico-patristici, il movimento liturgico, la riflessione ecclesiologica sull'episcopato, la missiologia, le diverse iniziative pastorali e lo sviluppo dell'ecumenismo.

La prima parte è dedicata a "I fondamenti ecclesiologici della Chiesa locale". Nel primo capitolo, l'autore si sofferma a esaminare i contributi degli studi biblici, patristici e liturgici. Ci sembra particolarmente interessante il fondamento teologico dell'esistenza delle Chiese locali e delle loro esigenze, che il biblista A. Vanhoye deduce muovendo dalla considerazione delle differenze fra l'economia veterotestamentaria e quella neotestamentaria⁷.

Il secondo capitolo di questa parte è dedicato all'ecclesiologia eucaristica, una delle linee portanti del rinnovamento teologico conciliare e postconciliare. Fra i vari contributi che, nel XX secolo, favorirono tale sviluppo vengono ricordati gli studi svolti da H. de Lubac nei decenni precedenti il Vaticano II, che hanno consentito di riscoprire la ricchezza dell'insegnamento contenuto nelle fonti della tradizione cristiana, dando vigore ad un movimento teologico che contribuirà a ritrovare quell'unità fra Eucaristia e Chiesa così ricca di fecondi risvolti.

Lo sviluppo ecclesiologico postconciliare è stato favorito in buona parte anche dalle sollecitazioni di teologi ortodossi, fra i quali spiccano N. Afanas'ev⁸ e J. Zizioulas⁹. In quest'ultimo ci sembra di

⁷ Cfr. A. CATTANEO, *La Chiesa locale...*, pp. 39-42.

⁸ Si veda A. AFANASSIEFF, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, «Istina» 4 (1957) 401-420; secondo il vescovo ortodosso K. Ware, la citata opera del teologo russo è un po' troppo sbilanciata nell'opposizione alla cosiddetta — da molti ortodossi — "ecclesiologia universale". Dello stesso Afanas'ev: *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, opera postuma e più conosciuta.

⁹ J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genève 1981; ID, *L'eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris 1994.

percepire un maggior influsso di G. Florovsky, un altro teologo ortodosso russo¹⁰. Le riflessioni di questi teologi ortodossi costituiscono uno stimolo per la teologia cattolica, che fu così portata a riconoscere la “pienezza” della Chiesa di Dio in ogni Chiesa locale. L’unilateralità presente nelle tesi di Afanas’ev — che contrappone l’ecclesiologia eucaristica a quella della Chiesa universale¹¹ — suscitò reazioni critiche che arricchirono a loro volta la riflessione ecclesiologica, sollecitando la teologia cattolica ad impegnarsi per armonizzare le giuste e importanti considerazioni dell’ecclesiologia eucaristica con le altrettanto importanti considerazioni riguardanti la Chiesa universale¹².

Nel terzo capitolo Cattaneo riflette sugli elementi costitutivi della Chiesa locale, offrendoci una sintesi teologica bella e coerente. Egli ne indica anzitutto i fattori genetici che, nella prospettiva della *Ecclesia de Trinitate*, sono Cristo e il suo Spirito. La Chiesa congregata dalla Parola giunge alla sua pienezza con l’Eucaristia, fonte e culmine di tutta la vita cristiana (cfr. LG 11). In virtù del suo radicamento eucaristico, la Chiesa locale non può quindi essere considerata una mera parte della Chiesa, ma nemmeno può concepirsi in modo autarchico. Viene poi considerato l’elemento sostanziale, che CD 11 denomina *portio Populi Dei*. Emerge qui con forza il progresso realizzato dal Vaticano II, che ha abbandonato la prospettiva territoriale per seguirne una personale o comunionale. Nell’elemento ministeriale spicca il ruolo del vescovo nella Chiesa locale. La presenza della “pienezza ecclesiale” in ogni singola Chiesa implica la

¹⁰ Mi sia consentito un riferimento a M. DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Pamplona 2003, pp. 341s; si vedano anche le ricerche fatte da J. FONTBONA-I-MISSÉ, A. NICHOLS, E. FATTUGIA e A. MAFFEIS ivi indicate.

¹¹ Analizzata da J. SYTY, *Il primato nell’ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell’ecclesiologia di Nicola Afanassieff e John Zizioulas*, Roma 2002, e da A. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, eucharist in Nikolai Afanas’ev (1893-1966)*, Cambridge 1989; si veda anche J.R. VILLAR, *Ecclesiología y ecumenismo. Comunion, Iglesia local, Pedro*, Pamplona 1999, pp. 151-171.

¹² Come abbiamo già ricordato in altra sede (cfr. «Annales Theologici» 17 [2003] 461), chi non identifica il giuridicismo con l’ecclesiologia universale avrà molte vie aperte per offrire un nuovo contributo in questo campo.

necessità, in ognuna di esse, dell'episcopato del rispettivo pastore che assicuri la successione apostolica, requisito imprescindibile perché in essa si realizzi la *totalitas* del mistero della Chiesa.

Vorrei sottolineare alcune pregevoli riflessioni contenute in questo capitolo. In particolare va apprezzata l'analisi del dinamismo della correlazione fra l'elemento sostanziale e quello ministeriale¹³. L'autore ci offre qui considerazioni ecclesologiche che hanno importanti risvolti pastorali. Alla fine del capitolo, non mancano di interesse anche le riflessioni sui rapporti tra fattori divini e fattori umani¹⁴.

Il quarto capitolo si sofferma sul rapporto fra Chiesa universale e Chiesa locale. Dopo il Concilio, gradualmente, è stata sempre più apprezzata la formula conciliare *in quibus et ex quibus* di LG 23. In essa si è scorta la correlazione fra Chiesa universale e Chiesa particolare, denominata dagli ecclesiologi "rapporto di mutua immanenza". L'esatta comprensione di tale rapporto è certamente decisiva sia per la Chiesa universale sia per quella locale. Di questo capitolo mi sembrano degni di nota anche i suggerimenti dell'autore per chiarire e risolvere il dibattito sulla cosiddetta "priorità" fra Chiesa universale e Chiese locali, e, più ancora, l'uso della *distinctio* dei diversi significati del termine "Chiesa universale"¹⁵. Ancor'oggi nel dibattito teologico su questo argomento si mescolano ai fattori più propriamente teologici, anche fattori filosofici e di altra natura¹⁶. Penso, in ogni caso, che il tema teologico da approfondire in occasione di questo dibattito sia la spiegazione della «concretezza» della Chiesa universale, che non deve essere "racchiusa" negli organismi

¹³ Cfr. A. CAITANE, *La Chiesa locale...*, pp. 105-111.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 111-117.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 130-140. L'autore aveva già offerto una prima trattazione del tema (dalla quale attinge) nel suo *La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*, in «Antoniano» 77 (2002) 503-539.

¹⁶ Cfr. J. RATZINGER, *La Comunione nella Chiesa*, Paoline, Cinisello Balsamo 2004 (trad. dell'originale tedesco 2002), pp. 140-152; K. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, «Theological Studies» 63 (2002) 227-250.

centrali (modo purtroppo molto spesso abituale di intendere la concretezza della Chiesa universale)¹⁷.

La seconda parte del volume ci introduce nei risvolti del dinamismo proprio della dimensione missionaria. Il Vaticano II ha evidenziato la missionarietà della Chiesa, fondandola sulle due missioni trinitarie. La prospettiva missionaria e pastorale ha costituito così anche uno dei principali fili conduttori delle riflessioni postconciliari. Fra di esse non mancarono purtroppo anche visioni viziate da un certo riduzionismo (soprattutto nell'ambito della teologia della liberazione) o dal relativismo (nell'ambito della teologia del pluralismo religioso). Riguardo alle Chiese locali, il problema più sentito è quello di far sì che esse acquistino la piena consapevolezza della loro missionarietà, senza cioè delegare l'impegno missionario a strutture centrali quali la Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli, gli Istituti missionari e religiosi o le Pontificie Opere Missionarie.

Parlando della cattolicità della Chiesa locale (capitolo settimo), l'autore studia l'opinione di H. Legrand, secondo il quale «la territorialità della diocesi è la garanzia della cattolicità della Chiesa locale»¹⁸. Presenta quindi le riflessioni di P. Rodríguez, D. Valentini, J.-M. Tillard e L. Sartori. Per il primo, la cattolicità della Chiesa locale va fondata nel suo essere *ad imaginem* della Chiesa universale. Ciò implica la necessità di capire più profondamente l'*existit, inest et operatur* della Chiesa universale in ogni chiesa locale. Secondo Valentini, la cattolicità della Chiesa locale (realtà dinamica) va fondata sul suo indirizzo evangelizzatore (missioni ed ecumenismo). In Tillard (pp. 186s.) la cattolicità deriva dall'azione ricapitolatrice di Dio in ogni "luogo". Sartori sostiene che la cattolicità è un compito

¹⁷ Cfr. J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 146. Resta anche da sviluppare il discorso sulla realtà concreta della Chiesa universale che vada oltre la sua concretizzazione locale. Infatti, se concepiamo la Chiesa universale, usando le categorie aristoteliche, come "sostanza seconda" riguardo alla "sostanza prima" (che sarebbero le chiese locali, definite cioè come la concretizzazione della Chiesa in un luogo), siamo ancora molto lontani da una soluzione soddisfacente.

¹⁸ A. CATTANEO, *La Chiesa locale...*, p. 184: si tratta di una citazione di Legrand ripresa più volte in questo lavoro.

della Chiesa locale. Dall'analisi di Cattaneo si evince dunque chiaramente la grande diversità di opinioni riguardo alla base su cui fondare la cattolicità della Chiesa locale. Ma se consideriamo le realtà su cui ogni autore fonda tale cattolicità, ci sembra che esse siano diverse a livello teologico e non soltanto tra loro. Pensiamo, inoltre, che la doppia dimensione (universale-locale) della Chiesa pellegrina si debba tenere presente al momento di decidere — e spiegare — su cosa si fondi la cattolicità. Infatti, la cattolicità è una delle proprietà della Chiesa (Chiesa che si presenta anche con una doppia dimensione: universale-locale).

In questa parte del volume, un'attenzione particolare è riservata alla prospettiva dell'inculturazione (capitolo ottavo), che costituisce senz'altro uno degli aspetti più caratteristici dell'approfondimento postconciliare. La Chiesa, attualizzando le virtù presenti nella sua cattolicità, "si incarna" in ogni Chiesa locale, e compie la sua missione "inculturando" il messaggio salvifico nella particolarità della vita e degli ambienti umani. Il messaggio salvifico è infatti destinato a penetrare e ad esprimersi nelle categorie storiche e culturali del popolo al quale è annunciato. In tale prospettiva, la Chiesa locale appare come il "luogo" naturale per l'attuazione storica di questo disegno. Il processo d'inculturazione del messaggio salvifico non tende quindi tanto a promuovere un nuovo metodo missionario, quanto piuttosto a diffondere un nuovo modo di concepire l'evangelizzazione. La *plantatio Ecclesiae*, che deve svolgersi a partire dalla Parola e dal Sacramento, richiede che siano pienamente valorizzati gli aspetti antropologici e culturali, quali elementi necessariamente "coimplicati" nella vita di ogni Chiesa locale. Cattaneo, a tale proposito, afferma che una «giusta attenzione al rapporto tra fede e cultura è quindi determinante affinché l'universalità e la particolarità della Chiesa siano integrate nella sua cattolicità. Ogni accentuazione unilaterale di uno dei due elementi ha gravi conseguenze ecclesologiche. "Universalismo" e "uniformismo" da un lato, "particolarismo" e "disgregazionalismo" dall'altro» (p. 209).

Tale prospettiva ha una particolare attualità per le Chiese locali in quelle vaste regioni dell'Africa e dell'Asia in cui l'evangelizzazione ha incontrato e incontra maggiori difficoltà, ma anche nel mondo

occidentale in cui si è resa urgente una nuova evangelizzazione. A conclusione di queste dense riflessioni l'autore osserva:

Affinché nel processo d'inculturazione le caratteristiche umane e sociali di ogni luogo vengano valorizzate, si richiede una risposta creativa, sempre inedita, da parte delle Chiese locali. È però anche necessario che esse, in virtù della priorità veritativa del Vangelo sulla cultura, sappiano evitare ogni particolarismo riduttivo o esclusivistico che vada a scapito dell'unità e dell'universalità proprie della fede e della comunione ecclesiale. L'inculturazione quale sintesi fra unità e diversità nella cattolicità è perciò una sfida, oggi sempre più urgente, che la Chiesa deve raccogliere nello svolgimento della sua missione (p. 213).

La terza parte del libro esamina le configurazioni canoniche della Chiesa locale e le figure analoghe¹⁹. La pienezza e il prototipo di chiesa particolare è configurata come diocesi (nella Chiesa latina) o come eparchia (nelle Chiese orientali). Il CIC ed il CCEO accennano però anche ad altre figure che, sebbene non siano provviste di quella pienezza istituzionale, sono considerate dal legislatore Chiese particolari. Si tratta della prefettura apostolica, del vicariato apostolico, dell'esarcato apostolico, della prelatura territoriale, dell'abbazia territoriale e dell'amministrazione apostolica stabilmente eretta. Esistono inoltre altre figure che, sebbene siano anch'esse strutturate gerarchicamente e risultino — per diversi aspetti — simili alle Chiese locali, dal punto di vista ecclesiologico si distinguono da queste ultime, come l'autore dimostra con notevole precisione ecclesiologica e canonistica. Il punto chiave della sua riflessione è che si tratta di comunità di fedeli strutturate gerarchicamente sulla base della originaria correlazione sacerdozio comune—sacerdozio ministeriale, e caratterizzate dall'essere destinate a svolgere una peculiare opera pastorale in favore di fedeli di diverse Chiese locali. Tra queste, le più note sono gli ordinariati militari e le prelature personali.

¹⁹ L'argomento è stato trattato da Cattaneo anche nell'articolo: *Le diverse configurazioni della Chiesa particolare e le comunità complementari*, «Ius Ecclesiae» 15 (2003) 3-38.

La quarta parte dell'opera è dedicata allo studio della Chiesa locale nel dialogo ecumenico. In esso confluiscono le diverse prospettive esaminate nel corso della ricerca. In ognuna di esse emerge, infatti, un'importante dimensione ecumenica. Si possono ricordare gli spunti dell'ecclesiologia eucaristica ampiamente sviluppata in ambito ortodosso, le riflessioni circa la cattolicità che valorizza la varietà dei carismi e delle tradizioni liturgico-spirituali, così come il riconoscimento dell'intrinseca dimensione missionaria della Chiesa e delle esigenze di un'inculturazione necessariamente attenta alle caratteristiche umane e sociali di ogni Chiesa o Comunità ecclesiale. Il dialogo ecumenico sviluppatosi dopo il Vaticano II ha trovato la sua impostazione di fondo nell'ecclesiologia di comunione, nel cui ambito la Chiesa locale acquista una rilevanza particolare. La comunione di Chiese locali e la comunione nella Chiesa locale vanno considerate fra i principali temi dei dialoghi ecumenici.

Dopo il Vaticano II, la Chiesa cattolica si è impegnata in dialoghi "bilaterali" con le diverse Chiese e Comunità ecclesiali. Per quanto riguarda la Chiesa locale, si osserva notevole convergenza di vedute tra la Chiesa cattolica, gli ortodossi e gli anglicani. Con i luterani ci sono maggiori divergenze, ma si percepisce, nel dialogo, un chiaro desiderio di superarle.

È un fatto ormai pacificamente riconosciuto che, fin dai primi secoli, nell'unica Chiesa di Cristo si sono sviluppate diverse Chiese locali, le cui legittime diversità non si oppongono all'unità. Nessuna Chiesa locale è autosufficiente, né può isolarsi dalle altre, facendo tutte parte di una comunione articolata in modo da integrare unità e diversità, universalità e località. Inoltre, la comunione delle Chiese postula il riconoscimento della necessità di un certo primato universale, che va esercitato in un contesto di sinodalità e al servizio della comunione, garantendo cioè le legittime diversità e promuovendo la necessaria unità.

Questa promettente e ampia base di consenso non deve impedire di riconoscere che rimangono ancora importanti divergenze e questioni non risolte, quali l'articolazione della *communio Ecclesiarum* e, soprattutto, il modo di concepirne l'unità intorno alla sede petrina. Anche se nelle diverse Chiese e Comunità ecclesiali si

osserva una crescente disponibilità a riconoscere il ruolo specifico della sede petrina quale centro di unità, rimangono profonde divergenze sulla concezione di tale ruolo²⁰. Per quanto riguarda più propriamente la Chiesa locale, va osservato che manca un pieno accordo circa i suoi elementi costitutivi essenziali. Ciò è fra l'altro dovuto alle differenze che persistono soprattutto riguardo ai sacramenti (alla loro comprensione, ma anche al loro numero). A questo proposito, particolarmente rilevanti sono le diversità fra la Chiesa cattolica e le Comunità ecclesiali sorte in Occidente con la Riforma a proposito dell'Eucaristia e del sacro ministero.

Come osserva giustamente l'autore nell'epilogo:

il mistero della Chiesa locale, già tratteggiato dal Vaticano II e ampiamente sviluppato nella teologia postconciliare, ha il suo nucleo nella mutua immanenza esistente fra di essa e la Chiesa universale. Ciò costituisce per ogni Chiesa locale un dono ed un compito, che va continuamente attuato quale sintesi fra cattolicità e località, fra unità e varietà, evitando sia i particolarismi riduttivi e isolazionistici, sia gli universalismi che impoveriscono anch'essi e conducono all'uniformismo (p. 318).

Infatti, proiettando un po' oltre lo sguardo, ritengo di poter affermare che l'articolazione locale-universale nella Chiesa, come realtà transeunte, sparirà *in patria*. Bisogna però tener presente che molti vincoli che interessano questa struttura (penso particolarmente ai vincoli di carità) crescono fino alla pienezza della Chiesa *in patria*. In questo senso, intorno al binomio locale-universale si può aprire un discorso sul dono e sullo sviluppo del dono (nella dinamica della carità), il quale richiede una meditazione più approfondita sulla "mutua immanenza". Nella mutua interiorità c'è qualcosa da sviluppare: il compito della comunione. Questo libro promuove, quindi, una visione chiarificatrice della Chiesa locale nel suo origi-

²⁰ Per quanto riguarda gli ortodossi, cfr. J. SYTY, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia di Nicola Afanassieff e John Zizioulas*, Roma 2002; per una riflessione cattolica sul ministero petrino nella teologia degli ultimi anni si può vedere J.R. VILLAR, *Ecclesiologia y ecumenismo...*, pp. 239-255.

nale legame con la Chiesa universale, e dimostra i vantaggi insiti nel non chiudersi in un modello fisso di comunione.

Non mancano perciò i motivi per sperare che la diffusione di questo volume possa contribuire ad un sano sviluppo della teologia della Chiesa locale in modo tale che — come osserva M. Semeraro — «Chiesa locale e Chiesa universale si arricchiscano mutuamente, evitando al contempo sterili particolarismi e uniformismi» (p. 8).

Abstract

In questa nota bibliografica sintetizzo i contenuti del libro del teologo e canonista svizzero A. Cattaneo, soffermandomi su alcuni temi. Uno di essi è l'influsso di alcuni teologi ortodossi, i quali, già prima di Afanas'ev, elaborarono alcune idee che prosperarono in seguito nell'"ecclesiologia eucaristica" e sono oggi condivise da molti (cattolici ed ortodossi). Inoltre mi soffermo sulla cattolicità della Chiesa e sulla "mutua interiorità" tra Chiesa universale e chiese particolari (o locali). Ho cercato di offrire una breve riflessione con l'obiettivo di inquadrare i due temi all'interno di una comprensione più attenta alla dimensione escatologica della Chiesa e alla sua dinamicità storica e salvifica. Mi sembra necessario continuare ad approfondire il significato della "concretezza" della Chiesa universale.

This paper provides a synthesis of the book by the Swiss theologian and canonist Arturo Cattaneo, with special emphasis on some topics including the influence of some orthodox theologians, showing that, before Afanas'ev, there were already some ideas that had entered into the "eucharistic ecclesiology" and today are a common basis for many (catholic and orthodox). Also I consider the catholicity of the Church and the "mutual interiority" between universal Church and particular (or local) churches. I've tried to make a brief reflection with the objective of seeing the two topics from the inside of a more careful understanding of the eschatological dimension of the Church and its historical and salvific dynamism. It seems necessary to go deeper into the meaning of the 'concreteness' of the universal Church.

Pagina bianca

G. BEDOUELLE, *La Riforma del Cattolicesimo* («Per una Storia d'Occidente Chiesa e Società. Sezione Percorsi e occasioni», 22), Jaca Book, Milano 2003, 159 pp.

Guy Bedouelle, dominico y profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Friburgo (Suiza), ofrece en este breve ensayo una síntesis de los hechos y de los problemas vinculados a la reforma católica que ha configurado la Iglesia y la cultura europea desde el siglo XIV al XIX. En el capítulo introductorio se describe el debate suscitado en torno al concepto de "Reforma", término que —según el autor— explica adecuadamente la articulación de los decretos dogmáticos y disciplinares que se sucedieron desde la actividad conciliar bajo medieval hasta el Concilio de Trento. Bedouelle sitúa los orígenes de esta sensibilidad reformadora en las disposiciones del Concilio de Vienne (1308) y la llamada del pontífice a un «examen de conciencia de la cristiandad» que ya había resonado en los últimos Concilios de Letrán II y IV. A partir de entonces se pueden distinguir dos grandes vías en la realización de la reforma: la institucional del concilio —que desde Constanza y Basilea adquiere una fuerte rivalidad contra el Romano Pontífice—, y la vía mística propuesta por Savonarola, espontánea y radical, pero demasiado viciada por el sueño de un reino terrestre.

El V Concilio de Letrán propuso un retorno a los *instituta* tradicionales de la Iglesia —derecho, costumbres, enseñanza de la Escritura y de los Padres— sin ofrecer soluciones efectivas a la crisis; al intentar resolver las dificultades inmediatas acabó dictando propuestas contradictorias y permitió demasiadas excepcio-

nes. De este período caracterizado por la «reforma declamada» se pasa al de la «reforma reivindicada» por los que se hacen llamar “reformadores”. Lutero reivindicó el uso de la Palabra y el retorno a la Sagrada Escritura, considerándose no un reformador sino un instrumento en manos de Dios para recuperar la verdadera doctrina. Calvino propuso volver a la verdadera religión y erradicar la piedad que había deformado y sepultado a la Iglesia. A diferencia de Lutero, la reforma de la Iglesia no era para Calvino la destrucción de una fortaleza sino la purificación y el regreso a la Iglesia antigua. La «reforma reivindicada» por los nuevos “reformadores” no contemplaba únicamente los abusos de la Iglesia Católica tal y como había propuesto la reforma conciliar, sino que revelaba la existencia de una crisis que hundía sus raíces en una profunda contestación teológica.

La «reforma preparada» por el Papado no llegó con los pontífices humanistas de principios del siglo XVI sino con el nepotista Alejandro Farnese, Paolo III, que abrió el concilio de Trento en una Europa dividida por las nuevas confesiones religiosas que encontraban respaldo político en los príncipes. El proyecto de convocar un concilio general fue impulsado por Carlos V, convencido de que un acuerdo sobre las cuestiones teológicas habría permitido un concordato confesional. Las discusiones entre las delegaciones protestante y católica en la dieta de Ratisbona (1541) no acabaron por definir un texto común pero prepararon la reforma dogmática que se llevaría a cabo en el Concilio de Trento.

Antes de analizar el Concilio, el autor recuerda los procesos prerreformistas que se habían desarrollado en diferentes zonas de Europa; el retorno a las fuentes (con la edición de la Biblia políglota de Alcalá en 1521, la traducción latina y francesa de Lefèvre d'Étaples en 1509, o la elegante propuesta filológica de Erasmo de Rotterdam); la reforma de las órdenes religiosas en Francia, España e Italia, y el surgimiento de nuevas formas de vida religiosa como los Teatinos, Capuchinos o Jesuitas; la difusión del libro y el desarrollo de una nueva educación religiosa iniciada en ámbito protestante y desarrollado después por la Compañía de Jesús; la puesta a punto de medidas antiprotestantes como el establecimiento del Índice o el Tribunal de la Inquisición romana, respetuosa de los privilegios de la análoga institución española; y el ideal de obispo reformador que se caracterizaba por la residencia en su diócesis, el impulso de una intensa actividad sinodal y la preocupación por la formación humanística, tal y como ponen de manifiesto tres prelados modélicos: el francés Guillaume Briçonnet, el inglés John Fisher y el veronés Giovanni Matteo Ghiberti.

Los preparativos del Concilio de Trento comenzaron con un debate abierto sobre la relevancia que se debía dar al aspecto dogmático y al disciplinar. Paolo III era consciente de que la «doctrina es el principio de la reforma», pero finalmente se adoptó un sistema original consistente en alternar los dos aspectos de manera que los decretos fueran dobles: unos relativos a las cuestiones dogmáticas y otros que trataban su plasmación práctica en la vida de la Iglesia. Según el autor, esta

doble vía dio a Trento su fuerza operativa que —a diferencia de los concilios medievales— supo entrelazar ambos aspectos. Tras una primera fase que abordó temas doctrinales (fuentes de la Revelación, pecado original, bautismo...), la segunda fase se concentró en responder a las objeciones de los protestantes, mientras que el último período se dedicó a los sacramentos y a la reforma pastoral. Bedouelle se detiene especialmente en la doctrina sobre el episcopado y su relación con el sacramento del orden, los debates sobre su origen divino del que deriva el deber de residencia, y las sabias conclusiones adoptadas por los padres conciliares, preocupados por usar fórmulas que no condenasen ninguna opinión y no dañasen la autoridad de la Santa Sede. Aunque Trento no ofreció una doctrina eclesiológica —que sólo se propondría en el Concilio Vaticano I y II— fue capaz de dar una solución eficaz a la crisis de la Iglesia haciendo pivotar las decisiones sobre la figura del obispo.

En el capítulo siguiente se pasa revista a los cuatro grandes instrumentos de la reforma: la edición de la Sagrada Escritura a cargo de Sixto V, la profesión de fe —con la que se pretendía responder a la proliferación de credos protestantes— y la edición del Catecismo Romano, y la promulgación del Misal y del Breviario que consagró el latín como lengua de unidad que permitiría, a diferencia del protestantismo, afirmar claramente una doctrina que asimila catolicidad y romanidad. La “estructura visible” de la reforma se materializó en la reestructuración de los órganos centrales de la Iglesia: la nueva organización curial que acometió Sixto V, el Tribunal de la Inquisición que sancionó la prioridad de la doctrina, la creación de las Congregaciones: Signatura, Consistorial, de Ritos, del Índice, o la del Concilio que establecía la forma de interpretar los decretos disciplinares tridentinos, reservándose el Papa los dogmáticos. Para lograr un nexo adecuado entre centro y periferia se establecieron las nunciaturas permanentes —algunas vigentes desde hacía tiempo— y, en la otra dirección, las visitas de los obispos a Roma. En cuanto a las estructuras locales, se impulsaron las reuniones sinodales y la creación de seminarios que cambiarían la imagen del sacerdote católico. Por último, el autor estudia la “estructura visible” de la reforma concretada en los siete sacramentos y la resolución de importantes problemas doctrinales como el bautismo de los niños, la transustanciación de la Eucaristía o la eficacia *ex opere operato* del sacramento de la Penitencia.

Entre las grandes personalidades de la Reforma, destacan cinco santos que armonizan acción y reflexión: el obispo de Milán San Carlos Borromeo, en el que se dibuja el perfil del prelado reformador; San Pío V, ejemplo de Papa comprometido con la defensa de la Cristiandad y la implantación del concilio; San Francisco de Sales que vivió intensamente la preocupación por la formación y la devoción del pueblo; Santa Teresa de Ávila, renovadora de la vida religiosa femenina; y el teólogo San Roberto Bellarmino, creador de un sistema teológico y eclesiológico que puso los fundamentos de la acción reformadora. Junto a estos ejemplos

de Santidad, el autor comenta la acción del variado personal de la reforma: el Papado y su permanente vigilancia, el eficaz apoyo de los príncipes y los obispos, la labor de los párrocos, o el impulso de los religiosos comprometidos con la obediencia, la clausura y las exigencias de la caridad. El último capítulo titulado *Reconquista y renovación* pretende explicar cómo el catolicismo militante articuló las dimensiones misionera, cultural y espiritual para extender su propio desarrollo en el espacio y en diversas mentalidades. Se trata de la evangelización del continente americano, de Asia y la India; y también en Europa, en regiones como la Estiria, Hungría, Boemia o en Lituania donde se logró la unión con la Iglesia ucraniana.

Para Bedouelle en el arco de un siglo y medio la reforma católica va a recorrer la triple dimensión profética —en la vida y la mística de los santos—, pastoral —en la teología sacramental instaurada por el Concilio de Trento—, y política con la ayuda prestada por los príncipes seculares. A pesar del confesionalismo que dividió la Europa Moderna, la Iglesia no sectorializó el cristianismo, sino que propuso un credo maximalista englobado en sus dogmas y consolidado en su disciplina, con una equilibrada compenetración entre teología y práctica, contemplación y acción. De una manera un tanto paradójica unificó la realidad profana con la exigencia sacra creando una cultura y una civilización que aún persiste como la riqueza de una herencia común.

Como conclusión puede decirse que el libro de Bedouelle logra un difícil equilibrio entre síntesis y precisión en los juicios. El breve recorrido de estas ciento cincuenta páginas abarca ámbitos muy diversos de la cultura reformista católica integrando todos sus elementos en una explicación global y actualizada. La línea argumentativa es clara y los problemas son analizados con serenidad tratando de distinguir los motivos, el desarrollo de los procesos, los límites y los logros efectivos. Al final se incluye una selección de títulos fundamentales y de reciente publicación, que ponen de manifiesto la actualidad del tema historiográfico y el interés por uno de los períodos más decisivos de la historia de la Iglesia y de la cultura europea.

Á. Fernández de Córdoba Miralles

D. CANFORA - M. CHIABÒ - M. DE NICHILO (a cura di), *Principato ecclesiastico e riuso dei classici. Gli umanisti e Alessandro VI*. (Atti del Convegno di Bari-Monte Sant'Angelo, 22-24 maggio 2000), Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Associazione «Roma nel Rinascimento», Comitato Nazionale Incontri di studio per il V centenario del pontificato di Alessandro VI (1492-

1503), Pubblicazioni degli Archivi di Stato («Saggi», 72), Roma 2002, 459 pp.

La obra que presentamos recoge los trabajos del Congreso celebrado en Bari en mayo del 2000 sobre el mecenazgo cultural y literario durante el pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Esta reunión científica forma parte de las ocho que se desarrollaron en el período 2000-2002, con motivo del V Centenario del fallecimiento de Rodrigo de Borja. El objetivo de esta serie de encuentros —organizados por el Ministerio para los Bienes y las Actividades Culturales y la asociación «Roma nel Rinascimento»—, era suscitar una reflexión interpretativa sobre uno de los pontificados más polémicos de la historia, cuyo aspecto cultural debía tratarse en el Congreso de Bari. Las ponencias presentadas en aquella ocasión ofrecen algunas contribuciones importantes al desarrollo del Humanismo y la recuperación de los clásicos, en un momento en que el ambiente intelectual se vio intensamente afectado por la reflexión política y los acontecimientos que agitaron la península Italiana a finales del siglo XV.

En este contexto la figura del Papa Borja oscila entre interpretaciones que lo presentan como un impulsor de las corrientes humanistas (M. Miglio) y otras que lo consideran extraño, e incluso hostil a ellas (F. Tateo). Esta diferencia de pareceres explica la elección de un título que hace referencia al organismo eclesiástico como gestor de una parte importante de la actividad cultural de la época, sin concentrarse de manera exclusiva en la actitud personal del Papa. Alejandro VI se situó en el centro de este debate durante los años de su pontificado, a lo largo del cual fue objeto de valoraciones demasiado influidas por la orientación política y las fluctuaciones de la coyuntura histórica; en este sentido es elocuente el trabajo de Mauro de Nichilo y el de Sebastiano Valerio (*Papa Borgia e gli umanisti meridionali*, pp. 49-97, y *Un'allegoria di Alessandro VI nell'«Eremita» di Antonio Galateo*, pp. 141-150) sobre la literatura satírica que los humanistas napolitanos dirigieron al pontífice, o la visión crítica de la cronística umbra analizada por Erminia Irace (*Il pontefice, la guerra e le 'false notizie'. L'età di Alessandro VI nella cronachistica umbra*, pp. 99-140).

Más positivo es el enfoque de Mariangela Vilallonga sobre la relación del Papa valenciano con los humanistas catalanes, como Francis Pau o su colega Miquel Carbonell (*Rapporti tra umanesimo catalano e umanesimo romano*, pp. 195-210); a estos personajes habría que añadir los humanistas romanos ligados a Alejandro VI, como Paolo Pompilio, magníficamente estudiado por Wouter Bracker (*Paolo Pompilio, una carriera mancata*, pp. 429-438); Pomponio Leto, que ampliaría sus relaciones a otros miembros de la familia Borja, tal y como se comprueba en el trabajo de Francesca Niutta (*Il «Romanae historiae compendium» di Pomponio Leto dedicato a Francesco Borgia*, pp. 321-354); y el curial Michele Ferno, autor de una colorida descripción de la elección y *possesso* de Alejandro VI

(Maria Grazia Blasio, *Retorica della scena: l'elezione di Alessandro VI nel resoconto di Michele Ferno*, pp. 19-35). Por último Antonio Iurilli dedica su ponencia a la política editorial del Papa y su colaboración con Aldo Manuzio (*Carattere di Papa: Alessandro, Aldo, l'italico*, pp. 37-48).

Un caso del todo particular es el de la figura de Annio de Viterbo, teólogo dominico e historiador falsario, que ocupó el cargo de maestro del Sacro Palacio y fue el ideólogo del programa iconográfico de las estancias *Borgia* del Vaticano. Sus planteamientos ideológicos y sus discutibles métodos historiográficos son analizados por Giacomo Ferraù y Paola Casciano (*Riflessioni teoriche e prassi storiografica in Annio da Viterbo*, pp. 151-194, y *Le postille di Egidio da Viterbo alla traduzione dell'«Iliade» di Lorenzo Valla*, pp. 297-320).

Otro tipo de producción dedicada al Papa fueron los discursos que pronunciaban ante la Curia los embajadores de las diferentes potencias con ocasión de la ceremonia de prestación de obediencia. En este tipo de textos redescubiertos por la actual historiografía, la relevancia política y diplomática del acto adquiere una densidad retórica y de propaganda considerable, que ha permitido a Franco Martignone dibujar la imagen del pontífice que se proyectaba en la época (*Le 'orazioni d'obbedienza' ad Alessandro VI: immagine e propaganda*, pp. 237-254). A esta actividad oratoria debe añadirse la producción poética, como los versos que Pedro Mártir de Anglería —humanista milanés al servicio de los Reyes Católicos— enderezó al Papa sobre el atentado fallido que sufrió Fernando el Católico en diciembre de 1492 (Davide Canfora, *Il carme «Supra casum Hispani regis» di Pietro Martire d'Angbiera dedicato al pontefice Alessandro VI*, pp. 275-284), o las octavas en vulgar de Giuliano Dati estudiadas por Chiara Cassiani (*Rime predicabili. La poesia in volgare di Giuliano Dati*, pp. 405-428). El trabajo dedicado a Anglería pone de manifiesto la resonancia que empezaron a tener los asuntos españoles en la Curia durante el pontificado Borja; ecos que se intensificarán con la conquista española del reino de Nápoles y el descubrimiento de América, cuyos reflejos literarios son estudiados por Domenico Defilippis e Isabella Nuovo (*I riflessi della scoperta dell'America nell'opera di un umanista meridionale, Antonio De Ferrariis Galateo*, pp. 355-403).

Las relaciones culturales de Alejandro VI con otros territorios europeos es objeto de dos trabajos que se refieren a España (Angelo Mazzocco, *Il rapporto tra gli umanisti italiani e gli umanisti spagnoli al tempo di Alessandro VI: il caso di Antonio de Nebrija*, pp. 211-236) y a Irlanda (Eric Haywood, *Disdegno umanista? Alessandro VI di fronte all'Irlanda*, pp. 255-274). El primero analiza las influencias recíprocas entre el humanismo castellano-aragonés con el humanismo romano, centrándose en la figura de Elio Antonio de Nebrija y su ambigua actitud hacia la Antigüedad clásica, oscilante entre la admiración y el recelo. Por lo que respecta a Irlanda, Eric Haywood estudia las relaciones del papa Borja con la isla —sometida entonces al protectorado inglés— comentando episodios como la presunta des-

trucción del Purgatorio de San Patricio que, según el autor, refleja el «desdén humanista» de un papa receloso de las tradiciones autóctonas irlandesas y plegado a los intereses de la Corona inglesa.

El perfil cultural de Alejandro VI adquiere matices diversos en el panorama italiano. Su figura fue duramente criticada por algunos humanistas —más por motivos políticos que por su actitud hacia las letras— pero también fue alabada por curiales próximos a su persona. El propio pontífice mantuvo una relación más o menos intensa con algunos humanistas que trabajaban en Roma y fue objeto de una producción literaria de cierta calidad. Las comunicaciones presentadas en el congreso de Bari han iluminado el perfil de algunas de estas personalidades, pero se echa en falta las referencias a humanistas cercanos al papa Borja de la talla de Tommaso Fedra Inghirami, Aurelio y Raffaele Brandolini, Adriano Castellesi o Ludovico Podocataro; o canonistas como Felino Sandei y Giovanni Antonio di S. Giorgio. Las circunstancias políticas que hacían tambalear el inestable equilibrio Italiano y las preocupaciones de orden interno que aquejaban al pontífice no le permitieron impulsar un mecenazgo cultural de altos vuelos, pero —a la vista de las comunicaciones presentadas— no se puede dudar de que el pontífice fue sensible a las corrientes humanistas de su época, dejándose llevar o incluso favoreciendo la actividad editorial, la producción retórica y la creación literaria en la Roma de su tiempo.

Á. Fernández de Córdoba Miralles

J. COSTA, *El discernimento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, Eunsa, Pamplona 2003, 436 pp.

Dieci anni dopo la *Veritatis Splendor*, Joan Costa ci offre uno studio ambizioso su uno dei punti nodali dell'enciclica. Alla luce degli interrogativi sorti intorno alla questione della ricezione dell'enciclica, il progetto risulta di grande attualità, soprattutto perché è incentrato su un tema così determinante, e così trascurato, del documento magisteriale.

L'autore avverte nell'introduzione che il suo lavoro raccoglie e vuole proseguire i lavori di M. Rhonheimer, A. Rodríguez-Luño e T. Belmans. Effettivamente, il suo debito nei confronti di questi studiosi è assai evidente per un lettore che conosca i problemi affrontati. Si tratta senz'altro per J. Costa di approfondire le intuizioni di questi suoi predecessori.

Il libro rappresenta sicuramente il primo studio di quest'ampiezza esclusivamente dedicato a questo tema da più di vent'anni, cioè da quando T. Belmans pubblicò il suo *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de saint Thomas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981.

L'estensione dello studio è giustificata da uno degli obiettivi più evidenti dell'autore: iscrivere la trattazione del tema in un contesto più ampio di quanto solitamente si fa, e questo sia dal punto di vista storico che dal punto di vista sistematico.

Bisogna sottolineare il grande rigore dell'esposizione e la precisione del linguaggio. I termini sono sempre ampiamente definiti, e le debite distinzioni permettono al lettore di evitare di cadere nella confusione che spesso si crea nei dibattiti su questo tema, a causa di approssimazioni e ambiguità non chiarite. Inoltre, l'autore dimostra un grande senso della sintesi, il quale traspare sia in alcune note riassuntive che permettono subito al lettore di trovarsi all'interno delle controversie fra moralisti, sia in capitoli o paragrafi di carattere espositivo. In questo senso, la parte storica del libro è sempre molto chiara e rappresenta uno dei punti di forza del libro. L'unica sfumatura che si può dare a questa constatazione viene dalla bibliografia, esaustiva ma non ordinata, e dall'assenza di un indice degli autori e delle nozioni principali, che sarebbero stati molto utili, vista l'ampiezza dell'opera.

In contrasto con questa impressione generale assai positiva, ci sembra che l'insieme dell'opera risenta di una certa mancanza di unità. Alcuni capitoli o paragrafi non sembrano centrare bene il tema portante del volume, o meglio il rapporto tra le problematiche trattate in tali capitoli e il tema del libro non sempre è comprensibile, malgrado le affermazioni dell'autore. Su questo punto ritorneremo quando analizzeremo i singoli capitoli del libro.

Nell'*Introduzione*, alcune precisazioni semantiche intorno al termine "oggetto" permettono al lettore di capire subito l'uso che l'autore farà di esso. Per «oggetto morale» bisogna intendere il «senso obiettivo dell'agire», come spiega l'autore seguendo T. Belmans. Si tratta dunque di poter rispondere di quanto abbiamo fatto, come chiese Dio ad Adamo (*Gn* 3, 1-24) e a Caino (*Gn* 4,10).

Il cap. 1, *Cristo, el objeto moral viviente*, mira a presentare il quadro generale nel quale si inserisce la trattazione dell'oggetto morale, e questo per evitare una visione riduttiva della problematica. Esso raccoglie il frutto di quarant'anni di dibattiti ed approfondimenti nella teologia morale. Da questo punto di vista, è certamente molto utile, anche se non mancano articoli e libri molto esaurienti che si pongono lo stesso obiettivo. Ma come abbiamo accennato, non convince totalmente l'insistenza dell'autore sul rapporto diretto tra il contenuto del capitolo e il tema centrale. A nostro avviso, l'omissione di questo primo capitolo non toglierebbe nulla al resto del libro.

Neppure convince il titolo del capitolo, che appare assai sorprendente e lascia più di un dubbio, malgrado le spiegazioni fornite dall'autore (pp. 49-52). Non ci sembra del tutto opportuno tradurre in questi termini il cristocentrismo verso il quale tendono in modo unanime tutte le ricerche recenti nel campo della teologia morale, anche se con perplessità già sollevate da molti studiosi. Pare che

l'autore non tenga nella giusta considerazione il fatto che il tema dell'oggetto morale risalga più all'etica filosofica che non alla teologia morale, o meglio sia assunto dalla teologia morale in quanto parte di una visione filosofica organica, la quale è vivificata e ampliata dalla luce delle fede. Per questo bisognerebbe essere più prudenti nello stabilire rapporti troppo diretti tra un tema come l'oggetto morale e il cristocentrismo della teologia morale. Non possiamo non aderire alle riserve più volte formulate a questo proposito da M. Rhonheimer, il quale certamente inserisce la trattazione del tema dell'oggetto morale in un quadro organico, ma lo fa in una prospettiva filosofica, e solo in un secondo tempo — per dire il vero, molto breve — si apre ad un orizzonte teologico (Cfr. M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale*, Armando, Roma 1994; ID., *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001).

J. Costa giustifica la sua scelta affermando che “si se elimina del horizonte del obrar humano a Cristo, se seculariza la moral” (p. 43). Ma non ci sembra che aggiungere un capitolo come quello iniziale del libro sia un buon modo per evitare questo pericolo. Una giustapposizione non è una vera soluzione. Inoltre, il fatto che il termine “objeto” applicato a Cristo e all'atto morale non abbia un senso univoco crea più confusione che chiarezza. Non si riesce ad evitare una spiacevole impressione di forzatura.

Il cap. 2 offre un riassunto del dibattito che ebbe luogo dopo la pubblicazione della *Veritatis Splendor* fra M. Rhonheimer e R. McCormick. Come ripete con insistenza il moralista svizzero, la linea di rottura tra l'enciclica e gli autori proporzionalisti e consequenzialisti risiede nell'impossibilità di distinguere fra oggetto e intenzioni ulteriori sulla base della teoria dell'azione promossa da questi ultimi, impossibilità che giustifica pienamente le critiche loro rivolte dall'enciclica, nonostante le loro energiche proteste.

Ci troviamo davanti a due concezioni del tutto differenti della scelta e dunque dell'oggetto morale, radicate in due concezioni divergenti della ragione pratica. Rifacendosi alle spiegazioni di M. Rhonheimer, l'autore lo mette in risalto con grande chiarezza: ad un esercizio neutrale ed astratto della ragione pratica, si oppone, nella visione del moralista svizzero, una visione realista, nella quale “la razón práctica está enclavada en el proceso intencional del actuar humano” (p. 71). Ciò permette di capire il fatto che per san Tommaso “species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptae”: gli oggetti morali sono realtà intenzionali e non cose o eventi che si verificano materialmente, perché la ragione offre alla volontà un oggetto da scegliere o rifiutare che è animato dal dinamismo volitivo della persona. Poiché la ragione non è una realtà scardinata dalla volontà, gli oggetti da essa elaborati non sono realtà senza struttura intenzionale.

L'interesse del capitolo sta nel permettere al lettore di capire un dibattito che fu molto complicato dalle proteste di R. McCormick, il quale negò di essere col-

pito dalle critiche di M. Rhonheimer. Il lettore ne esce con una chiara percezione dei contrasti molto forti che similitudini e termini metaforici non possono nascondere.

C'è tuttavia da precisare la nozione tommasiana di *materia circa quam*, intorno alla quale il libro presenta una ambiguità che ritroviamo in altri capitoli (per esempio p. 340). Tre volte l'autore ne parla (pp. 72, 73 e 95), e in tutti e tre casi manca di precisione al riguardo. Sembra infatti considerare la *materia circa quam* come un puro processo fisico al quale bisognerebbe aggiungere l'intenzionalità per ottenere la *forma a ratione concepta*. Ma questo non ci sembra esatto: anche se è suscettibile di essere considerata da un punto di vista puramente fisico, la *materia circa quam* non è una realtà puramente fisica. Tale sarebbe piuttosto la *materia ex qua*. La *materia circa quam* è già una forma. Il punto è difficile, ma la lettura dell'Aquinata e di M. Rhonheimer conduce a questa conclusione, con le debite precisazioni, fra l'altro citate da Costa alla nota 144 del capitolo 3. Senza rendersene conto, l'autore cade negli errori già commessi da L. Janssens, nella sua lettura molto approssimativa di san Tommaso.

Il cap. 3 sposta un po' lo sguardo del lettore verso una controversia che presenta non poche similitudini con quella studiata nel capitolo precedente: la controversia sulle fonti della moralità fra Abelardo e san Tommaso.

Il contrasto tra la posizione di Abelardo — secondo cui l'uomo è buono non perché fa il bene (*bonum facit*) ma perché agisce bene (*bene facit*) — e la posizione tommasiana viene messo in evidenza ancora una volta con grande chiarezza. Malgrado la complessità della materia, il lettore non può che apprezzare la qualità dell'esposizione di questa ormai classica *quaestio disputata*.

Lodevole è lo sforzo per distinguere — al di là delle somiglianze — la prospettiva di Abelardo da quella kantiana: la prima è, sì, soggettiva, ma non è autonoma (pp. 107-109). Opportuna è anche la precisazione delle convergenze e dei contrasti fra Abelardo e la nuova morale (p. 110).

La lettura dei paragrafi molto brevi dedicati a Pietro Lombardo e agli altri autori che si collocano fra Abelardo e Tommaso risulta pesante. Lo stesso possiamo dire del paragrafo che segue l'esposizione del pensiero di san Tommaso, e che riguarda i "tomisti". Ma, in questi due casi, lo sforzo di sintesi permette al lettore di attenersi a punti la cui concisione favorisce la chiarezza.

Lo studio del pensiero di san Tommaso presenta le stesse qualità dell'insieme del libro. La visione tommasiana dell'elezione — già studiata da A. Rodríguez-Luño nel suo libro *La scelta etica*, Ares, Milano 1988 — viene ben messa in evidenza. Ma oltre alle già menzionate ambiguità riguardo alla nozione di *materia circa quam*, soffre a nostro avviso di mancanza di chiarezza l'esposizione dei rapporti fra *actus interior* e *actus exterior*, punto decisivo delle discussioni intorno all'interpretazione di san Tommaso (come dimostra la posizione sottilmente errata di L. Janssens, già menzionata).

Il cap. 4 inquadra la problematica dell'atto morale nell'insieme della morale aristotelica. L'autore offre di quest'ultima una sintesi precisa e chiara, dimostrando una conoscenza profonda del pensiero dello Stagirita. Inoltre, in questo modo amplia l'orizzonte della discussione.

Ma l'unità del libro risente di simili blocchi, che non sempre s'integrano totalmente nel filo rosso della discussione. Una riflessione simile potremmo fare a proposito dei due capitoli seguenti, rispettivamente su san Tommaso e su Hume, Kant e gli utilitaristi. Ogni volta l'autore è preciso, sintetico, chiaro. Ma il legame diretto tra quanto detto in questi capitoli e il tema dell'opera non è sempre evidente e fa sentire questi capitoli come digressioni, o meglio come non sempre ben centrati. Il progetto d'integrazione del tema in un contesto più ampio è lodevole, ma forse avrebbe potuto essere realizzato mantenendo più decisamente l'unità del libro.

Il cap. 5 costituisce il "prolungamento" del precedente, con la presentazione della visione tommasiana della ragione pratica e dell'oggetto morale, e mette in evidenza gli approfondimenti apportati dall'Aquinate alla concezione aristotelica.

Bisogna sottolineare che, quando l'autore torna una seconda volta sul Dottore Comune, lo fa da un punto di vista diverso da quello adottato nel cap. 3. Il lettore dunque non ha l'impressione di trovarsi davanti ad un "doppione".

Dopo brevi e utili precisazioni sulla differenza tra ragione teorica e ragione pratica, sullo schema dei dodici passi dell'atto umano costruito da Gardeil a partire dalle prime questioni della Ia-IIae, sul processo deliberativo, e sulla conoscenza della realtà, l'autore sembra allontanarsi dal tema aprendo troppo l'orizzonte della sua trattazione. Ciò accade a partire dal paragrafo *¿Cómo se sabe lo que es bueno y por qué?: el criterio de la razón* (pp. 240 e seguenti), e il lettore si trova di fronte ad una sintesi architettonica della morale tommasiana, nella quale elementi utili sull'atto umano (riguardanti, per esempio, il *praeter intentionem*) si perdono in mezzo a digressioni troppo generali. Volendo affrontare il tema in un contesto chiaramente teologico, l'autore perde efficacia nell'esposizione e nel consolidamento della sua posizione, perché il tema richiede di essere trattato prima di tutto dal punto di vista della razionalità filosofica. Rinviamo il lettore a quanto scritto da M. Rhonheimer a questo proposito nel suo *Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è il compimento la legge del Vangelo*, in G. Borgonovo (cur.), *Gesù Cristo, Legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 157-168.

Certo, l'autore vuole mostrare in ultima analisi "la aportación de la perspectiva cristológica a la racionalidad práctica" (p. 279), ma non riesce a spiegare in che misura questo apporto dà una nuova luce al tema dell'oggetto morale. Forse perché la novità tommasiana rispetto ad Aristotele per quanto riguarda questo tema non si colloca su questo livello...

Sul cap. 6, *El objeto moral en el marco de la crisis de la razón práctica*, non c'è molto da aggiungere a quanto detto sopra. Presenta una buona sintesi del pensiero degli autori studiati — D. Hume, I. Kant, J. Bentham e J.S. Mill —, ma non risponde in modo soddisfacente alla domanda sulla concezione dell'oggetto morale che risulta da questi orientamenti filosofici. Neanche riesce veramente a mostrare, il che sarebbe certamente stato abbastanza difficile ma molto utile, in che modo la diffusione del pensiero degli autori presentati abbia contribuito a generare confusione nella presentazione delle fonti della moralità nella manualistica. Forse perché, per fare questo, sarebbe stato necessario iniziare dalle soglie della modernità.

Con il cap. 7, raccogliendo i frutti del suo ampio studio, l'autore offre il suo contributo alla comprensione dell'oggetto morale. Dopo la lunga parte espositiva, inizia così una breve, ma interessante ed originale parte propositiva.

L'obiettivo perseguito dall'autore è contribuire a risolvere “uno de los problemas más complejos en el análisis moral”: quello della “correcta descripción-especificación del acto” (p. 321).

L'autore mostra bene la complessità della strutturazione dell'oggetto morale e dunque la difficoltà di offrire un'adeguata descrizione di esso. Prova ad offrire una “tipología estructural de los actos humanos” (p. 330), i quali sono divisi in “actos uniaxiales”, cioè “aquellos en los que la *intentio* y la *electio* se dirigen a la misma *res volita*”, come nel caso del comprare per comprare (p. 330); “actos unidireccionales”, cioè “aquellos en los que la *intentio* se dirige a un fin que se alcanza por el dinamismo tendencial propio del objeto de la *electio*”, come nel caso di prendere una medicina per guarire (p. 332); “actos bidireccionales”, cioè “aquellos en los que la *intentio* se dirige a una realidad distinta de aquella que es objeto de la *electio*”, come nel caso del rubare per adulterare (p. 333); “actos pluriintencionales”, cioè “aquellos cuyo objeto de elección puede ordenarse por el sujeto a una multiplicidad de fines simultáneos, aunque su realización puede no ser temporalmente simultánea”, come nel caso di chi ruba per danneggiare qualcuno e per drogarsi (p. 335); “actos pluriobjetuales”, cioè quelli in cui “la voluntad puede dirigir su querer a un único fin propuesto, que requiere, como medio —aunque no siempre de manera directa—, la elección de varios objetos, simultáneos intenzionalmente, aunque no es necesario que lo sean cronológicamente, unificados en el agente por un único acto de la voluntad”, come nel caso di chi mente, commette frode e tradisce per ottenere un incarico di prestigio in un'impresa (pp. 336-337).

L'autore afferma che si possono pensare altre combinazioni, come nel caso di atti simultaneamente “plurioggettuali” e “pluriintenzionali”, ma che tutte queste rientrano più o meno nelle tipologie presentate (p. 338).

Il tentativo di sintesi qui offerta ci sembra un contributo del tutto nuovo, certamente utile come strumento di analisi dell'atto morale e per la distinzione

chiara delle diverse possibilità che si possono trovare nella complessa strutturazione dell'agire umano. Le spiegazioni dell'autore sono chiare e convincenti: non avevamo mai trovato una esposizione sistematica così luminosa. Ma gli schemi grafici proposti per riassumere le caratteristiche di ogni tipo di atto possono lasciare il lettore un po' sorpreso e perplesso. Forse non sono del tutto utili...

Per quanto riguarda il resto del capitolo, le considerazioni ivi fatte tendono ad essere troppo generali. Nonostante questo, la spiegazione della distinzione tra i due metodi che si possono adottare nell'analisi dell'agire umano — ad esempio il metodo del discernimento, presentato qui, e quello della casistica, che funziona soprattutto nel contesto di una morale della terza persona, e sulla base di eccezioni a leggi generali — possiede un notevole interesse. Mostra infatti come una morale delle virtù riesca ad integrare le istanze positive della casistica inserendole in un contesto più coerente, e, di conseguenza, razionalmente più soddisfacente. Il che sarà confermato dall'analisi dei casi studiati nel capitolo seguente.

Il cap. 8, ultimo di questo lavoro, mostra la fecondità della visione dell'oggetto morale proposta dall'autore nella linea di M. Rhonheimer, A. Rodríguez-Luño e T. Belmans, la quale applica a casi classici di morale speciale il metodo di analisi caratteristico di questi autori. L'insieme è chiaro, e particolarmente interessante ci sembra il paragrafo dedicato ad un caso di grande attualità, tipico della complessità dell'agire morale nella società odierna: la funzione dei consultori cattolici in Germania, caso che non è stato quasi mai oggetto di una trattazione dal punto di vista dell'analisi dell'oggetto morale.

In sintesi, l'autore offre qui un lavoro di grande qualità, fondato su una conoscenza molto profonda degli autori studiati e della problematica affrontata. Riesce a situarlo in prospettive ampie (anche troppo), sia dal punto di vista storico che dal punto di vista organico. Le critiche fatte non intaccano dunque il valore sostanziale di questo libro, che darà certamente un contributo valido alla chiarificazione dei dibattiti sempre vivi intorno all'atto umano e alle diverse risposte offerte dalla Chiesa a problematiche di grande attualità nei diversi campi dall'agire umano.

J.-G. Kern

J.D.G. DUNN - J.W. ROGERSON (edd.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) Cambridge 2003, xx - 1620 pp.

L'editrice Eerdmans ha pubblicato recentemente questo commento alla Bibbia, la cui principale caratteristica è quella di essere condensato in un solo, corposo volume. I curatori sono riusciti a realizzare un commentario di carattere interconfessionale contenente tutti i libri della Sacra Scrittura, canonici e deutero-

canonici — impiegando la terminologia di Sisto da Siena —, persino alcuni testi apocriefi; vi sono inclusi, infatti, sia quelli della Bibbia ebraica sia quelli della Septuaginta, e inoltre sono presentati anche alcuni apocriefi: 1-2 Esdra, 3-4 Maccabei, Sal. 151 e uno pseudoepigrafico: il libro di Enoch, per la prima volta preso in considerazione all'interno di un commentario biblico. È apprezzabile il riguardo dimostrato nei confronti della comunità ortodossa e in particolare della chiesa etiopica che considera quest'ultimo testo come libro canonico.

Il carattere interconfessionale non si limita però ai libri commentati ma trapela anche dai collaboratori, fra i quali figurano nomi prestigiosi di protestanti di diverse confessioni e di cattolici, come David N. Freedman, Victor P. Furnish, Morna D. Hooker, Robert K. Jewett, I. Howard Marshall, PHEME PERKINS, Anthony J. Saldarini e Graham N. Stanton, per menzionarne solo alcuni.

I curatori, per condensare il commentario in un solo volume, lavoro che richiede sobrietà e parsimonia, hanno deciso di non presentare il testo biblico analizzato versetto per versetto, ma di limitarsi ad alcuni cenni prima del rispettivo commento, fatto — ed è questa un'altra novità — dividendo il testo in diverse "unità di comprensione" o "unità di base". Alcune di queste unità sono l'oracolo profetico, la sentenza, il racconto, la parabola, la discussione, il dialogo... Si tiene conto dell'intertestualità mediante il collegamento di ogni brano con dei testi paralleli, e fruttuosi paragoni fanno sprigionare la luce in essi contenuta.

Tanto l'Antico che il Nuovo Testamento sono preceduti da una lunga introduzione intitolata in entrambi i casi *Storia della tradizione*: la prima redatta da John W. Rogerson, curatore della parte dedicata ai libri dell'antica alleanza; la seconda, premessa alla sezione dedicata alla tradizione neotestamentaria redatta da James D.G. Dunn. Per ogni libro (o gruppo di libri, come nel caso del Pentateuco, dei libri di Samuele, dei Re, delle Cronache, ecc.) troviamo un'introduzione, un commento fatto per "unità" e, alla fine, la bibliografia. Su alcuni passi più controversi è offerta però una bibliografia ausiliare che invita ad una discussione più approfondita. Un caso tipico è quello del libro della Genesi.

Riguardo alla tradizione dell'Antico Testamento (pp. 1-12) il problema dell'autenticità è accentuato dal fatto che in alcune tradizioni protestanti essa viene strettamente collegata alla canonicità, che per alcuni libri (*apocrypha*) non è ugualmente accettata dalle diverse confessioni cristiane. In origine ogni libro della Scrittura era associato ad un autore, che normalmente era un personaggio più o meno noto nell'itinerario storico-salvifico. Secondo alcune confessioni — non è che il problema si limiti soltanto ai fondamentalisti —, l'autore ne avrebbe garantito l'ispirazione. Oggi le due realtà sono separate, anche perché un libro a volte ha più di un autore-scrittore. Si potrebbe quindi parlare di tradizioni formatesi nel percorso di fede di Israele, che a loro volta hanno permesso di delineare la storia del popolo eletto, a partire dalla reazione contro i culti cananei, fino alla stesura della letteratura sapienziale.

Allo stesso tempo lo studio dei vari libri e della loro formazione getta luce sul cammino di Israele che, in obbedienza a Dio rigetta, lungo gli anni e persino i secoli, le divinità dei popoli circostanti e i loro riti. Rispetto al regno del Nord, quello di Giuda aveva una fede nel Dio unico un po' più consolidata, seppure fra tante alle difficoltà.

Rogerson ricostruisce i primi passi che condussero alla redazione dell'Antico Testamento già al tempo di Ezechia (727-698 a.C.). A questo proposito sottolinea l'«accuratezza globale» degli annali dei re di Israele rispetto a quelli dell'Assiria o dell'Egitto, pur evitando di applicare nella sua ricerca i canoni della concezione storiografica moderna. Un altro caposaldo nella storia della tradizione è la riforma deuteronomistica di Giosia, con le sue note sociali, religiose e letterarie.

Si nota la scarsità di fonti e di informazioni sul periodo che va dalla distruzione di Gerusalemme alla fine dell'impero persiano, periodo caratterizzato dalla carenza di potere politico, sostituito dal dominio religioso. Probabilmente all'inizio si ultimò la redazione finale del Pentateuco, e alla fine, gli scritti, i *ketubim*.

Così l'evoluzione graduale della fede, purificata fin dai tempi di Mosè, presenta questi aspetti rilevanti: fede in Yahweh come Dio di Israele, popolo che Egli ha eletto in servizio e obbedienza; Gerusalemme come città santa; la legge come punto di riferimento morale; e la restaurazione e la ri-creazione alla fine dei tempi.

Rogerson conclude accennando al problema della critica biblica, che già trovava dei riscontri in commentatori come Agostino e Maimonide, che si rendevano conto, ad esempio, delle difficoltà morali del testo.

Altri articoli introduttivi alla sezione veterotestamentaria sono quelli di J.A. Goldingay su *Premoderno, moderno e postmoderno nello studio dell'Antico Testamento*, e di D.A. Appler e J. Bidmead sull'archeologia. D.N. Freedman, nell'introduzione che precede il commento dei primi cinque libri biblici, si basa fortemente sull'ipotesi documentaria che per lui «è punto di partenza per lo studio scientifico del Pentateuco» (p. 26).

James D.G. Dunn inizia il suo articolo introduttivo sulla *Storia della tradizione del Nuovo Testamento* riconoscendo la grande differenza di tempo e di durata nella stesura dell'una e dell'altra tradizione — in un caso si parla di un millennio incirca, nell'altro di poco meno di un secolo — ma questo non impedisce di affermare che il Nuovo Testamento è più un complemento che un supplemento dell'Antico.

Non poteva mancare la prospettiva su Gesù e la tradizione, oggetto del recente volume dello stesso autore *Jesus Remembered* (Grand Rapids [Mich.] — Cambridge [UK], 2003), recensito nel fascicolo 1 (2004) della nostra Rivista. Infatti, l'impatto esercitato da Gesù, dalla sua vita e dal suo insegnamento ha lasciato tracce profonde su discepoli e ascoltatori; sono sorte, di conseguenza, delle tradizioni che conservano e raccontano ciò che Gesù disse e fece. Non

poteva essere altrimenti, visto che i discepoli erano interessati a sapere il più possibile della vita del Maestro, i cui aspetti più noti coprono un arco di circa tre anni.

Le caratteristiche di questa tradizione sono la scorrevolezza, l'aver raccolto storie differenti senza un ordine cronologico e viste da prospettive diverse, allo scopo di raccontare la vita di Gesù, e non a ricordare soltanto una figura eroica. La tradizione si è sviluppata e diffusa specialmente nel culto e nella catechesi; da qui si sarebbe passato in seguito alle forme e, poi, al testo scritto, senza dover ipotizzare innumerevoli strati redazionali. Per il resto del Nuovo Testamento è sempre la Pasqua cristiana il principale punto di riferimento. Le tradizioni kerygmatica, liturgica ed etica si sono poi plasmate nella redazione dei diversi libri, fino a costituire il canone. Ad ogni modo ciò che risalta in quest'analisi è la sorprendente consistenza della storia della tradizione del Nuovo Testamento. Infine Dunn si sofferma sui diversi tipi di critica con cui ci si può accostare al testo: testuale, storica, formale, delle fonti, redazionale, narrativa e retorica, canonica.

Due articoli introduttivi gettano maggior luce su quest'analisi storico-tradizionale: quello sugli approcci ermeneutici alla tradizione neotestamentaria di Joel B. Green e quello sull'introduzione ai Vangeli di Christopher M. Tuckett. Dopo la sezione dedicata ai libri del Nuovo Testamento, Robert E. Van Voorst parla degli apocrifi del Nuovo Testamento, soffermandosi in particolare sui vangeli di Tommaso e di Pietro. Il commento si chiude con l'articolo di Daniel C. Harlow sui manoscritti del Mar Morto e sul loro rapporto con la letteratura neotestamentaria.

Si tratta senza dubbio di un commento ricco di spunti che segue i libri ispirati lungo le linee maestre dell'interpretazione. Particolarmente consigliato a studenti di teologia e pastori di anime, non è meno utile per chi si dedichi agli studi di scienze religiose.

B. Estrada

J.-C. ESLIN - C. CORNU (éds.), *La Bible, 2000 ans de lectures*, Desclée de Brouwer, Paris 2003, 527 pp.

Il curatore principale dell'opera, Jean-Claude Eslin, filosofo di professione (Centre Sèvres, Paris), spiega nella sua introduzione la fisionomia peculiare che si è voluta dare al volume: mostrare ciò che la Bibbia è divenuta attraverso i suoi lettori, attraverso lo spazio e il tempo dopo che il suo testo è stato fissato. La prospettiva non è quindi propriamente quella dell'esegesi, di spiegare cioè quello che il testo vuole dire, ma quella della storia dei lettori e delle letture, che, in un modo o nell'altro, nel bene o nel male, hanno lasciato una traccia nel percorso storico della Bibbia. È proprio questa la particolarità dell'opera, che si differenzia dal

recente volume, anch'esso in lingua francese, di M. Quesnel e Ph. Gruson, *La Bible et sa culture* (Paris 2000), di carattere più propriamente esegetico. Per la realizzazione dell'opera, oltre che sulla collaborazione di Catherine Cornu, che ha curato con lui il volume, Eslin ha potuto contare anche sulla collaborazione di più di trenta studiosi — storici, scrittori, filosofi, psicoanalisti, teologi e biblisti —, appartenenti a diverse aree di pensiero. Dal campo specifico dell'esegesi biblica provengono M. Berder (Institut Catholique, Paris), B. Dupuy (Centre d'Études Istina, Paris), P. Gibert (Centre Sèvres; Università Cattolica di Lyon), P. Gisel (Università di Lausanne), Th. Römer (Università di Lausanne) e A. Wénin (Università Cattolica di Louvain).

Le tre parti in cui è stata strutturata l'opera riflettono il taglio preciso del volume: esse trattano della pluralità di letture (pp. 13-146), dei grandi momenti della storia dell'esegesi e dei luoghi particolarmente significativi (pp. 147-406) e delle risonanze del testo biblico nella sensibilità umana e nella cultura (pp. 407-510). Le brevi ma significative introduzioni, premesse ad ogni parte e ad ogni capitolo del volume, la bibliografia essenziale situata alla fine d'ogni articolo, il glossario finale e i tre indici (dei collaboratori, dei nomi e l'indice generale) completano l'opera.

La prima parte, dedicata, come dicevamo, alla pluralità di letture, affronta rispettivamente, nei due capitoli in cui è divisa, la domanda su cosa siano il leggere, il tradurre e l'interpretare, e il problema ermeneutico sui principi che reggono l'interpretazione delle differenti tradizioni religiose (ebraismo, cristianesimo e islamismo). Ad una breve riflessione sul fenomeno dell'esistenza della diversità di lettura di uno stesso testo biblico, che prende come esempio l'*Aqedah* di Isacco così come viene raccontata in Gn 22 (J.-C. Eslin), segue immediatamente dopo l'intervento di G. Dorival (Université Aix-Marseille e Institut Universitaire de France) sulla problematica, già presente nelle versioni antiche della Bibbia, relativa ai due grandi generi di traduzione, *ad litteram* o *ad sensum*, che egli risolve, per quanto concerne le versioni moderne, proponendo una traduzione che metta a disposizione dei lettori le diverse letture che i testi originali offrono (concretamente, quella del TM e quella dei LXX) come fa ad esempio la nota «Bible d'Alexandrie». I due studi successivi descrivono, il primo, le caratteristiche di alcune versioni importanti della Bibbia scritte fra il XVI e il XXI secolo (Nicole Gueunier, Università di Tours); il secondo, le difficoltà e le "resistenze" inerenti al testo biblico per la sua corretta traduzione (Marie Balmay, scrittrice e psicoanalista).

Nel secondo capitolo, i diversi contributi insistono sull'importanza dei principi di lettura per leggere correttamente il testo della Scrittura (Bibbia ebraica, Bibbia cristiana e Corano). Ciò deriva in primo luogo, come viene sottolineato, dal fatto che le Scritture sorgono in seno ad una comunità per essere lette appunto in

seno a tale comunità: sono composte per le comunità in cui nascono. Pertanto non è affatto la stessa Bibbia che gli ebrei e i cristiani hanno davanti ai loro occhi: diversi sono, infatti, i canoni, i principi d'interpretazione, e il "centro" verso il quale converge la lettura. Nel caso della Bibbia ebraica (Stéphane Mosès, professore emerito dell'Università ebraica di Gerusalemme), il centro è la Torah, e gli altri libri sacri vanno letti in funzione di essa; nel caso della Bibbia cristiana (B. Dupuy), il cui canone comprende un numero maggiore di libri, il centro è Cristo, e i testi veterotestamentari, soprattutto i testi profetici devono essere interpretati come annuncio della venuta del Messia. Si tratta di una lettura profetica ed escatologica rivolta verso l'adempimento. In questo contesto sorgono due questioni: la natura del canone biblico, situato fra i testi e i lettori (P. Ricoeur), e il problema dell'ortodossia e dell'eterodossia (P. Gibert). Se mancano i principi di lettura, si rischia infatti che si diffondano letture soggettive, le quali, se è vero che possono condurre ad un certo arricchimento personale, di per sé portano a un impoverimento della comprensione condizionata dai limiti personali. La Sinagoga e la Chiesa perciò, orientando e polarizzando l'interpretazione, lungi dal limitare o dall'impoverire la lettura, la allargano e la elevano. Quanto all'islamismo (J.-M. Gaudeul, teologo del Segretariato per le relazioni con l'Islam), a costituire il fondamento della religione è il Corano, il cui centro è l'affermazione del Dio Uno. Il Corano però non conosce propriamente la Bibbia, sebbene ricorra a grandi personaggi biblici per dare una maggiore contestualizzazione ai propri postulati.

La seconda parte del libro, la più estesa, è volta a mettere in risalto la grande eredità biblica che la nostra generazione ha ricevuto da quelle precedenti. Gli autori ritengono che ogni epoca e ogni luogo, a motivo delle rispettive vicissitudini, conferiscano alla Bibbia un'espressione nuova, la quale influisce sulla lettura. Nel primo capitolo viene tracciato il quadro propriamente storico. Cinque momenti, in particolare, vengono presi in considerazione. Certamente, la scelta ha una motivazione: i curatori hanno voluto soffermarsi sui momenti considerati "fondazionali" o di particolare importanza per la fede e per la cultura generale, nei quali sono state poste delle questioni che rimarranno sempre attuali. Stupisce tuttavia, che nella scelta sia stato escluso il periodo medievale; decisione motivata dal fatto che tale epoca è tra le più conosciute e studiate. A nostro avviso, tale motivazione è molto sorprendente per un'opera che intende far luce sull'eredità biblica che abbiamo ricevuto. Il solo fatto che un'epoca sia conosciuta e particolarmente studiata, ammesso che ciò nel caso specifico sia esatto (e noi ne dubitiamo profondamente), non autorizza lo studioso a "lasciarla da parte", specie se si considera che il Basso Medioevo è uno dei momenti più importanti della storia del pensiero e dello sviluppo teologico-biblico.

Gli autori esaminano, quindi: a) l'elaborazione ebraica della Bibbia, ritenuta il momento inaugurale dell'esegesi. Essa diede luogo alla formazione dei grandi

monumenti della tradizione ebraica orale — i targumim e il Talmud — seguiti poi dai commenti dei rabbini e dei filosofi (G. Haddad, scrittore e psicoanalista); *b*) l'epoca dei primi Padri della Chiesa, i quali posero le fondamenta dell'edificio biblico con la formazione del canone, l'avvio di una pluralità di interpretazioni e la lotta contro le eresie (A. Le Boulluec, École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses); *c*) il pensiero di sant'Agostino, in quanto massima espressione del pensiero patristico (J.-C. Eslin); *d*) i fenomeni teologico-culturali che attraversarono il secolo XVI, con particolare riferimento all'Umanesimo e al suo appello al ritorno alle fonti e alle lingue antiche; al Rinascimento, con il richiamo all'autoaffermazione della coscienza; e alla Riforma protestante (M. Carbonnier-Burkard, storico, Facoltà libera di teologia protestante di Parigi); *e*) il periodo che va dal secolo XVII fino ai giorni nostri, quando la Bibbia si è dovuta confrontare con le scienze umane e le istanze della ragione, con le proposte filosofiche di pensatori come Spinoza, e con quelle scientifiche, a cominciare da quelli di Darwin, e, in genere, con il nascere dello spirito critico (P. Gisel). Per quanto riguarda i secoli XX-XXI, quattro contributi si sono occupati di esaminare più in dettaglio, rispettivamente, i metodi e gli approcci alla Scrittura sorti negli ultimi decenni (J.-C. Eslin), il rapporto fra le scienze umane e la Bibbia in temi quali la creazione e l'antropologia (Th. Magnin, teologo e fisico, Università di Lille-I), il rapporto fra fede e psicoanalisi (M. Romanens, scrittore e psicoanalista), e gli apporti dell'archeologia alla lettura della Bibbia (J.-L. Pouthier, collaboratore de *Le Monde de la Bible*).

Il secondo capitolo di questa seconda parte del volume si fonda sull'idea che la Bibbia si iscrive nell'immaginario di ogni paese e di ogni popolo secondo le sue radici e la sua propria storia, trovandosi talvolta profondamente radicata nella coscienza stessa di una nazione come nel caso degli Stati Uniti o della Russia. Si ha perciò un'interazione fra la comprensione della Bibbia e il contesto socio culturale in cui essa è recepita. In questo senso il volume dedica diversi studi rispettivamente alla Bibbia in Francia (J.-C. Eslin), nell'America puritana (J. Sys, Università d'Artois), nell'America nera (B. Chenu, teologo e giornalista), in Russia (J.-F. Colosimo, Institut Saint-Serge, Paris), e in Cina (B. Vermander, Istituto Ricci di Taipei). Vi sono inoltre alcuni contributi sulla Bibbia vista da alcuni pensatori francesi: Bossuet e Claudel (M. Crépu, giornalista e scrittore), e Proust (Ch. Labre, Liceo Fénelon, Paris). Bisogna notare che, se alcuni "ambienti", soprattutto un'attenta riflessione, lo stesso non può dirsi che altre aree geografiche del tutto trascurate nonostante la loro importanza, come l'area tedesca e quella latina (europea e americana), e ciò, a nostro avviso, incide fortemente sul valore scientifico complessivo dell'opera.

La terza parte del volume, infine, intende dimostrare come la Scrittura trovi eco nella sensibilità personale, sia che venga letta occasionalmente, sia che venga

letta in modo metodico, poeticamente o scientificamente, con fede o senza fede. Essa talvolta penetra profondamente nello spirito umano, generando interrogativi (sul posto della donna nella creazione, sul tema della violenza, ecc.) che ravvivano l'immaginazione, portano a un'accurata riflessione e stimolano la creatività, favorendo la produzione di opere nel campo dell'arte e della letteratura. A questo aspetto, la terza parte del libro dedica un primo capitolo per evidenziare come la Bibbia illumini alcuni aspetti della condizione umana: la sofferenza d'Israele nell'esodo, l'esilio e il ritorno (J. Kristeva, psicanalista, Università di Parigi), la liberazione operata da Dio (S. Germain, scrittrice), il rapporto uomo/donna (A.-M. Pelletier, École pratique des Hautes Études), il ciclo umano caratterizzato da nascita-morte-risurrezione (A. Wénin), la sapienza (O. Vallet, scrittore), la teologia del corpo (J.-P. Manigne, teologo), la violenza (Th. Römer). Segue una sezione dedicata al rapporto arte-Bibbia: musica e Bibbia (M. Berder), Bibbia e immagine (J.-C. Eslin), suggerimenti offerti dal *Noli me tangere* di Gesù (J. Dewitte, filosofo) e Bibbia e cinema (V. Amiel, Università di Caen).

Ci troviamo, quindi, di fronte ad un'opera che, al di là dei limiti sopra segnalati, e senza scendere nella specifica valutazione dei singoli contributi, cosa che allungherebbe eccessivamente il nostro discorso, offre molte e variegate prospettive di rilevante interesse. Si può dire che il messaggio fondamentale del volume riesce a giungere al lettore: la Bibbia è stata e continua ad essere, dopo 2000 anni, fonte di saggezza e di bellezza, ispirando l'arte e la cultura, e soprattutto avvicinando l'uomo a Dio.

M. Tábet

J.L. ILLANES, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, Eunsa, Pamplona 2003, 335 pp.

In occasione della celebrazione del centenario della nascita di san Josemaría Escrivá nel 2002, e della sua canonizzazione, il Prof. Illanes ha scritto diversi studi teologici sulla vita e sullo spirito del Fondatore dell'Opus Dei. Questo materiale, insieme con altri articoli precedenti, dà origine al presente volume, il cui sottotitolo manifesta palesemente l'intenzione di aprire la strada ad ulteriori approfondimenti sulla portata teologica del carisma fondazionale che san Josemaría ricevette. L'autore affronta tale impegno col bagaglio dell'esperienza acquisita in molti anni d'insegnamento nella Facoltà di Teologia dell'Università di Pamplona, che nel maggio del 2004 ha pubblicato una miscellanea in suo onore come meritato omaggio alla sua attività di docenza e di ricerca teologica. Le numerose pubblicazioni di Illanes spaziano in un campo d'interessi che vanno dalla teologia fonda-

mentale alla teologia spirituale, passando dalla morale e dall'ecclesiologia, e proprio questo vasto *background* teologico colloca l'autore in una posizione di privilegio per lo studio degli argomenti a lui cari – la teologia del lavoro, del mondo e della storia, la chiamata universale alla santità e la teologia del laicato – e che costituiscono il cuore del carisma fondazionale di san Josemaría Escrivá. Il libro, quindi, si presenta paradossalmente come opera di maturità dell'autore e al contempo come primizia di un lavoro teologico in fase d'allestimento.

Lo stesso autore nella *Presentazione* della raccolta offre due elementi che si rivelano di grande aiuto per introdurre il lettore agli scritti: il decisivo influsso che, nella formazione del suo pensiero, ha avuto, insieme alla lettura e allo studio di pensatori e teologi, l'incontro con la persona e lo spirito del Fondatore dell'Opus Dei; e la propria preferenza per l'approfondimento teologico degli argomenti riguardanti i rapporti tra cristianesimo e mondo, tra fede cristiana ed esperienza umana. In questo senso, punto di riferimento costante nell'opera di Illanes è la chiamata universale alla comunione con Dio in ogni momento e luogo, e, di conseguenza, il richiamo al valore cristiano del mondo e della storia non soltanto come ambito, ma, più profondamente, come materia ed elemento essenziale dell'incontro tra l'uomo e Dio.

L'opera è composta di tredici studi strutturati in cinque parti: *Prospettiva generale*; *Valore e senso dell'esistenza nel mondo*; *Il lavoro, realtà umana e cristiana*; *Responsabilità sociale, giustizia, carità*; e *Radicalamento in Cristo*. Quest'ultima parte, come osserva l'autore, potrebbe essere collocata all'inizio giacché sostiene l'intero edificio e costituisce la chiave di lettura e l'orizzonte verso il quale si indirizza quanto affermato nei capitoli precedenti.

La prima parte – *Prospettiva generale* – include tre articoli che costituiscono un approccio all'importanza e al significato della figura di san Josemaría e dell'evento fondazionale che segnò la sua esistenza: *Figuras de la santidad en el discurrir de la historia*; *Proyección eclesial de un acontecimiento y de un mensaje*; e *Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha*. La santità è presentata come ideale storico concreto: “la storia della Chiesa in ultima istanza altro non è che la storia della santità che si realizza nel tempo” (p. 22). In questo senso, il messaggio cristiano sul nostro destino eterno “non plana sulla storia temporale senza sfiorarla, ma incide con forza su di essa contribuendo a farla capire e assumere in modo tale da renderla più umana” (p. 32). “Ogni uomo può vivere la sua personale esistenza con la consapevolezza della vicinanza di Dio, e far diventare divino – tramite la fede e la carità – il suo camminare umano” (p. 35). Non è un caso che alcuni autori abbiano messo in evidenza “la sintonia esistente tra la predicazione del Fondatore dell'Opus Dei e le dichiarazioni del concilio Vaticano II sulla chiamata universale alla santità, che i suoi scritti e la sua azione pastorale hanno contribuito a preparare” (p. 36). L'autore riporta autorevoli commenti – uno di essi di Giovanni Paolo II – sul ruolo di san Josemaría come pioniere della santità laicale

e precursore del Vaticano II, ma va oltre, osservando che il destino del Fondatore “non fu tanto proclamare in astratto una dottrina sulla santificazione in mezzo al mondo, quanto promuovere nelle persone la ricerca della santità e l’esercizio dell’apostolato nei e tramite i compiti secolari” (p. 83): vale a dire, secondo Illanes, san Josemaría fu chiamato ad iniziare un fenomeno pastorale più che un movimento di idee o una rinascita teologica.

Nel secondo gruppo di studi – *Valore e senso dell’esistenza nel mondo* – si affrontano tre argomenti basilari per la comprensione del rapporto tra vita cristiana e mondo: la posizione del cristiano nel mondo e nella storia (*Vivencia cristiana y actitud ante la historia*), il valore della vita quotidiana (*La vida ordinaria entre la irrelevancia y el heroísmo*), e la secolarità (*La secularidad como actitud existencial*). La comprensione teologica della storia proposta dall’ultimo concilio – in particolare dalla Costituzione pastorale *Gaudium et spes* – implica “una acuta consapevolezza del dinamismo proprio dei processi storici”, “una valorizzazione della libertà come elemento decisivo sia dello sviluppo individuale, sia di quello che configura la società e i fenomeni collettivi” e una “profonda fede in Dio dalla quale derivano l’affermazione della bontà originaria del mondo – colpita, ma non distrutta dal peccato – e la fiducia nel potere della grazia” (p. 106), elementi che sono alla base del messaggio del Fondatore dell’Opus Dei già dal lontano 1928. La fede cristiana penetra il mondo in cui viviamo svelando la sua ragion d’essere: la fede e la grazia non si sovrappongono alla storia e al mondo, bensì si inseriscono nella storia e nel mondo tramite l’asse fondamentale del divenire che è la libertà umana. Da questa visione si passa in buona logica ad affermare che la rivelazione cristiana porta ad una valutazione positiva della quotidianità, anche se dobbiamo riconoscere che l’interesse della teologia – e, in particolare, della teologia spirituale – per la vita quotidiana – in specie, per la vita quotidiana secolare, quella che trascorre tra famiglia, lavoro, rapporti sociali, ecc. – è stato piuttosto scarso per svariati motivi. Una delle cause di questo silenzio va ricercata probabilmente nel concetto di eroicità ereditato dal mondo grecoromano, che esaltava le prodezze e le grandi imprese e tendeva, di conseguenza, a disprezzare i compiti giornalieri giudicati banali, di *routine* e senza trascendenza. Con l’Incarnazione del Verbo e con i trenta anni di vita di lavoro, Dio ha fatto sua la vita quotidiana dell’uomo, illuminandola e colmandola di senso e significato: la rivelazione cristiana non è venuta ad abrogare l’idea greca di eroicità, bensì l’ha portata alla sua pienezza mostrando il vigore e la portata di una eroicità che fa diventare grande, tramite l’amore, ogni evento quotidiano. In questa prospettiva, un ruolo di primo piano è svolto dal concetto di secolarità, in quanto “atteggiamento di chi non soltanto *vive nel proprio tempo*, ma, innanzi tutto, *vive quel tempo*, riconoscendolo come proprio, partecipando in modo sentito e personalmente a quanto in quel tempo avviene e si distende” (p. 135). Stando così le cose, il divenire storico, lo sviluppo dei popoli e l’avvicinarsi delle culture non sono alieni alla salvezza: “Dio viene

incontro all'uomo nel tempo e nella storia e lo invita ad assumere quel tempo e quella storia all'interno della sua risposta alla chiamata divina. Il mondo non è per il cristiano un semplice ambito o contesto, ma è compito, realtà in cui la propria esistenza è impegnata" (p. 141).

Sotto il titolo *El trabajo, realidad humana y cristiana* si raccolgono tre studi sulla santificazione del lavoro, argomento sul quale l'autore ritorna volentieri (di recente è apparsa in Italia la terza edizione rinnovata del volume: *La santificazione del lavoro. Il lavoro nella storia della spiritualità*, Ares, Milano 2003³). In essi Illanes ribadisce che agli occhi del cristiano "il lavoro si presenta non soltanto come espressione del dominio sulla materia e come realizzazione della solidarietà sociale, ma anche come partecipazione al disegno creatore e redentore di Dio e, di conseguenza, come realtà chiamata ad integrarsi nel processo dell'incontro personale con Dio" (p. 169). Santificare il lavoro significa inserire l'azione di lavorare e il frutto che quest'azione produce all'interno del rapporto tra l'uomo e Dio. Per riuscire nell'intento di santificare il lavoro, sono necessarie, secondo Illanes, quattro condizioni: perfezione umana e competenza professionale, spirito di servizio, formazione della coscienza, e senso della vicinanza di Dio e atteggiamento contemplativo. Santificazione della vita quotidiana e santificazione del lavoro sono realtà che si richiamano a vicenda. Una vita teologale che non incidesse sul lavoro rimarrebbe confinata nell'ambito del privato e dell'intimità, al margine della vita vissuta, nella periferia della propria personalità. Invece, una vita teologale che interessasse la totalità delle dimensioni implicate nell'esercizio del lavoro informerebbe la totalità dell'esistenza, e da quell'esistenza singolare anche il tessuto della società, giacché il lavoro santificato – che presuppone l'azione della grazia – ha la capacità di trasformare il mondo.

Nella quarta parte – *Responsabilidad social, justicia, caridad* – si affrontano due argomenti che san Josemaría considerava di grande importanza per l'incidenza cristiana nella società: la portata teologale della virtù della giustizia, e il rispetto della libertà personale nell'azione sociale e politica. L'autore riporta alle pagine 254-255 un espressivo testo del santo fondatore che rivela il suo pensiero: "I cristiani – pur conservando sempre la più ampia libertà di studiare e di mettere in pratica soluzioni diverse, e godendo pertanto di un logico pluralismo – devono coincidere nel comune desiderio di servire l'umanità. Altrimenti il loro cristianesimo non sarà la Parola e la Vita di Gesù; sarà un travestimento, un inganno, di fronte a Dio e di fronte agli uomini" (*È Gesù che passa*, n. 167). In quest'ambito un ruolo di primo piano è svolto dal concetto di "mentalità laicale": "il riconoscimento della legittima autonomia delle realtà temporali e, quindi, della libertà e della responsabilità personali, deve spingere i cristiani a parlare a nome proprio, operando in coerenza con i principi evangelici, ma senza la pretesa di riparare la loro azione sotto il patrocinio della Chiesa e, ancora di meno, servirsi di essa" (p. 273). Il sogno di san Josemaría è espresso da Illanes in questi termini: "la prospet-

tiva di una convivenza civica in libertà, in cui gli uomini, consapevoli della loro nativa dignità e del loro destino eterno, sanno rispettarsi e amarsi e, di conseguenza, condividere la grande avventura della storia al di sopra delle diversità e delle differenze” (p. 274).

Gli ultimi due scritti – che costituiscono l’ultima parte (*Radición en Cristo*) – mettono il lettore di fronte a dimensioni cristologiche e teologiche del messaggio di san Josemaría quali la partecipazione al sacerdozio e missione di Cristo, e la comunione con Dio tramite la contemplazione in mezzo al mondo. “Il cristiano è, dovrebbe essere, Cristo presente tra gli uomini a condizione che Cristo sia presente in lui” (p. 287). Il senso redentore e sacerdotale dell’esistenza cristiana presuppone l’identificazione vitale con Cristo: la santità personale del cristiano, la sua vera incorporazione a Cristo è ciò che fa presente Cristo tra gli uomini. Così, ogni cristiano possiede anima sacerdotale, giacché la consapevolezza viva ed efficace di partecipare al sacerdozio di Cristo diventa per il battezzato l’anima, il principio ispiratore, di tutte le sue azioni. Nell’identificazione con Cristo l’attività contemplativa costituisce una *conditio sine qua non*. La contemplazione cristiana – afferma Illanes – non è chiusa in se stessa perché “avendo come oggetto la verità di un Dio che è pienezza di vita e di amore, spinge spontaneamente e necessariamente all’azione, in specie all’azione consistente nel far conoscere quel Dio conosciuto e amato nella contemplazione” (p. 302). In ambito cristiano, contemplazione e azione sono inseparabili e non possono essere opposte tra di loro. Per san Josemaría la contemplazione è una dimensione connaturale ad ogni esistenza cristiana: nei suoi scritti, l’espressione “vita contemplativa” designa, secondo Illanes, “non una vita specifica, diversa dagli altri modi di vita cristiana, bensì la specifica vita che ognuno deve affrontare, sempre più profondamente informata dalle virtù teologiche fino a farla diventare un’orazione continua” (p. 317). In altre parole, “nessun cristiano è escluso dal pieno sviluppo della vita teologica e, quindi, dalla vita contemplativa” (p. 318). Essere contemplativo in mezzo al mondo significa percorrere un cammino spirituale che conduce ad essere e vivere in Dio in modo da contemplarlo dietro ogni avvenimento, a corrispondere in ogni momento all’amore divino di cui ci si sente destinatari.

Per concludere, non ci resta che congratularci con l’autore per una iniziativa editoriale che sarà di grande aiuto per chi, incuriosito dal sottotitolo, vorrà avvicinarsi ad una riflessione teologica sul pensiero di san Josemaría; e, a maggior ragione, per quanti cercano di vivere lo spirito che il Fondatore dell’Opus Dei ci ha trasmesso. Ci auguriamo, inoltre, che il testo possa essere tradotto in breve tempo e messo a disposizione dei lettori italiani.

P. GAFFNEY, s.m.m., FR.-M. LÉTHEL, o.c.d., A. BOSSARD, s.m.m., J. HÉMERY, s.m.m., *Louis-Marie de Montfort. Théologie spirituelle*, Centre International Montfortain, Rome 2002, 259 pp.

Les études présentées dans cet ouvrage veulent, comme l'écrit le P. Battista Cortinovi, s.m.m., dans la présentation, « démontrer la nécessité d'une présentation plus globale de la figure de Montfort comme auteur de théologie spirituelle, en découvrant tout aussi bien la vision d'ensemble que les caractéristiques spécifiques » (p. 8). Il s'agit donc de dépasser le discours du seul *Traité de la Vraie Dévotion à la Sainte Vierge*, pour s'intéresser aussi à d'autres écrits du saint, concrètement *L'Amour de la Sagesse Éternelle*, œuvre d'un contexte plus général, la *Lettre aux Amis de la Croix*, écrit bref mais dense sur le mystère de la Rédemption, la *Prière embrasée*, texte inspiré portant sur l'apostolat dans l'Église, et l'un ou l'autre des *Cantiques*.

Le professeur Gaffney enseigne la théologie dans des séminaires et des Universités américaines. Il étudie ici spécialement *L'Amour de la Sagesse Éternelle*, afin d'offrir une vision d'ensemble de la spiritualité montfortaine. Nous trouvons en premier lieu un appel de Dieu, qui est un chemin vers le bonheur, lequel ne se trouve qu'en Jésus, Sagesse éternelle et incarnée. La Croix apparaît comme le moyen fondamental pour acquérir le vrai bonheur, et la dévotion à Marie comme le plus grand moyen de parvenir à ce bonheur. Marie est « la fidèle Mère de Dieu » et « notre Mère dans l'ordre de la grâce ». À cet appel à la Sagesse, nous sommes invités à répondre en trois étapes. D'abord par l'acte solennel de consécration, véritable acte de latrie adressé à Jésus par Marie, renouvellement de l'alliance baptismale orientée vers l'action apostolique. Il faut vivre ensuite la Croix dans son état de vie, avec joie, porter la croix de la pauvreté volontaire. Marie enfin se présente comme le plus grand moyen pour acquérir la Sagesse, la dévotion à Marie conduisant infailliblement à Jésus, remplissant l'âme de l'Esprit, permettant une expérience de la tendresse du Père, conduisant à la Sainte Écriture et à l'évangélisation. Le chemin marial vers la Trinité demande connaissance de soi, enthousiasme joyeux, dépassement des obstacles, confiance sans bornes, et de vivre perdus dans l'Esprit de Marie, de « vivre Jésus » pour Dieu seul.

Le P. Léthel traite de *L'Amour de Jésus-Christ en Marie*, titre qui, estime-t-il, pourrait bien être conféré au *Traité de la Vraie Dévotion*. S'appuyant surtout sur le *Traité*, l'auteur développe d'abord l'affirmation de Jean Paul II selon laquelle Montfort est « un théologien de classe ». Pour cela, il montre que la grande science des saints est une science de l'Amour divin, puis il expose la « synthèse architecturale et symphonique » du *Traité*, vu aussi comme un jardin à la française, avant de présenter les deux parties du *Traité* : les fondements théologiques de la vraie dévotion à Marie, et la vraie dévotion dans sa forme la plus parfaite. Enfin, commentant l'introduction du *Secret de Marie*, il montre qu'il s'agit d'un

chemin de sainteté ouvert à tous. Une seconde partie, intitulée « la contemplation du Mystère de la Foi, avec Marie et en Marie », met en lumière le contenu doctrinal du *Traité* du point de vue de la foi. Trois étapes sont parcourues : le christocentrique, comme première vérité, la symphonie trinitaire faisant apparaître Marie comme Fille du Père, Mère du Fils et Épouse de l'Esprit, les mystères de la création et du salut. Une dernière partie traite de *L'Esclavage d'Amour de Jésus en Marie*, l'esclavage étant un symbole biblique qui a essentiellement trait à la kénose, à l'anéantissement du Fils de Dieu « qui a pris la forme d'esclave pour notre amour » (*Vraie dévotion*, n° 72) dans les mystères de l'Incarnation et de la Croix. l'auteur établit une comparaison entre les degrés de la vraie dévotion et les demeures du château intérieur de sainte Thérèse d'Avila.

Dans le chapitre suivant, le P. Bossard présente « les intuitions d'un auteur spirituel ». Le mystère de l'Incarnation est au cœur de l'enseignement et de la démarche spirituelle de saint Louis-Marie Grignon de Montfort, qui y voit un mystère-source et un mystère-programme. Une autre grande intuition du saint est bien évidemment la dévotion envers Marie, dont il décrit les caractéristiques fondamentales, en même temps qu'il dénonce les caricatures de cette dévotion. La pratique parfaite de la vraie dévotion implique une consécration totale de soi-même à Jésus par les mains de Marie, engagement légitime et raisonnable, malgré son caractère radical, car il peut être vécu par tous, et « donne une grande liberté intérieure ». Montfort accorde aussi une place importante au rôle de l'Esprit Saint et de sa relation avec Marie, qu'il qualifie fréquemment d'Épouse du Saint-Esprit, titre orné d'épithètes variées. Disons enfin que Montfort voit les mystères de la Trinité, de la Croix et de l'Eucharistie, et la mission dans la lumière du mystère de l'Incarnation et de la présence de Marie.

Pour terminer, le P. Hémerly souligne le rôle de *Montfort témoin, maître et prophète de la rénovation des promesses baptismales* (p. 227-259). « Dans l'esprit de saint Louis-Marie, a relevé Jean Paul II, toute la vie spirituelle découle directement du sacrement du saint baptême ». Il est ainsi le témoin d'une tradition vivante, qui remonte aux Pères de l'Église, a été rappelée par le concile de Sens, convoqué en 829 pour porter remède aux désordres des chrétiens, et se situe au centre de la Réforme entreprise par le concile de Trente. La pastorale missionnaire de saint Louis-Marie se centre sur le baptême et le renouvellement solennel des promesses baptismales, ce qui se fera de façon parfaite moyennant la consécration à Jésus par Marie. Grignon de Montfort est alors assurément le prophète d'une future rénovation de l'Église, car il est « habité par une vision de l'histoire du salut à la fois théologique et prophétique » (p. 245). Citant des textes de la *Vraie dévotion*, l'auteur montre que Dieu a voulu se servir de Marie dans l'œuvre du salut, Dieu veut que Marie soi de plus en plus connue et reconnue, Marie doit former, en union du Saint-Esprit, les grands saints et les apôtres des derniers temps. Notre saint unit en lui, de manière magistrale, deux courants de la Tradition

vivante : la dévotion au baptême (au sens des Pères), sacrement de l'incorporation au Christ, et la dévotion à la Vierge Marie, Mère du Christ et de ses membres ». « Le message apostolique de saint Louis-Marie Grignion de Montfort est plus que jamais d'actualité » (p. 253, 254). N'est-ce pas Jean Paul II qui a écrit qu'il « constate avec plaisir que notre époque actuelle n'est pas dépourvue de nouvelles manifestations de cette spiritualité et de cette dévotion. Il y a de solides points de référence qu'il faut garder en vue et auxquels il faut se relier dans le contexte de cette année mariale » ? (*Redemptoris Mater*, n° 48).

Jean Paul II, qui a souvent témoigné de l'influence que notre saint a exercé sur lui (voir « *Fragmenta montfortana* » 3 [1999], 107-142), souhaiterait certainement déclarer saint Louis-Marie Grignion de Montfort docteur de l'Église. Or, on sait que le doctorat lui a été refusé en 2001. La Congrégation pour les Causes des saints a pris sa décision au motif que les écrits du saint comportent des « aspects unilatéraux qui compromettent l'équilibre de sa synthèse de la foi ». L'affaire est-elle définitivement enterrée ? Nous pensons que non. Des éléments nouveaux et importants sont intervenus. En effet, des études qui restaient dans des dossiers jusqu'à ce que le doctorat fut refusé à Grignion de Montfort ont été mises dans le public, pour réclamer une édition critique et authentique des œuvres de Montfort. Elles affirment que Grignion de Montfort n'est pas l'auteur de *L'Amour de la Sagesse éternelle*, mais que cet ouvrage a été rédigé, au milieu du XVIII^e siècle, par Charles Besnard. Il est affirmé que la dévotion mariale chez Besnard est présentée comme une dévotion d'appoint, pour obtenir et conserver la Sagesse. La formule de consécration qu'il propose dans *L'Amour de la Sagesse éternelle* diffère sensiblement de celle, inconnue, qui correspondrait au *Traité*, et dont on peut avoir un aperçu, par exemple, au n° 125 du *Traité* où, entre autres, il n'est nullement question de la Sagesse, passage dans lequel la finalité de la consécration est faite « tout ensemble à la Très Sainte Vierge et à Jésus-Christ ; à la Très Sainte Vierge, comme au moyen parfait que Jésus-Christ a choisi pour s'unir à nous et nous unir à lui ; et à Notre-Seigneur comme à notre fin dernière fin, auquel nous devons tout ce que nous sommes, comme à notre Rédempteur et à notre Dieu ». Cela va donc bien au-delà d'une consécration dans laquelle l'intéressé renouvelle et ratifie les vœux de son baptême « pour que je sois plus fidèle que je n'ai été jusqu'ici » (*L'Amour de la Sagesse éternelle*, n° 225). Ajoutons que cette consécration, qui ne figure pas dans le *Traité de la Vraie Dévotion*, lui est ajouté fréquemment en appendice, dès la première édition, en 1843, solution que n'ont pas retenue les réalisateurs de l'édition des *Œuvres complètes* : elle y figure à sa place, c'est-à-dire à la suite de *L'Amour de la Sagesse éternelle*, tout en étant attribuée à Grignion de Montfort.

La compilation anonyme *Le Secret admirable du très saint Rosaire* ne semble pas davantage pouvoir être rangée parmi les écrits de notre saint, même si elle figure dans l'édition des *Œuvres complètes*, publiées au Éditions du Seuil, en 1966,

sous la direction du P. Marcel Gendrot, s.m.m. En outre, le texte du *Traité de la vraie dévotion* doit être examiné attentivement, car des passages ont été supprimés, apparemment par une plume autre que celle de Montfort (c'est le cas, notamment, des lignes 3-10 de la première page du manuscrit), sans compter que le titre habituellement retenu est approximatif et que l'acte de consécration extrait de *L'Amour de la Sagesse éternelle* est inadapté. Il ne nous revient pas d'apprécier ici la pertinence des arguments avancés. On se reportera à M. Irénée Noye, p.s.s., archiviste de la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice, donnant pour acquis que *L'Amour de la Sagesse éternelle* est une « œuvre qui n'est plus attribuée à Grignon de Montfort » (« Revue d'Histoire de l'Église de France » 89 [2003], 549), et à Bernard Guitteny, *Les successeurs de saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, « Revue des Sciences Religieuses » 78 (2004), 231-251. Les affirmations de ces auteurs revêtent évidemment une grande importance. Cela, d'une part, promet de fondamentales et passionnantes recherches, et, d'autre part, permet d'envisager le doctorat de saint Louis-Marie Grignon de Montfort avec sérénité et optimisme.

D. Le Tourneau

A. LACOCQUE - P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici* («Introduzione allo studio della Bibbia», Supplementi 9), Paideia, Brescia 2002, 421 pp. (orig. ingl. *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1998; trad. it. a cura di F. Bassani).

1. Il volume che presentiamo è opera congiunta di uno studioso di Antico Testamento, André LaCocque, professore emerito al "Chicago Theological Seminary" e già direttore del "Center for Jewish-Christian Studies di Chicago", e di uno dei più noti filosofi che si riconosce nella corrente ermeneutica, Paul Ricoeur, insegnante per lunghi anni in numerose università francesi e americane, e il cui ampio interesse per il pensiero biblico è stato messo in rilievo da diverse pubblicazioni (cfr. la presentazione di F.X. Amherdt in P. RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, Paris 2001) e in particolare dai suoi scritti apparsi nell'opera curata da F. BOVON e G. ROULLER, *Exegesis. Problèmes de méthode de exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)* (Neuchâtel 1975) e poi tradotti in italiano con il titolo *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica* (Brescia 1977, 1983²). Come gli stessi autori spiegano nella *Premessa* (pp. 9-18), si è trattato di una «collaborazione insolita» (p. 9) fra un esegeta che segue il metodo storico-critico, senza tuttavia ignorare il ruolo che nell'elaborazione del significato di un testo gioca il fenomeno

della lettura, e un filosofo che prende in considerazione la ricezione del testo biblico in tutto l'arco del pensiero greco e moderno, allo scopo di illustrare il diverso approccio e le convergenze fra l'esegesi biblica e determinate forme di pensiero della cultura moderna.

Il lavoro si è svolto in piena cooperazione. I due autori hanno letto e commentato gli stessi testi tratti dalla Bibbia ebraica; dapprima, l'esegeta stendeva il suo contributo, al quale il filosofo rispondeva con il suo; ognuno rivedeva quindi il proprio contributo, plasmandolo in modo da dare alla stesura finale una conformazione dialogica. I testi esaminati sono stati scelti in modo che rappresentassero la più ampia gamma possibile dei generi letterari della Bibbia: storia primitiva (Gn 2-3), genere narrativo (la storia di Giuseppe), prescrittivo (Es 20,13), oracolare o profetico (Ez 37,1-14), apocalittico (Zc 12,10), innico (Sal 22), sapienziale (Cantico), ai quali si è aggiunto uno studio su Gn 3,14, riguardante la rivelazione del nome di Dio. Di due di questi testi, però, la storia di Giuseppe e l'oracolo di Zc 12,10, LaCocque è stato autore unico. In ogni caso, sono stati inseriti unicamente per motivi di completezza, quindi non ci soffermeremo su di essi.

La metodologia specifica adoperata perché il dialogo diventasse fecondo viene spiegata puntualmente nella *Premessa*. Il metodo di LaCocque consiste nell'integrare nel metodo storico-critico elementi concettualizzanti di quella che oggi viene definita "teoria della ricezione" (*Wirkungsgeschichte* o *Nachgeschichte*) dei testi sacri, quali il riconoscimento della relativa autonomia che i testi possiedono per il fatto di essere scritti (affermazione in polemica con la tesi caratteristica dell'ermeneutica romantica, associata al nome di F. Schleiermacher, dell'interpretazione vincolata al solo autore umano); la considerazione della "traiettoria" del testo, cioè, dell'isciversi del testo, fin dal momento della sua formazione, in una o più tradizioni che, se da una parte lasciano la propria impronta sul testo in questione, dall'altra lo vanno riattualizzando via via che si ripete il processo interpretativo; il legame del testo con la comunità viva, che crea un rapporto indissolubile fra testo scritto e tradizione viva (in polemica con il principio protestante della *sola Scriptura*); il particolare significato dell'interpretazione che il Nuovo Testamento dà dell'Antico, la quale costituisce un modello ermeneutico che deve dirigere le fasi della successiva appropriazione dei testi canonici; ed infine, il riconoscimento della polisemia o plurivocità del testo connessa alla pluralità di letture.

Da parte sua, Paul Ricoeur descrive il suo avviamento ermeneutico verso il punto d'incontro con LaCocque come un accostarsi «alla scuola dell'esegesi» (p. 14), nel senso cioè di una maggiore attenzione all'elaborazione esegetica, e di un chiaro riconoscimento dell'esistenza di un «pensiero biblico» messo in luce dall'esegesi, diverso da quello greco ma non meno importante, con le proprie peculiarità e i propri generi letterari, che si serve di un linguaggio metaforico e poetico, e con un suo carattere di *corpus* di testi irriducibili ad altre forme di discorso. A ciò segue la percezione della singolarità del fenomeno di ricezione del *corpus* biblico

nelle comunità storiche (ebraica e cristiana), in cui si crea un vero circolo ermeneutico (non vizioso) fra l'interpretazione delle Scritture e il vissuto religioso della comunità (tra la parola fondante che istruisce con autorità e quella che risponde con gratitudine). In un tale "cerchio" ermeneutico — afferma Ricoeur — il filosofo deve entrare con «simpatia» (p. 16). In sintesi, affermano gli autori:

Si può dire che la parte esegetica della nostra impresa apre la strada al lavoro interpretativo in due maniere: in primo luogo, al di là della ricostruzione dello sfondo di un testo più antico, essa fa posto alla rilettura a opera di una "versione più recente", reperita nel Nuovo Testamento o nel midrash. Si mette così in luce la dialettica di retrospezione e prospezione che è all'opera nell'"uno e l'altro Testamento". In secondo luogo, l'esegesi tipologica, innestata sul metodo storico-critico, apre la strada a una riflessione filosofica che oltrepassa i limiti del canone, per raggiungere le forme del pensiero contemporaneo, filosofico o meno (p. 17).

L'apporto del filosofo è stato quindi in grande misura quello di giustificare le «interpretazioni innovative» del testo biblico, dove per "innovativa" va intesa quell'interpretazione che «proviene il più delle volte dall'irruzione di un avvenimento nuovo nell'ordine della credenza; questo rende possibile una rilettura di testi antichi che ne sposta, ne amplia e ne accresce il senso» (p. 186).

2. Il primo studio d'insieme, riguardante il secondo racconto della creazione (Gn 2-3), è intitolato da LaCocque *Crepe nel muro* (pp. 21-48) e da Ricoeur *Pensare la creazione* (pp. 49-84). Il titolo scelto da LaCocque riflette l'idea da lui sostenuta, e ripresa da G. von Rad, secondo cui il racconto genesiaco sulla creazione appartiene a una preistoria nella quale vengono riferiti avvenimenti che hanno messo in moto un dinamismo operante nel cuore della storia. Più che essere inteso semplicemente come un ricordo dei tempi primordiali, un tale racconto deve essere letto come «l'inizio della storia, il suo evento iniziale», la «prima delle azioni salvifiche di Dio» (p. 25); un racconto, quindi, aperto al futuro come «potenza prorompente» (p. 48), con un deciso profilo escatologico: «L'autore jahvista interviene come saggio che contempla l'universo e come un profeta che "legge" la storia, scoprendone il passato e il futuro», essendo però «meno interessato a quel che è stato, che non a ciò che è e che sarà» (p. 48). Benché il suo racconto resti formalmente tributario del simbolismo di un'epoca, tuttavia se ne allontana, facendo sì che davanti al suo testo il lettore si senta «presente nell'insieme della storia e in ogni particolare» (p. 48).

Riprendendo il discorso sul rapporto esistente fra la storia primordiale e la storia databile (fra la dottrina della creazione e la dimensione soteriologica della

Bibbia), Ricoeur parla di un «rapporto di precedenza» (p. 50) caratterizzato sia dall'esistenza di una «cesura» o «separazione», intesa non tanto come discontinuità nella successione degli eventi, ma come carattere «non coordinabile» in termini di successione temporale fra l'una e l'altra storia, sia dal fatto che «gli eventi prodotti nel tempo delle origini possiedono un valore inaugurale nei confronti della storia», cioè, hanno una «funzione fondatrice» (p. 51). Quanto alla «storia primordiale» Ricoeur afferma che essa «è una storia nel senso che ordina una molteplicità di avvenimenti, imponendo loro l'unità di una sequenza intelligibile». Egli insiste inoltre sul fatto che è impossibile racchiudere l'idea di creazione in una forma letteraria privilegiata, ad esempio «narrativa», sicché che la molteplicità dei racconti, che appaiono nei testi biblici (Gn 1; Gn 2-3; Salmi, confessioni di fede, ecc.) arricchisce la riflessione filosofica sulla creazione, permettendo di parlare, ad esempio, come fa C. Westermann, di creazione per generazione, creazione mediante battaglia, creazione per produzione e creazione mediante la parola (p. 55). Si presentano allora due «traiettorie» principali suscettibili di elaborazione filosofica: una basata sulla rappresentazione dell'ordine cosmologico che Israele continuò a condividere con i vicini del Medio Oriente antico, la quale, però, non basta per comprendere il tema dell'essere creato in tutta la sua complessità; l'altra, alla maniera del pensatore ebreo Rosenzweig, che, fissando lo sguardo sull'atto divino creatore, porta a ritenere che «la teologia della creazione non è un'appendice della teologia della redenzione e neppure un tema separato: il *sempre già esistente* della creazione non ha senso indipendentemente dal futuro perenne della redenzione. Tra i due è intercalato l'istante eterno dell'«Amami», quello celebrato nel Cantico dei Cantici» (p. 83).

3. Quanto all'analisi del quinto precetto del Decalogo, «non uccidere» (Ex 20,13), che riporta il dialogo all'ambito della Legge (pp. 87-122), essa è stata orientata da LaCocque, da una parte, a valutare la portata e i limiti di validità delle leggi apodittiche in Israele, dall'altra, a mettere in luce il rapporto fra il Decalogo, il dono della rivelazione divina manifestato nell'alleanza, e le promesse; rapporto che risulta palese se si considera il vincolo esistente nella Bibbia fra evento narrato e legge proclamata (il racconto esemplifica il precetto, il quale, a sua volta, innalza la narrazione al rango di paradigma). Lo studio di LaCocque, che inizialmente si addentra nel tema delle origini della legge d'Israele (nei trattati antichi e nella sapienza familiare tribale), per poi passare a determinare la specificità di questa legge nella cornice dei codici antichi, si sofferma nell'ultima parte sull'esame dei limiti che sembrano presentare le leggi apodittiche, soprattutto il «non uccidere» di Ex 20,13, con particolare riferimento al sacrificio d'Isacco (Gn 22). La conclusione di LaCocque, in sintonia con riflessioni rabbiniche e con l'interpretazione kierkegaardiana del sacrificio d'Isacco come «sospensione teleologica dell'etica», è che il quinto comandamento, pur essendo certamente «assoluto», nel senso che la

sua validità non è soggetta a particolari condizioni» e, quindi, «vale sempre, e alla fine porta anche colui cui è rivolto a capire che si deve amare il prossimo in quanto persona come noi» (p. 122), tuttavia, può essere «relativizzato dal religioso, non cancellato» (p. 122), cioè dai disegni di Dio, che può «chiedere la vita di un colpevole o, nel caso d'Isacco, di un innocente, per "raisons que la raison ne connaît point" (Pascal, *Pensées* 277 Br.)». La separazione fra etica e religione viene così risolta nell'affermazione che l'etica e la legge, che, secondo LaCocque, regolerebbero un regime di misura, di mediocrità e di generalità, devono essere trascese nella religione.

Questo discorso viene impostato da Ricoeur attraverso la seguente domanda: «È possibile fare a un tempo professione di autonomia morale e di fede religiosa?» (p. 124). Nel caso del «non uccidere» questo dilemma — ricorda Ricoeur — è stato risolto nel contesto della filosofia e della cultura postkantiana, attraverso la costruzione di un'etica giuridica basata su un numero esiguo di imperativi categorici, con la conseguente separazione fra il primo e il quinto precetto del Decalogo, mediante la sostituzione del primo con il diritto alla coazione come fatto opposto alla violenza, e la riduzione del quinto a divieto della violenza non autorizzata. Però allora, si domanda Ricoeur, «staccato dal primo comandamento, il quinto conserva lo stesso senso, anche sul piano della semplice enunciazione?» (p. 126). Orientando la sua risposta in senso negativo, Ricoeur cerca dapprima, in un tentativo che si dovrebbe collocare nel pensiero postmoderno, come lo stesso autore afferma, di affrontare la questione: «se e come sia ancora possibile parlare del comandamento "non uccidere" come di un comandamento divino, dato da Dio» (p. 128), risanando così l'antinomia fra autonomo e eteronomo (etica e religione), secondo il linguaggio kantiano. È un tentativo volto a realizzare «un ricupero delle risorse della fede biblica» trascurate o ignorate dall'illuminismo (p. 129). Una tale ricostruzione dipende da diversi presupposti, che man mano Ricoeur va sviluppando: il primo consiste nel dare al primo comandamento tutta la sua ampiezza al fine di colmare, per quanto possibile, la distanza fra un Dio trascendente inteso come *'ehjeh* (l'«io sono» di Es 3,14) e l'uomo, assumendo perciò gli altri modi di denominazione di Dio che in certo qual modo lo avvicinano agli uomini e fanno sì che il loro rapporto con Dio acquisti le caratteristiche di una «dipendenza» (non soltanto quindi di ubbidienza) che si dispiega in una varietà di modalità (pp. 128-129); il secondo consiste nel comprendere bene il significato del verbo «amare» nell'espressione «amore di Dio», in modo che Dio venga pensato come «amore» (1Gv 4,7), con tutte le connotazioni della dilezione: solo così l'ubbidienza umana, che potrebbe apparire come sottomissione a una legge eteronoma, può cambiare di qualità, divenendo una «obbedienza che ama» (p. 130); il terzo, infine, consiste nell'intendere bene il «comandamento di amare» (p. 130), perché soltanto così l'idea di Dio perde la sua connotazione legale, alla quale si sono fermati pensatori come Freud. Il primo comandamento infatti non può

essere legato all'antropomorfismo di una volontà che ne obbliga un'altra, ma deve essere inteso come un «amore comandato dall'amante stesso»; un amore che ci dice: «Tu, amami!»; non come invece indica la sola legge: «Fa' questo», «Non fare quest'altro» (p. 132). In definitiva, la risposta che consente di unire etica e religione proviene dall'interpretare il Dio di Es 3,14 come amore, e l'amore come Dio e, quindi, l'ubbidienza umana non come un atto eterogeneo, ma come «ubbidienza amante» che, lungi dall'opporci a un'etica dell'autonomia, aiuta invece a fondarla (p. 134). L'errore proviene dal separare l'amore indicato dal quinto precetto dalla sua sorgente, il primo precetto. L'atteggiamento postmoderno postulato da Ricoeur si trova proprio qui: nella scoperta dell'«amore che obbliga» (p. 132). «Tocca a noi postmoderni distinguere il comandamento nato dall'amore di Dio, dalle leggi di competenza dell'autonomia di una libertà perfettamente auto-sufficiente» (p. 132).

4. Il terzo saggio è incentrato sulla visione delle ossa disseccate di Ez 37,1-14. Per LaCocque, che intitola il suo saggio *Dalla morte alla vita* (pp. 151-172), la visione di Ezechiele sarebbe una lettura in chiave profetico-apocalittica del *tohu wabohu* primordiale di Gn 1,2, dal quale, grazie alla Parola, sorse la vita (p. 156). Su questo sfondo, e parallelamente a quanto viene narrato in Gn 1, Ez 37,1-14 comprenderebbe la storia passata e futura del popolo d'Israele. Della storia dell'Israele preesilico, si dà un giudizio «pessimistico» radicale e irremovibile, ma a tale giudizio «fa da contrappeso un messaggio di rinnovamento, in cui il profeta attinge a tutte le risorse di un poeta visionario, precursore del genere apocalittico» (p. 151). Come la Parola creatrice originale ha potuto superare l'assoluto del caos originale di Gn 1,2, così le «ossa disseccate», simbolo del popolo morto (in esilio), possono rinascere nuovamente. La visione di Ezechiele sarebbe, perciò, secondo LaCocque, un messaggio, non di risurrezione individuale, ma del «potere divino di ri-creare, di creare un nuovo inizio» (p. 168) di un popolo che era morto, fuori dalla sua terra: «Le ossa disseccate sono riempite dello Spirito di vita, e diventano una numerosa moltitudine di viventi; la semente fa nascere la spiga di grano» (p. 156).

Il saggio di Ricoeur (pp. 173-190), in contrasto con l'interpretazione unidirezionale di LaCocque, ma senza escludere il significato primario che l'esegesi scientifica ritiene più probabile per l'intenzione del testo o del presunto redattore, vuole essere una «perorazione in favore della plurivocità della parabola proposta» in Ez 37,1-14; una plurivocità che — afferma Ricoeur — «non è accidentale, ma inerisce al "genere" cui appartiene il testo in questione» (p. 172). Per raggiungere tale obiettivo, intraprende una disamina delle «indeterminazioni» del brano, segni di plurisemia, che sarebbero collegate a tre fattori. Innanzitutto, all'intenzione comune che riunisce tutti i modi in cui si esprime il messaggio profetico (parole, azioni simboliche, visioni e altri) e in particolare all'«annuncio» (di giudizio o di

salvezza), in cui consisterebbe essenzialmente la profezia. L'annuncio, nella misura in cui riguarda un futuro apodittico, conserva tutti gli enigmi della profezia (p. 176), e, per il suo rapporto particolare con la storia in movimento, determina il rapporto della profezia col tempo; un rapporto con l'imminenza (da qui il titolo dato al saggio: *[Ezechiele] sentinella dell'imminenza*). L'annuncio è inoltre la prima fonte della plurisemia dei testi profetici, che nasce già nel passaggio dalla forma orale a quella scritta, «supporto fisso della storia ulteriore della ricezione e, attraverso questa, delle riletture che a loro volta eccederanno i limiti di quelle accreditate dal canone» (p. 175). Per quanto riguarda specificamente la visione di Ez 37, Ricoeur individua sia nella stessa stesura della parabola sia nel tema «vita e morte», che ritiene possa essere considerato il contenuto più significativo del testo, la ragione ultima e decisiva dell'aprirsi del messaggio profetico a una pluralità d'interpretazioni (p. 173), come attesta la tradizione ebraica e cristiana, una delle quali è «il tema tradizionale della risurrezione corporea e individuale dei morti» (p. 183). È, quindi, l'«esplorazione» delle risorse del simbolo della morte e risurrezione a dare nuovi significati al testo di Ezechiele, e «questo effetto di senso non fa torto al testo, purché si resti consapevoli dei procedimenti di lettura che lo rendono possibile. Il torto inizia quando si pretende che l'autore sacro avesse di mira quel senso» (p. 187).

5. Il quarto saggio riguarda il Sal 22 (21), inserito da LaCocque fra i «salmi di lamentazioni individuali» (p. 193), di cui, secondo l'autore, rappresenterebbe la massima espressione (p. 194), e, in quanto tale, messo in rapporto con la storia degli atti salvifici di Dio. Come salmo di lamentazione, il Sal 22 è pervaso di concetti propri del campo semantico di «ingiustizia», «incomprensione», «disgrazia», «persecuzione», fra i quali LaCocque individua, come concetti chiave del Sal 22, quelli del «povero» e dei suoi «nemici», sui quali s'incentra lo studio (cfr. p. 199). I «poveri» costituirebbero una vera e propria «classe sociale», formata da laici pii e membri del basso clero (p. 200), opposta all'ideologia ufficiale della classe sacerdotale del tempio, sicché il salmo testimonierebbe l'esistenza di una profonda frattura, all'interno dell'Israele preesilico fra la teologia dell'alto clero di Gerusalemme e quella dei poveri che non vengono ammessi al pasto liturgico (p. 206). La rilettura postesilica avrebbe adeguato il testo alla nuova situazione creatasi. Alla luce del Nuovo Testamento, poi, il Sal 22 avrebbe finito col significare che «Cristo s'identificò con tutte le sofferenze del suo popolo, facendosene vicariamente carico» (p. 210). Con la citazione delle parole del v. 2 sulla Croce, inoltre, nel salmo diventerebbe chiara in prospettiva kerigmatica «la sofferenza vicaria d'Israele» (p. 210), la quale, a sua volta, diventa «paradigmatica per la sofferenza umana» (p. 211).

Il saggio di Ricoeur, intitolato *Lamentazione come preghiera* (pp. 214-233), riflette sul Sal 22, in un contesto canonico. Secondo Ricoeur l'uso delle parole del

salmo pronunciato da Gesù sulla Croce non può essere inteso come un semplice accostamento operato dal narratore, poiché «Gesù morente *riveste* la sua sofferenza con le parole del salmo, che in tal modo egli *abita* dall'interno» (p. 214). Nel ricordare poi che la preghiera è il linguaggio fondamentale dell'esperienza religiosa, Ricoeur si rifà a quegli esegeti che hanno tentato di situare il genere letterario della "preghiera di lamentazione" in una tipologia generale della preghiera biblica, applicabile alle diverse situazioni del mondo religioso ebraico e cristiano. Ciò che più attira la sua attenzione è tuttavia «l'enigma di una lamentazione che, rimanendo avvolta in un'invocazione, dà forma interrogativa al suo lamento e osa parlare della sofferenza come dell'abbandono da parte di Dio, percorrendo l'intero poema fino a farsi lode, con un capovolgimento non meno enigmatico del momento inaugurale del lamento stesso» (p. 216). Ricoeur sottolinea allora tre aspetti: *a*) quello letterario della «*poetizzazione* del lamento» (p. 218), per cui il linguaggio poetico adoperato nei salmi di lamentazione, riuscendo a mantenere il lamento entro l'orizzonte del vissuto individuale, innalza allo stesso tempo «l'espressione della sofferenza alla dignità di paradigma mediante un'indeterminazione calcolata» (p. 218), la universalizza, facendo sì, inoltre, che il supplicante possa percorrere il cammino che va dal lamento alla lode e viceversa; *b*) quello teologico, dove Ricoeur cerca di mettere in evidenza come di fronte alla razionalizzazione di una certa teologia della retribuzione, i salmi di lamento mantengano in tutta la loro forza il mistero dell'inscrutabilità divina; *c*) e, infine, l'aspetto dell'«attualità della lamentazione come preghiera» (p. 231). Alla domanda: «in un'epoca come la nostra, segnata dalla secolarizzazione e dalla predicazione nietzschiana della "morte di Dio", l'uomo sofferente d'oggi può ancora dare al suo lamento la forma di un'invocazione?» (p. 231), egli risponde che ai credenti è «richiesto di lasciar parlare, oggi ancora, "la lamentazione come preghiera"», ma che certamente la riattualizzazione dei testi biblici dipende da diverse condizioni, come, una pratica esegetica che preservi il radicalismo iperbolico di una lamentazione che osa dare un nome all'*Urleiden* «abbandonato da Dio», e che permetta trasposizioni e storicizzazioni nuove dell'esemplarità che il salmo deve alla forma poetica; l'essere attenti alla storia della ricezione della preghiera biblica nella liturgia e fuori dal culto; l'evitare che la lode, che esprime la fiducia, possa annullare la lamentazione; e da ultimo, forse la più difficile, il saper scoprire «una segreta parentela tra quella che oserei chiamare la sofferenza di Dio [...] e l'invito a una pratica personale e comunitaria della compassione nei confronti di fratelli spesso più sofferenti che colpevoli» (p. 233).

6. Il quinto studio, sul Cantico dei Cantici, è forse quello in cui si nota una maggiore differenza fra l'esegesi storico-critica applicata da LaCocque e l'analisi ermeneutica di ampio respiro elaborata da Ricoeur. Il primo, il cui saggio è parte di uno studio molto più ampio pubblicato precedentemente, *She Wrote Romance*.

A Hermeneutical Essay on the Song of Songs (Philadelphia 1998), segue un'esegesi che si potrebbe definire "naturalista" o, come preferisce Ricoeur, "erotica". LaCocque concepisce infatti il Cantico come un poema «sovversivo», scritto con «un'intenzione sovversiva»; «una celebrazione di *eros*», che parlerebbe «dell'amore libero, non addomesticato e persino, fino a un certo punto, clandestino» (p. 261), motivo per cui il Cantico sarebbe «il meno 'biblico' di tutti i libri biblici» (p. 262). Esso presenterebbe «un quadro di totale irriverenza», in cui l'autrice (ipotesi, questa, sostenuta decisamente da LaCocque), «fa un uso ironico di espressioni» che nella tradizione jahvista erano divenute sacre. Il poema sarebbe teologico nel senso che l'amore di cui esso parla (libero, non riconosciuto, non istituzionalizzato), e che LaCocque, sovvertendo le norme etiche, definisce «puro e semplice», «fedele e completo» per la fedeltà della donna libera al suo amato (p. 262), sarebbe il riflesso dell'alleanza tra il divino e l'umano.

Di diversa impostazione è lo studio di Paul Ricoeur (cfr. la critica alle pp. 271-272), il quale, nel quadro di una teoria della «storia della ricezione del testo», si pronunzia a favore di una lettura molteplice del Cantico, di cui entrano a fare parte sia l'esegesi allegorica antica sia l'esegesi scientifica moderna, nonché altre nuove e diverse interpretazioni teologiche. In opposizione a LaCocque, Ricoeur osserva che quei tratti del libro che per alcuni studiosi indicherebbero un'intenzionalità sovversiva da parte dell'autore, hanno piuttosto l'effetto di «descontestualizzare l'amore erotico, rendendolo così accessibile a una pluralità di letture compatibili col senso ovvio del testo in quanto poema erotico» (p. 265). Sarebbero quindi «dei tratti metaforici» che orientano la lettura verso una «dimensione metaforica» (p. 262). Egli preferisce perciò adoperare l'espressione «amore nuziale» (non matrimoniale). I tratti che orientano verso una lettura metaforica sono alcuni fenomeni d'indeterminazione (dei personaggi, dei luoghi, dei tempi e anche delle loro emozioni e azioni), o di sovradeterminazione (insistente evocazione della madre, ad esempio), e altri come il primato dei «moti dell'amore». Essi accentuano il carattere poetico e non narrativo del Cantico, e mostrano la «sottile emancipazione del nuziale dall'erotico in cui è propriamente immerso» (p. 270). Ricoeur conclude affermando che i procedimenti letterari di indeterminazione calcolata e di metaforizzazione introducono una certa distanza di senso tra il nuziale in quanto tale e il sessuale, senza tuttavia riportare il nuziale al matrimoniale (p. 271). Interessanti nello studio di Ricoeur sono le precisazioni riguardanti la lettura allegorica che egli rileva nelle *Omèlie* e nel *Commento* di Origene al Cantico, e che servono per distinguere il commento allegorico degli scrittori antichi (pp. 273-281) dai commenti allegorici degli autori moderni, troppo storicizzanti, come, ad esempio, il commento di A. Robert-R. Tournay-A. Feuillet (pp. 282-286). Altro elemento di notevole interesse è il tema della «mutazione del lettore», che si potrebbe definire anche mutazione «delle culture», che ha portato a una diversa sensibilità nella lettura del Cantico.

Sulla base di ciò l'autore accenna a due "direzioni di analisi": da una parte, esiste un «certo numero d'indizi, offerti dal testo stesso, che si possono considerare i segni di un legame nuziale investito nell'erotico ma capace di emanciparsene»; dall'altra, come «regola di lettura» si può affermare che «il Cantico viene portato a dire *altra* cosa da quel che dice letteralmente, mediante reimpieghi del poema in situazioni di discorso nuove» (p. 290). Queste due "direzioni di analisi" portano a ricorrere al fenomeno dell'*intertestualità*, che produrrebbe letture teologiche nuove. Si tratta di un processo di crescita dell'interpretazione iniziato già sul piano della lettura intrabiblica come «lettura incrociata nella cerchia del canone» (p. 291). In questo senso, la lettura allegorica patristica, se considerata come effetto di lettura, si potrebbe ricollocare nel tragitto di un processo di crescita dell'interpretazione iniziato sul piano della lettura intrabiblica. Come esempio di lettura intertestuale Ricoeur accosta il Cantico a Gn 2,23 e ai testi profetici, mostrando le virtualità che affiorano. Letto alla luce del testo della Genesi, «il Cantico diventerebbe un testo religioso in quanto vi si può cogliere la parola di un Dio silenzioso e innominato, indistinguibile dal potere di attestazione di sé dell'amore» (p. 294); alla luce dei testi profetici, il Cantico è visto come «amore di Dio per le sue creature» (p. 296).

7. Anche per quanto riguarda la rivelazione del Nome divino (Es 3,14), Ricoeur si distacca chiaramente dalla posizione «minimizzante» di LaCocque (pp. 301-320), per il quale, il suddetto episodio si comprenderebbe inquadrandolo, oltre che nel contesto biblico della vocazione di Mosè, anche in quello extrabiblico della magia egiziana, nella quale, la richiesta del nome divino ha per finalità l'impadronirsi del segreto della divinità. Di conseguenza, per LaCocque, la frase *'ehjeh 'asher 'ehjeh*, non essendo del tutto un rifiuto a rispondere da parte di Dio, avrebbe soltanto un significato «funzionale», che rimanderebbe ad una indefettibile presenza attiva e dinamica di Dio in mezzo al suo popolo, quasi a dire: «Io sarò realmente con te». Non ci sarebbe pertanto nessuna rivelazione di tipo ontologico sull'essenza divina.

In dialogo critico con quest'interpretazione, Ricoeur, dopo aver accennato alla peculiarità filologica e contestuale di Es 3,14a — un racconto di vocazione in cui rientrano con valenza diversificata un triplice *'ehjeh* e lo stesso tetragramma, cosa che farebbe supporre «qualcosa che *eccede* il quadro narrativo di Es 3,14» (p. 326) —, si interroga sostanzialmente su due questioni: una di ordine semantico, e cioè il grado di polisemia da attribuire al verbo «hayah» ebraico e in particolare alla forma «'ehjeh» di Es 3,14; l'altra contenutistica, sulla dimensione ontologica della rivelazione del nome divino. Sulla prima questione, in un approccio attento alla «storia degli effetti» e con particolare riferimento a Filone e alla versione greca dei LXX, Ricoeur conclude la sua riflessione chiedendosi perché non supporre che anche il verbo *hayah* in Es 3,14 abbia pure «una regione inedita di significa-

zione», come accade con la ricca polisemia del verbo «essere», «esplorata dai greci e dai loro eredi musulmani, ebrei e cristiani» (p. 331). Sull'aspetto contenutistico, il noto filosofo osserva che il rifiuto opposto sin dall'epoca di Leibniz e Wolf a quella che era stata una convinzione comune nella tradizione patristica e medievale, mirabilmente espressa nella prospettiva apofatica dello Pseudo-Dionigi e nella via analogica di sant'Agostino, che cioè il Dio della rivelazione mosaica e l'essere della filosofia greca si coniugano nell'intelligenza della fede senza mai confondersi (p. 330), si è radicalizzato in epoca recente a causa del «processo all'ontoteologia» avviato da Heidegger. Questi, ignaro dell'ontologia così come era stata concepita da san Tommaso, ha stabilito programmaticamente una dissociazione fra Dio e l'essere; tale processo si è consolidato nell'ambito della teologia nietzscheana della morte di Dio ed è stato agevolato dalla proposta di un'etica senza ontologia, sebbene fondata sull'amore e sul dono, avanzata da filosofi come Emmanuel Lévinas e soprattutto Jean-Luc Marion. Ricoeur solleva allora tre questioni fondamentali, che trascendendo il brano in esame, costituiscono di fatto tre proposizioni di grande fecondità euristica: l'esistenza di un forte legame tra il deuteronomico «shema Israele», con la sua proclamazione del «Dio Uno» e l'affermazione giovannea del «Dio Amore» (p. 369); la presenza di uno «scarto di senso» dello *'ehjeh* ebraico che verrebbe ad arricchire la polisemia del verbo greco *einai* utilizzato dai LXX per tradurre Es 3,14; e l'ipotesi secondo cui la traduzione ontologica, lungi dall'essere un tradimento della lettura del testo ebraico, arricchirebbe la polisemia del verbo «essere», e, in quanto possibile traduzione, la stessa interpretazione del testo.

8. In conclusione, possiamo affermare che il volume recensito si rivela di grande interesse non solo per biblisti e filosofi, ma anche per i teologi, per il dialogo interdisciplinare che gli autori sono riusciti a instaurare, nel rispetto della propria metodologia scientifica; un dialogo in cui ognuno ha fatto ricorso alle possibilità offerte dalla propria scienza, cercando nel contempo un avvicinamento agli interessi dell'altro. Per questo suo carattere interdisciplinare, però, l'opera può presentare una certa difficoltà per chi è meno abituato a muoversi in ambedue i registri di lettura, esegetico e filosofico; ma anche per chi possiede una certa padronanza in tali campi di studio, alcuni aspetti possono rimanere ardui, sia per la complessità della tematica trattata, sia per le difficoltà formali che l'opera presenta (di linguaggio, di struttura, ecc.), non semplificate certo dalla traduzione italiana che talvolta sembra non aver colto bene il significato dell'originale inglese (ma questo si può perdonare).

Dal punto di vista contenutistico, al biblista, che negli ultimi anni ha dovuto far fronte al sorgere di numerosi metodi e approcci nel campo specifico della sua scienza, sorti anche per la stanchezza generata da una esegesi trascinata da una metodologia che sembra non riuscire a progredire nella conoscenza del testo

biblico, gli studi di LaCocque possono apparire, nonostante la sua apertura verso la filosofia ermeneutica, troppo attaccati al metodo storico-critico e a tesi già largamente superate o messe fortemente in discussione, come quella di un jahvista di epoca salomonica. In particolare, i commenti dell'autore al Cantico dei Cantici e alla rivelazione del nome di JHWH appaiono troppo legati a determinate concezioni sociologiche e illuministiche, e privi di una prospettiva di ampio respiro. Perciò, nonostante le difficoltà di lettura che possono presentare gli studi di Paul Ricoeur per un biblista, in essi egli potrebbe sentirsi più a suo agio, grazie ad un'aria genuina e rinnovata, secondo i nuovi indirizzi della scienza biblica, che appare sempre più attenta alla ricchezza multiforme del testo biblico così come viene svelato dai nuovi metodi di analisi letteraria, soprattutto dalla narratologia, oppure dalla considerazione complessiva del canone biblico o attraverso la storia della sua ricettività. È forse questo il merito principale dell'approccio filosofico di Ricoeur: l'aver saputo sviluppare una lettura del testo in sé attraverso una teoria della ricezione allargata a tutto l'arco del pensiero greco, ebraico e cristiano, e volutamente critica. Come criterio di falsità egli ha stabilito che «può dirsi falsa un'esegesi che imponga a un testo anteriore un'interpretazione ulteriore, ignorando le tappe percorse dalla rilettura. In compenso, si deve considerare plausibile un'esegesi innovatrice che sa quello che fa, come lo fa, e in nome di che cosa lo fa» (p. 187).

La sua rivalutazione dell'esegesi patristica, l'attenta considerazione delle prospettive che hanno offerto e offrono le riletture successive del testo, la decisa apertura verso un pensiero postmoderno che sa di etica e di religione e che non rifiuta aprioristicamente la riflessione ontologica sull'essere, sono pienamente condivisibili, fondamentali per l'esegesi, e introducono certamente aria nuova nella lettura dei testi biblici. Certamente, Ricoeur, da buon filosofo, si muove sulla scia della dimensione filosofica della realtà, cosa che potrebbe non soddisfare del tutto il lettore teologo, il quale, desideroso di raggiungere i più alti livelli del testo biblico, potrebbe avvertire la mancanza di una più complessiva teoria del testo che coprisse alcuni ambiti della riflessione biblica. In particolare, l'accento messo da Ricoeur sulla relativa autonomia del testo e sulla sua appropriazione da parte del lettore potrebbe non soddisfare del tutto che — teologo, biblista — abituato a «pensare la Bibbia» alla luce di una teoria sull'ispirazione scritturistica vedesse come ineludibile per l'ermeneutica il collegamento voluto dallo Spirito fra l'azione divina ispirante e il testo biblico, con le conseguenti implicazioni per la lettura e l'interpretazione del testo. L'ermeneutica di Ricoeur appare infatti volutamente riluttante a qualsiasi considerazione sul senso dell'autore, cosa che potrebbe mettere a repentaglio il contenuto oggettivo originario del testo che l'ermeneutica cattolica sembra postulare. Il tema però richiederebbe un approfondimento che non riteniamo possibile in questa sede. Concludo riaffermando il valore indiscusso dell'opera che abbiamo recensito; in particolare, dell'apporto davvero arricchente

delle riflessioni di Ricoeur sull'intertestualità e sulla ricezione del testo per l'ermeneutica biblica.

M. Tábet

G. MINOIS, *Bossuet. Entre Dieu et le Soleil*, Éditions Perrin, Paris 2003, 747 pp. - P. BLET SJ, *Les nonces à la cour de Louis XIV*, Éditions Perrin, Paris 2002, 309 pp.

Mit der Vorlage dieser beiden gewichtigen Schriften leistet der renommierte Pariser Verlag Perrin wiederum einen bedeutenden Beitrag zur näheren Analyse der geistig-geistlichen Verhältnisse der Zeit des *grand siècle*. Doch so unterschiedlich die inhaltliche Ausrichtung der beiden Arbeiten ist, so differenziert muß auch ihre Würdigung ausfallen. — Während über die wohl dominierende Gestalt der *église gallicane* des 17. Jahrhunderts, den "Adler von Meaux", Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) nunmehr schon zahlreiche, darunter erstklassige Studien, wie etwa jene aus der Feder Jean Meyers (Bossuet, Paris 1993), vorliegen, harpte die Forschung bislang vergebens auf eine nähere Untersuchung der Pariser Nuntiatur zur Zeit der Regierung Ludwigs XIV.

Schon ein erster Blick auf Minois' neue Biographie des großen Bischofs aber scheint deren Eminenz vor allem bisher Geleisteten allein schon durch ihr Volumen zu bestätigen und ihr den Rang einer Referenz zuzuweisen — ein Eindruck, der durch den genialen Untertitel (vom Autor oder Verlag?) seine Bestätigung erfährt, umschreibt dieser doch exakt die Stellung Bossuets. Eine nähere Betrachtung des Werkes läßt den Leser dann allerdings zu einer etwas nuancierteren Wertung gelangen. Wenngleich die Verdienste Minois', seine Belesenheit und vor allem sein durchweg angenehmer und niemals ermüdender klassischer Stil — bei diesem Umfang schon eine Leistung an sich — nicht zur Debatte stehen, so erscheinen einige Punkte der Ausführung, vor allem in den Grundlagen der Darstellung, den ersten Kapiteln, doch zumal diskutierbar. Läßt sich das Wesen des zukünftigen Bischofs wirklich in dem Maße aus familiären Gegebenheiten und sozialem Umfeld ablesen, wie dies der Autor (S. 8ff.) postuliert, oder schlagen hier eher entsprechende Theorien unserer Zeit durch? War die Kirche des *Ancien Régime* in moralischer Hinsicht wirklich so lax, wie Minois dies vermuten läßt (S. 15f.) und Bossuets Entscheidung für den geistlichen Stand an sich wirklich nicht nachweisbar, sondern die „*carrière ecclésiastique [...] un choix des parents*“ (Ss. 13-17)? Gerade in der Untersuchung dieses heiklen Gegenstands (muß/kann man ihn überhaupt *a posteriori* erörtern?) zeigt sich ein Merkmal, welches dann wie ein roter Faden das Werk begleitet: wird generell die geistliche Berufung für die Zeit nicht immer in

Abrede gestellt („cela n'exclut pas les authentiques vocations“), so steht für Bossuet jedenfalls fest: „Bossuet n'a jamais senti d'appel particulier“ (beide Zit. S. 16). Punkt. Woher weiß Minois das? Wird hier Biographie oder Repetition gängiger Vorurteile über das *Ancien Régime* betrieben? Da das Werk auf jegliche Anmerkung verzichtet und auch die Bibliographie nicht gerade üppig ausfiel (s.u.), geraten so viele Urteile des Autors *a priori* in ein schiefes Licht. Darunter können dann auch durchweg gelungene Kapitel über die weitere Laufbahn des Adlers, seine Rolle als Erzdiakon von Metz, oder auch die Konflikte mit Jansenisten, die großen Leichenpredigten, das Amt des Hofpredigers nicht hinweg täuschen. Dieser Eindruck verstärkt sich im Hinblick auf die posthume Reputation Bossuets, vor allem hinsichtlich der verleumderischen Anschuldigungen bezüglich einer versprochenen Ehe und des daraus allgemein gefolgerten sexuellen Verhaltens des Bischofs. Minois (S. 111ff.) wählt nun die Quellen so aus, daß eine vermeintliche Vielfalt entsteht, die gesamtheitlich tatsächlich zu Ungunsten des Betreffenden zu sprechen scheint. Während aber der Behauptung des ersten echten Biographen Bossuets (Cardinal Bausset, *Histoire de Bossuet*, Paris 1819), all dies sei eine reine Verleumdung, so im Raum stehen gelassen wird, kommen andere Autoren, darunter C. Beauregard, A. Adam und vor allem Jean Baptiste Denys (*Mémoires & Anecdotes de la Cour et du Clergé de France...*, London 1712) zu Wort, ohne daß Minois deren Motivationen näher analysiert. Erwähnt der Verf. zwar noch den Umstand, daß Adam „n'aime pas beaucoup Bossuet“ (ohne Angabe von Gründen), so wird völlig verschwiegen, daß Beauregard eben in der Zeit des Kulturkampfes unmittelbar vor der *séparation* — Minois nennt lediglich das Erscheinungsjahr 1901 — und Denys mitten im Spanischen Erbfolgekrieg vom Zentrum der bedeutendsten feindlichen Macht aus publizierten... an den Absichten beider kann daher ebensowenig Zweifel bestehen, wie an Voltaires einschlägigen „Stellungnahmen“. Eine weitere angebliche Liaison mit Mlle. de Bussy-Rabutin erfolgt ebenfalls ohne einen einzigen Hinweis auf die besondere Stellung ihres Onkels, M. de Bussy-Rabutin, den nach Saint-Simon wohl größten Hasser Ludwigs XIV. und des ganzen „*système de la Cour*“. Allerdings wird dann — man ist versucht zu sagen: natürlich — das Urteil etwa eines Chateaubriand (in seinem *Génie du Christianisme*) verschwiegen, wo er den Grund der Auswürfe gegen Personen wie Bossuet auf den Punkt bringt: „Si l'on n'osa pas les attaquer de front, à cause de l'autorité de leur renommée [...] on fit entendre qu'ils avaient été secrètement incrédules“, was in dem besonderen Fall auch auf die (Nicht-)Befolgung kirchlicher Disziplinarvorschriften gemünzt werden kann. Jean Meyer hat diese Korrektur in seiner Studie zur Sprache gebracht (Meyer 1993, 11) und ihr Fehlen wirft ein bezeichnendes Licht auf das Werk Minois', das allgemein sich nicht des Verdachts erwehren kann, zumal partiell in der von Chateaubriand skizzierten Tradition zu stehen.

Es können hier natürlich nicht alle Aussagen des umfangreichen Werkes von Minois einer derart eingehenden Kritik unterzogen werden, doch ist die Grundausrichtung wohl klar geworden — eine Erkenntnis, der die mehr denn selektive Bibliographie leider nicht widerspricht. So hält es der Autor, den der Umschlag aufgrund seiner in der Tat zahlreichen Publikationen immerhin als „spécialiste de l'histoire culturelle“ ausweist, nicht für nötig, in der eigens unterteilten Rubrik „Le contexte culturel et religieux“ (S. 726f.) auch nur eine einzige Biographie Ludwigs XIV., bzw. Synthese seiner Regierung anzuführen, weder Bluche, noch Petitfils, nicht einmal Goubert, geschweige denn Gaxotte... Das Dictionnaire der Pillorgets wird ebenso ignoriert, wie jenes von Bluche und unter den Werken Pierre Blets kennt der Autor nur seine Assemblés-Darstellung für die Zeit von 1670-1693. Bezüglich der Archivalien wird dem Leser die erstaunliche Tatsache mitgeteilt, diese seien „dispersés dans un grand nombre de dépôts d'archives publiques“ (S. 723), worauf eine reine Auflistung der Orte, ohne Bestands- oder Inhaltsangabe folgt. Da, wie gesagt, jede Anmerkung im Text fehlt und die zahlreichen Zitate fast nie und wenn dann ungenau nachgewiesen werden, bleibt hier der fahle Eindruck, man habe nur die archivalische Belesenheit des Autors untermauern wollen. Dies — im Verein mit den oben dargestellten Tendenzen des Werks — hinterläßt beim Leser einen, trotz der scheinbaren Fülle faden Geschmacks einer Art biographischer Darstellung, für die das Leben des Adlers von Meaux zu bedeutsam und wohl auch zu schade ist. Oft merkt man die Absicht und ist verstimmt — und greift dann wieder zu Jean Meyer, der weiterhin die unangefochtene moderne Referenz in Sachen Bossuet bleibt.

Ganz anders — wir sagten es eingangs schon — verhält es sich mit dem Werk Pierre Blets, eines Autors, dessen Lebenswerk und — leistung hier nicht mehr vorgestellt und gewürdigt werden müssen. Gleichsam als Summe seiner großen archivalischen Forschungen zum Verhältnis des Sonnenkönigs zum Hl. Stuhle legt Blet nun die Untersuchung eines Gegenstands vor, der bislang zwar immer wie selbstverständlich mitschwang, seines besonderen Interesses halber aber hier eine eigene Darstellung erfährt: die Nuntien am Hofe Ludwigs XIV. Das Ergebnis ist nun aber keineswegs eine jener heute modischen rein prosopographisch ausgerichteten Lexikalarbeiten, sondern eine brillante, spannend zu lesende, dabei durchaus chronologisch orientierte Studie über Auftrag, Wirken und Wirklichkeit jener Prälaten, welche am Hofe des auf so ganz eigene Weise katholischen Louis XIV die Belange des Papstes und damit der Weltkirche zu vertreten hatten. Naturgemäß verbietet der für diese Rezension zur Verfügung stehende Umfang auch hier eine genaue Auflistung der einzelnen Ergebnisse. Hingewiesen sei lediglich auf die quasi intime Kenntnis der Sachverhalte des 17. Jahrhunderts, die Erfassung so wichtiger, schwieriger und oft vielschichtiger Charaktere, wie jener des Königs, sodann Bossuet, Fénelon, die

Königin Marie Thérèse, ganz zu schweigen von den Nuntien selbst. Dabei umfaßt die Darstellung die ganze Regierungszeit Ludwigs XIV., von den Anfängen, hin über die diversen geistlichen Konflikte, so treffend benannt „tribulations“ (Ranuzzi, S. 138-164), „réconciliation“ (Cavallerini, S. 175-195), „temps d'épreuves“ (Cusani, S. 241-262) und „derniers combats“ (Bentivoglio, S. 263-292). Im Mittelpunkt steht dabei die geistliche Situation des Königreichs, die Persönlichkeit der beteiligten Akteure, sowie die ekklesiologischen Antagonismen, was aufgrund der dadurch notwendigen Beschränkung eine nähere Erläuterung ebenso interessanter Aspekte, wie zum Beispiel der zeremonialgeschichtlichen, v.a. die *entrées solennelles* der Nuntien, verbietet. Die Ausführungen gründen sich stets auf eine penible Archivrecherche, die entsprechenden Quellen werden — wie bei Blet nicht anders zu erwarten — korrekt ganz zitiert, eine im Anhang beigefügte Erläuterung (S. 297f.) verweist auf den Stellenwert und die Lage der wichtigsten einschlägigen Sammlungen. Gemäß landesüblicher Tradition präsentiert der Autor die Quellen in französischer Übersetzung, bei längeren Zitaten optisch im Druck abgehoben. Die Hinweise auf weitere Literatur sind etwas knapp ausgefallen, doch erschließen die angegebenen Werke (Bluche, Petitfils, Dulong, Bély u.a.) das sozio-kulturelle Umfeld der Nuntien, zu denen selbst es bislang eben kein großartiges Schrifttum vorlag (vgl. den *Avant-propos*, S. 7ff.). In dieser Hinsicht wird denn das Buch Blets auch zum Standardwerk einer lebendigen, dabei immer an den Quellen orientierten Nuntiaturgeschichtsschreibung. Natürlich ist nicht jeder der in dieser Studie präsentierten Punkte eine vollkommene Neuheit für die Forschung, Blet gelingt es aber, Bekanntes in den spezifischen Kontext der personellen und diplomatischen Auseinandersetzung einzubinden, so daß das daraus resultierende neue Ergebnis durchaus Vorbildcharakter, gerade auch im Hinblick auf die immer umfangreicher werdenden Nuntiaturberichts-Editionen der verschiedenen europäischen Länder beanspruchen kann. Die Arbeit zeigt und beweist somit, daß die Verschmelzung der beiden in manchen historischen Kreisen heute als obsolet bezeichneten Ansätze — des biographischen und des diplomatiegeschichtlichen — von durchaus innovativer und für die Forschung einträglicher Bedeutung ist. Ein Orts- und Personenregister, mit hilfreichen Querverweisen, rundet die Darstellung ab. Schade nur, daß der Verlag — wohl aus Kostengründen — darauf verzichtete, Portraits der jeweiligen Nuntien, welche sicher vorlägen, dem Textteil beizufügen. Dennoch erweckt die Plastizität der Erzählung beim Leser ein inneres Bild, welches das große Gesamtmosaik der historiographischen Erfassung des *grand siècle* verdienstvoll bereichert.

A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Herbert Utz Verlag – Wissenschaft (Theologie), München 2002, 442 pp.

Il volume di Alexandra von Teuffenbach è dedicato al significato del concetto *subsistit in* così come viene usato nella Costituzione *Lumen gentium* 8, in cui il Concilio insegna: «questa Chiesa, in questo mondo costituita ed organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica (*subsistit in Ecclesia catholica*), governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica». L'autrice conosce bene la discussione postconciliare sull'interpretazione di questo insegnamento conciliare (su cui scorrono "fiumi d'inchiostro", come conferma la vasta bibliografia: le pp. 412-441 raccolgono le pubblicazioni del tempo postconciliare, le pp. 400-411 offrono il materiale per uno studio del problema in tutto l'arco della storia cristiana), ma si concentra piuttosto sulla ricerca storica e sull'esegesi del testo conciliare per comprendere il significato dell'auto-comprensione della Chiesa cattolica come Chiesa di Cristo.

Il libro si apre con una lunga sezione introduttiva, che da una parte presenta il problema e il metodo con cui si intende affrontarlo, dall'altra raccoglie in una vera e propria mappa tutte le fonti che verranno studiate per rispondere a questa spinosa domanda dell'ecclesiologia contemporanea.

Il primo capitolo offre l'analisi di LG 8 per passare poi all'interpretazione linguistica del verbo latino *subsistere* e alla ricerca di tale termine presso gli autori classici, interrogandosi infine sul latino dei teologi conciliari e collocando così l'avventura di questa parola in un contesto storico ben definito (secondo capitolo). Il terzo capitolo contiene una retrospettiva storica indispensabile per poter rilevare il giusto significato del concetto (pp. 115-201). I due ultimi capitoli trattano dell'auto-comprensione della Chiesa cattolica così come appare nel periodo preparatorio del Concilio e durante il Concilio stesso (pp. 202-392). Abbiamo così una ricerca molto vivace distribuita in cinque distinti approcci per dare una risposta sul significato di *subsistit in*.

Il primo tentativo d'interpretazione si fonda sull'analisi logica della famosa frase della *Lumen Gentium*, dalla cui struttura si coglie solo un'assoluta identità tra la Chiesa cattolica e la Chiesa di Cristo: la frase proclama che la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica, anche se fuori dalla Chiesa di Cristo vi sono elementi della Chiesa. Già a livello logico si nota come *subsistere* non può che significare, in questo caso, come sinonimo, ciò che indica il verbo *essere*, affermando l'identità della Chiesa cattolica, senza sminuire il significato tradizionale.

Nel secondo approccio si analizza minuziosamente la stessa parola *subsistere*, che nel latino classico significa semplicemente "fermarsi" o "restare", perciò

si ritiene che il significato esatto potrebbe essere descritto nel nostro caso come: “rimanere nonostante”, “fermarsi anche se”. L'analisi giunge anche alla conclusione che *subsistit*, se nell'epoca classica significava “star fermo” o “rimanere”, nel Medioevo indicava già “essere” o “rimanere”.

Il terzo approccio, più teologico, è quello che giunge al testo di *LG* attraverso la Tradizione della Chiesa. Si offre così un interessante percorso storico, ben documentato nell'ecclesiologia, cominciando dai Padri della Chiesa, tra i quali spiccano Ireneo di Lione, Cipriano e Agostino, per poi fermarsi a Tommaso d'Aquino ed esaminare autori come Bellarmino, Kilber, Döllinger o Newman. Il percorso continua con i teologi che precedono il Vaticano II, come Lattanti, Fenton, Salaverri, de Lubac, Congar, Philips, Schmaus e infine Tromp. Anche se nelle diverse epoche non si è mai rivelato necessario trattare esplicitamente tale domanda, non si trovano neppure le tracce di una tradizione che negasse o mettesse in dubbio, in qualche modo, l'assoluta identità tra la Chiesa cattolica e la Chiesa di Cristo: al contrario, questa verità è un presupposto indispensabile di una dottrina ecclesiologica sviluppata durante i secoli dalla Chiesa. A questo proposito, per quanto riguarda il Magistero della Chiesa, si possono citare le encicliche *Satis cognitum* di Leone XIII e *Mortalium Animos* di Pio XI, come anche la *Mystici Corporis* e l'*Humani Generis* di Pio XII, che nel contesto del capitolo vengono anche dovutamente chiamate in causa.

La ricerca passa poi alla sua fase, che potremmo definire, più vivace e incisiva, poiché i due ultimi capitoli ripercorrono tutto l'*iter* preparatorio e il tempo del Concilio. Si tratta di uno studio serio e perspicace delle fonti conciliari, preceduto da una ricerca d'archivio (per esempio p. 5) da cui scaturisce un saggio eloquente. Una scoperta diventa il diario del già citato P. Sebastiano Tromp S.J., segretario prima della Commissione Teologica preparatoria, poi, della Commissione Teologica del Concilio. Si nota come i documenti preparatori della Commissione giudichino opportuna la dichiarazione dell'identità della Chiesa cattolica con la Chiesa di Cristo, e come la Commissione Centrale non si mostri contraria all'esplicitazione di tale dichiarazione.

Si passa quindi alla narrazione del Concilio e si ricostruiscono le vicende attraversate dalla parola *subsistit*, che non era pensata per sostituire *est*, o per attenuarne l'esclusività. Secondo l'autrice, il momento chiave di tutto il processo è la seduta plenaria della Commissione Teologica del 25-26.11.1963, durante la quale si decide per la parola *subsistit* (pp. 279-392, qui 379-388), in quanto tale termine rafforza il significato della dichiarazione sull'identità assoluta della Chiesa cattolica con la Chiesa di Cristo.

In conclusione possiamo rileggere le parole pronunciate da Papa Paolo VI in occasione della solenne promulgazione della *Lumen Gentium*, il 21.11.1964: «La migliore raccomandazione per questa promulgazione appare questa, che con essa non è stata mutata in nessun modo la dottrina tradizionale. Quel che Cristo volle,

noi pure lo vogliamo. Quello che era, è rimasto. Quel che durante secoli la Chiesa ha insegnato, anche noi lo insegniamo» (*Acta Synodalia*, III, VIII, 911).

Al volume bisogna riconoscere il rigore della ricerca assieme ad una passione che si fa evidente soprattutto nell'approccio storico agli atti del Concilio. Tutto ciò va annoverato tra i notevoli pregi di questo studio teologico, che dovrà essere tenuto in considerazione per una comprensione più serena della LG 8.

K. Charamsa

J.M. RIBAS ALBA, *El proceso a Jesús de Nazaret. Un estudio histórico-jurídico* (Romano y Ciencia jurídica europea), Ed. Comares Derecho, Granada 2004, 436 pp.

El volumen, escrito por el profesor titular de Derecho romano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla José María Ribas Alba, aborda uno de los temas histórico-jurídicos de mayor interés en relación con los evangelios, el del proceso de Jesús. El carácter erudito y el rigor científico con que el tema ha sido tratado no han impedido que el estilo de la obra sea agradable y atrayente, cualidades propias de un escrito de carácter divulgativo, que busca mantener constantemente la atención del lector. El interés primario del autor está centrado en los dos últimos capítulos de los cinco que componen el volumen. En ellos se trata de la legitimidad judía del juicio ante el Sanedrín (cap. IV) y del proceso romano (cap. V). Los tres primeros capítulos cumplen por el contrario una función de carácter contextual, abordando los presupuestos epistemológicos que sostendrán el análisis sucesivo. Este aspecto lo consideramos de importancia capital en la obra de Ribas Alba, en cuanto que cualquier estudio histórico-jurídico depende del modo en que se valoran las fuentes históricas utilizadas, en nuestro caso —es decir, en la reconstrucción del proceso de Jesús—, no solo del valor histórico que se da a los evangelios, sino también a las demás fuentes, tanto judías como romanas (el *testimonium Flavianum*, la tradición rabínica, los documentos de Qumrán, etc.). Conviene destacar de paso la extensa atención que el libro otorga no solo al derecho romano sino también al derecho judío antiguo, aspecto a veces poco presente e incluso marginado en las monografías y estudios sobre el proceso de Jesús. Esos tres capítulos iniciales tratan esencialmente del cristianismo como religión histórica (cap. I), los evangelios como fuente de conocimiento histórico (cap. II) y los antecedentes jurídicos de la Pasión (cap. III). La *Presentación* del libro, a cargo del Catedrático y Directo del Departamento de Derecho romano de la Universidad Complutense de Madrid, Javier Paricio, la consideramos un complemento indispensable para la correcta comprensión del estudio de Ribas Alba; en cierto modo su clave hermenéutica.

Es conocido como la investigación científica sobre el tema que nos ocupa posee ya más de doscientos años de tradición, insertándose dentro del campo más amplio del estudio sobre el Jesús histórico. Sobre esto deja constancia el autor en las más de mil doscientas citas que jalonan su obra, así como también en el párrafo dedicado al examen de la literatura sobre el proceso de Jesús (pp. 99-112). Este párrafo resulta de especial importancia si se tiene en cuenta «que las tendencias que se imponen en este ámbito genérico del “Jesús de la historia” influyen necesariamente de una u otra manera en los presupuestos de cualquier indagación sobre el proceso de Jesús de Nazaret» (p. 99). A la luz de estas palabras, Ribas Alba hace un intento de clasificación de la bibliografía sobre el proceso de Jesús, que servirán para enmarcar su estudio. Entre las diversas clasificaciones que se pueden establecer, por ejemplo, según el grado de credibilidad que se otorga a las narraciones evangélicas o según el criterio de legitimidad que se atribuye a los diversos trámites judiciales en particular a los actuados ante el Sanedrín, el autor (pp. 105-112), siguiendo el método que eligiera en su día el estudioso de exégesis neotestamentaria de Passau J. Blinzler, identifica cinco grupos, en función del grado de participación judía: los que atribuyen a las autoridades judías la exclusiva participación y organización del proceso (sostenida hoy día solo por escasos autores); los que le atribuyen un papel no único, pero sí decisivo y predominante (R. von Mayr, P. Billerbeck, T. Mommsen, T. Mayer Maly, G. Longo, D. Romano); los que otorgan a las dos autoridades, judía y romana, un grado de participación semejante (J. Blinzler, A.N. Sherwin-White, R.E. Brown, O. Betz, D. Cohen, C. Paulus, B. Fabbrini); los que admiten solo una cooperación judía más o menos limitada en un proceso en el que los romanos mantuvieron un papel principal (E. Bickermann, J. Imbert, O. Cullmann, A. Steinwenter); finalmente, la opinión de aquellos autores que excluyen una participación significativa de la autoridad judía (H. Lietzmann, P. Winter, W. Fricke, y sobre todo Ch. Cohn). Esta última opinión, ciertamente, lleva al extremo la crítica histórica de las narraciones evangélicas.

En este abanico de opiniones, la tesis de Ribas Alba, que se apoya a nuestro entender sobre argumentos jurídicos finamente elaborados, tanto por lo que respecta a la legislación judía como romana, es concretamente la siguiente: todo el proceso de Jesús se desarrolló siguiendo un riguroso procedimiento legal. No existieron, por tanto, anomalías jurídicas. Hubo dos procesos, distintos aunque relacionados entre sí. Un proceso ante el Sanedrín, durante la noche, como narran Mt 26,57-66 y Mc 14,53-64, en el que Jesús fue condenado por el delito de “blasfemia” con todo lo que esto implicaba; y un proceso romano ante Poncio Pilato, como señalan todos los evangelistas, en el que Jesús fue condenado por crimen de *laesa maiestas*. El autor precisa que la reunión del Sanedrín al amanecer del día siguiente, que testimonia solo san Lucas (Lc 22,66), tuvo por finalidad hacer cumplir la sentencia promulgada en el juicio nocturno: no fue por tanto para formalizar la sentencia de muerte ni se produjo algo parecido a un segundo proceso judío,

pues el Sanedrín, en la reunión nocturna, ya había declarado a Jesús culpable de un delito de blasfemia, y el carácter flagrante de la confesión del acusado había provocado una declaración unánime de condena que no necesitaba de ulteriores confirmaciones (cfr. pp. 378-379). La segunda sesión del Sanedrín estuvo encaminada exclusivamente a preparar la entrega de Jesús ante el prefecto romano. Este proceso fue un nuevo proceso penal, distinto al que había tenido lugar ante el Consejo de Jerusalén; no, por tanto, una segunda parte del mismo proceso anterior o un procedimiento dirigido a la ratificación, más o menos formal, de una previa sentencia dictada por los jueces del Sanedrín.

Los dos procesos, independientes entre sí, fueron todavía en cierta manera complementarios desde el punto de vista de la acusación. En efecto, señala Ribas Alba, es impropio designar a uno de estos procesos como religioso y el otro como civil, pues esto no corresponde a las perspectivas del tiempo, en las que el aspecto religioso y civil se encontraban profundamente entremezclados, también en el mundo romano. Entramos aquí en una de la tesis fundamentales del libro, como explica con gran precisión Javier Paricio en la *Presentación* de la obra: «El autor se esfuerza en este punto por desmontar la idea vulgar, pero omnipresente en los libros modernos, sobre el “paganismo” de los romanos frente a la “religiosidad natural” del pueblo judío. Prejuicio que provoca estragos en los estudios sobre el proceso que sufrió Jesús. En realidad, Roma, como cualquier sociedad antigua, se fundaba en una teología política de la que dependía la persistencia de la propia vida social» (p. XVI). Para Ribas Alba, tanto el procedimiento judío como romano fueron políticos y religiosos a la vez. El hecho de que Jesús se presentara como Hijo de Dios, dentro de las fronteras del universo romano, suponía un claro desafío al orden religioso establecido. «Esta línea de actuación debió de presentarse de modo natural ante los acusadores judíos, en los que el delito de blasfemia cubría una pretensión equivalente» (p. XVI). Al máximo se pueda afirmar que, según nuestras categorías, el proceso ante el Sanedrín fue de naturaleza prioritariamente doctrinal, en la que Jesús fue juzgado como un maestro que según sus acusadores sostenía una interpretación herética de la ley; mientras que el proceso romano fue preponderantemente de naturaleza política, pues fue juzgado por el crimen de lesa majestad, teniendo sin embargo siempre en cuenta que la *maiestas* del emperador lo equiparaba a los dioses, a Júpiter en particular, padre de todos ellos.

Queda claro en cualquier caso, según la tesis de Ribas Alba, que Jesús no fue condenado porque hubiera sido considerado un dirigente revolucionario, al estilo de los muchos falsos mesías que surgieron en ese período comprendido entre el I siglo a.C. y II d.C. En el proceso ante el Sanedrín Jesús fue condenado porque se confesaba Mesías e Hijo de Dios, lo que se consideraba una “blasfemia” por aquellos que detentaban el poder en el Sanedrín, en su mayoría saduceos, grupo religioso al que pertenecía en gran parte la clase sacerdotal y que estaba vinculado a

la alta aristocracia del pueblo judío. En este aspecto, el autor del libro, siguiendo las ideas de Darrell L. Bock, puntualiza, en contra de una tendencia generalizada, que el concepto de “blasfemia” que se encuentra en las fuentes bíblicas no puede entenderse en modo restringido según el sentido que adquirió la palabra en la tradición rabínica posterior (concretamente, la Mishná): la acusación de blasfemia conllevaba también, en efecto, una denuncia de incitación a la idolatría. Por esto no existió una quiebra en la legitimidad del enjuiciamiento del Sanedrín y hubo una continuidad entre los dos procesos: el del Sanedrín y la *cognitio* ante el prefecto romano.

Ciertamente, desmenuzar en una reseña las múltiples observaciones de carácter jurídico que el autor realiza para sostener su tesis —sobre la naturaleza y competencia del Sanedrín, la sustancial legitimidad del proceso judío como también del romano desde el punto de vista formal, el funcionamiento de los tribunales romanos en época imperial, etc.— no resulta posible. Sería ingenuo, por otra parte, pensar que el presente libro ha puesto punto final a las discusiones sobre el proceso que Jesús tuvo que afrontar, sus motivaciones, la rigurosidad jurídica en que se desarrollaron, los motivos de la condena, etc. A nuestro entender, el estudio de Ribas Alba añade a toda esta discusión una reflexión jurídicamente correcta y bien entramada, al menos por lo que sabemos de las fuentes antiguas, que tiene visos de coherencia y aceptabilidad, y siempre respetuosa de las intenciones de los personajes que intervinieron en dicha historia. No dudamos en afirmar, por tanto, que la obra deba ser considerada de obligada referencia sobre todo lo relacionado con el proceso de Jesús.

Concluyo señalando que algunas mejoras de tipo formal (corrección de erratas, repeticiones innecesarias, notas que aparecen en la página siguiente, etc.), sobre las que no me detengo pues no me parecen que afectan la sustancia del libro y porque el lector sabrá fácilmente individualizarlas, darían un acabado más pleno a la deseada segunda edición de la obra. En particular, el volumen se enriquecería con un buen índice de autores y otro de materias, siempre útiles en un escrito de carácter científico, también cuando pretende alcanzar el gran público.

M. Tábet

J.R. VILLAR, *El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Rialp, Madrid 2004, 268 pp.

Da diversi anni si percepisce un'attenzione crescente dell'ecclesiologia per la teologia dell'episcopato. Lo *status* dell'autorità nella Chiesa, spesso preso di mira anche in conseguenza dell'influsso della società civile, trova infatti nell'episcopato

la sua forma più emblematica. In campo ecumenico, la questione più generale del ministero prende sempre più il sopravvento nel dialogo teologico, specialmente nel rapporto fra cattolici e luterani. Dal punto di vista della teologia sacramentaria, il trattato *De ordine sacro* ha imboccato definitivamente la strada indicata dal Vaticano II, quella nella quale l'episcopato è l'*analogatus princeps* del ministero, e non una semplice "aggiunta" al sacerdozio dei presbiteri. Tutto ciò si arricchisce ancora di più con argomenti che collateralmente incidono sull'episcopato, o che trovano in esso il loro immediato contesto, come la questione della ricerca di forme nuove di esercizio del primato romano, su cui molto insiste Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Ut unum sint*, del 1995. I vescovi sono stati altresì oggetto di diversi documenti del recente magistero: nel '98 il Santo Padre ha pubblicato il *Motu proprio Apostolos suos* sulla natura teologica e giuridica delle conferenze dei vescovi; nel 2001 si è tenuta la X assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi, che ha avuto come tema proprio l'episcopato; frutti di questo sinodo sono l'Esortazione Apostolica *Pastores gregis*, del 16.10.03, e il nuovo Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi *Apostolorum successores*, del 22.2.04.

In questo panorama si inserisce la pubblicazione di questo libro sulla collegialità episcopale, fortemente permeato dalla dottrina del capitolo III della *Lumen gentium* e contemporaneamente attento agli sviluppi teologici e magisteriali posteriori, fino alla Esortazione Apostolica *Pastores gregis*. L'autore, cattedratico di ecclesiologia all'Università di Navarra, ha una lunga esperienza nell'insegnamento di questa disciplina e vanta un'abbondante produzione bibliografica, nella quale l'argomento dell'episcopato (e del primato) occupa uno spazio consistente. È d'obbligo inoltre ricordare che Villar è stato perito sinodale durante l'ultimo Sinodo dei Vescovi, e ciò lo rende particolarmente idoneo ad affrontare questa tematica.

Circa i tratti generali del libro, occorre dire prima di tutto che, anche se non è stato scritto per specialisti (come lo stesso autore avverte: cfr. p. 11), si nota subito la mano dello specialista. Ciò balza agli occhi già dalla lettura del sommario, che rivela un'articolazione dei diversi argomenti molto ben riuscita. Non si tratta di una semplice lode "d'ufficio"; in quest'area dell'ecclesiologia, la determinazione della dipendenza e interdipendenza dei diversi temi ha una importanza capitale. Dal tracciato generale della *Lumen gentium*, sul quale l'autore costruisce il suo pensiero, si snodano armonicamente i diversi sottotemi così che, in virtù della loro rispettiva collocazione nell'insieme dell'opera, i singoli contenuti si mostrano nella loro intera portata.

Il titolo del libro è sintomatico; per il suo contenuto esso avrebbe potuto essere intitolato, ad esempio, "Primato e collegialità", o qualcosa di analogo. Nelle pagine iniziali l'autore non esita a presentare il libro come una «iniziazione al Collegio episcopale e al ministero petrino» (p. 11); il tema del primato, infatti, non solo è presente in tutti i capitoli, ma è specifico del capitolo II (*Il primato del*

Romano Pontefice in quanto Successore di Pietro, di oltre 60 pagine). E tuttavia, intitolando il suo volume semplicemente *Il collegio episcopale*, l'autore non fa altro che essere coerente con il suo scritto, nel quale non trova spazio un'ipotetica collegialità scollegata dal primato: quando diciamo "collegio", non possiamo non includere il primato.

Evidentemente, per una trattazione completa della funzione episcopale sarebbe necessario parlare anche del ministero del vescovo a capo di una Chiesa locale. Questo argomento non è oggetto del presente volume; è un'opzione più che legittima dell'autore, probabilmente motivata da problemi di spazio; sarebbe tuttavia auspicabile che lo prendesse in considerazione per un altro futuro libro. Dalla lettura si percepisce comunque che la scelta non è stata fatta "alla leggera", ma è il frutto naturale di un particolare apprezzamento di quanto è affermato in AS 12/2: il fatto cioè che il collegio episcopale «è una realtà previa all'ufficio di capitalità sulla Chiesa particolare». Ossia, la "porta d'ingresso" all'episcopato è la sua dimensione collegiale; non è possibile comprendere la dimensione particolare separandola da quella collegiale; il vescovo agisce sempre come membro del collegio, anche in quanto pastore della Chiesa locale.

La mano dello specialista traspare anche dalla scelta delle fonti utilizzate, che fa del volume un importante contrappeso a una certa letteratura sulla storia del Concilio Vaticano II, e sulla sua interpretazione, piuttosto superficiale e non sempre libera — a mio avviso — da una sottile componente ideologica. La fonte principale da cui attingere informazioni affidabili e imparziali, necessarie per una lettura corretta dei testi conciliari, sono gli *Acta synodalia*, sia direttamente, sia attraverso le varie *Synopsis* contenenti i successivi schemi, *relationes*, *expensio modorum*, ecc. Esistono inoltre numerosi commenti teologici alla *Lumen gentium*, non tutti della stessa qualità scientifica. Resta sempre validissimo quello scritto da G. Phillips subito dopo la conclusione del concilio (*La Chiesa e il suo mistero*): il celebre teologo belga, infatti, fu un testimone privilegiato della genesi redazionale della Costituzione, e fu il redattore dello schema originario sul quale essa si basa. Più in concreto, per quanto riguarda il capitolo III della *Lumen gentium*, non sembra sia stato finora superato il commento scritto da U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della costituzione dogmatica Lumen gentium*. Lo stesso autore ha redatto un altro commento, anch'esso di grande qualità scientifica, sulla *Pastor Aeternus* del Vaticano I. Su quest'ultimo documento magisteriale non si possono dimenticare le opere di G. Thils, scritte con grande erudizione. La padronanza con cui Villar usa queste fonti (e altre) rende incisivo il suo discorso e convincenti i risultati cui arriva.

Nella *Presentazione* scritta dallo stesso autore, si avverte (cfr. p. 12) della presenza di parecchie pagine dedicate a istituzioni concrete di esercizio della collegialità episcopale, cosa non molto frequente nella bibliografia ecclesiologica, ten-

denzialmente propensa a lasciare questi sviluppi più concreti ai canonisti. L'autore invece dà loro abbondante spazio e ciò è molto positivo, anche dal punto di vista del riavvicinamento — oggi più che mai necessario — fra l'ecclesiologia e il diritto canonico.

Dopo una breve *Introduzione* su alcuni aspetti generali (l'autorità nella Chiesa, l'autorità del magistero del Concilio, la struttura dell'opera ecc.), seguono i 5 capitoli che compongono il libro. Come si è detto, la sua struttura "macroscopica" rispecchia abbastanza fedelmente quella del capitolo della *Lumen gentium* dedicato all'episcopato: il primo capitolo del libro, sul collegio apostolico (parte I) e la successione episcopale (parte II), sviluppa i nn. 19-20 della Costituzione. Il cap. III, sull'incorporazione al collegio episcopale, segue la scia di LG 21 (sacramentalità della consacrazione episcopale) e di LG 22/1, sull'incorporazione al collegio. Il cap. IV, sul rapporto collegio episcopale-capo del collegio, riprende LG 22, mentre il V capitolo, sui rapporti all'interno del collegio, si basa su LG 23. Evidentemente, il parallelismo è interrotto nel cap. II, sul primato romano, visto che su questo tema non esiste nella Costituzione un paragrafo specifico. Risulta comunque interessante la collocazione del capitolo sul primato nel contesto del libro: prima si parla della successione apostolica, poi di quella petrina, poi del collegio. Si anticipa così, già a livello di strutturazione sistematica, ciò che poi si svilupperà nel contenuto: e cioè che la successione petrina esiste all'interno della successione apostolica, e ciò costituisce la premessa per capire il ruolo del primato all'interno del collegio.

Non sarebbe possibile sintetizzare l'intero contenuto del libro in queste poche pagine, e meno ancora formulare una valutazione su tutti gli argomenti trattati. Mi si consenta di esprimere il mio parere solo su alcune singole questioni affrontate dall'autore. Nel primo capitolo le pp. 38-47 sono dedicate alla trasmissione del ministero apostolico. La sezione si apre con un'affermazione forse marginale, ma che meriterebbe qualche sfumatura: si dice che, in genere, «non ci sono difficoltà per riconoscere il fatto storico della successione». È infatti vero che l'argomento trova nella *Lumen gentium* uno sviluppo molto ben misurato — l'autore riesce a descriverlo molto bene — e lontano da conclusioni azzardate, ma che comunque presenta la successione apostolica come una realtà non solo teologica ma anche accertabile dal punto di vista storico. Non si può tuttavia ignorare il vivace dibattito, ancora in corso, sulla "connessione storica" fra coloro che ora chiamiamo vescovi e i dodici apostoli dei Vangeli. L'autore menziona, a ragione, il dibattito sulla modalità di questo processo, ma esso andrebbe a mio avviso integrato — non necessariamente sviluppato, visto che è un tema molto specialistico — con le posizioni che "scolleghino storicamente" l'episcopato dall'apostolato, alcune delle quali lo fanno sulla base della datazione dei documenti che attestano l'una e l'altra realtà, che sarebbero — a loro avviso — troppo distanziate per consentire di affermare una continuità storica.

Molto opportunamente Villar ribadisce (cfr. p. 45) la successione apostolica *ex divina institutione* e non semplicemente *ex divina providentia*. «La configurazione [della successione apostolica] nell'unica forma accaduta [quella degli Atti e delle Pastorali] forma parte del *modo* in cui Gesù fonda la sua Chiesa, intesa questa non in modo statico — come una dichiarazione della volontà del Gesù prepasquale in cui tutto fosse previsto fin nei minimi particolari — ma secondo un *dinamismo costitutivo* per mezzo dello Spirito e degli Apostoli, che sviluppano nel tempo l'istituzione di Cristo» (corsivo dell'autore). Si tratta di un argomento di grande attualità, specialmente dopo la pubblicazione, nel 2001, del libro di F. Sullivan (*From Apostles to Bishops. The Development of Episcopacy in the Early Church*). La posizione di questo autore sull'origine dell'episcopato, che pure egli presenta come realtà *divinitus institutam*, non si differenzia a mio parere — in quanto al suo *status* ecclesologico —, da quella relativa ad altre realtà sorte nella Chiesa *divina providentia* ma non *divinitus institutae*. In questa sede non è possibile spiegare in tutta la sua portata i presupposti e le conseguenze della posizione di Sullivan; per il momento basta dire che nella sua impostazione la sacramentalità dell'episcopato non trova spazio (e infatti, l'argomento non è affrontato da Sullivan). Tuttavia, una lettura attenta della *Lumen gentium* mette subito in luce lo stretto legame fra sacramentalità dell'episcopato e successione apostolica, come nota anche Villar, che può quindi affermare l'«*ex divina institutione*» in modo convincente.

Non vorrei sorvolare su un'altra affermazione fatta da Villar in questo primo capitolo del suo libro: cioè che «la successione nel ministero apostolico comporta contemporaneamente due forme, quella primaziale e quella collegiale. Tutte e due hanno luogo all'interno di una sola successione, che comprende insieme il Papa e i vescovi» (p. 48). Quindi, non esistono due successioni, una petrina e l'apostolica; l'unica successione apostolica non potrebbe esistere senza avere al suo interno la successione petrina. Questo modo unitario di intendere la successione non sembra essere stato ancora sufficientemente preso in considerazione dall'ecclesiologia, eppure esso ha una grande importanza — a mio parere decisiva — per comprendere sia il carattere episcopale del ministero petrino, sia la funzione di capitalità del Successore di Pietro all'interno del Collegio episcopale.

Per quanto riguarda il capitolo II, interamente dedicato al primato romano, c'è da segnalare la lodevole presentazione fatta da Villar della Costituzione *Pastor Aeternus* del Vaticano I. La contestualizzazione storica di questo evento giova non poco a capire nella loro vera portata le affermazioni fatte da quel Concilio. L'autore giustamente afferma che il Vaticano I «non desiderava dire più di quanto era stato detto e vissuto in precedenza dalla Chiesa. Nonostante ciò, il modo di dire e di spiegare la fede sul primato è caratteristica di quel concilio» (p. 67). «L'intenzione del concilio era quella di respingere ogni condizionamento dell'autorità papale, proposto da alcuni autori e da alcune correnti anche in quei termini [la

terminologia giuridica allora in uso]. In questo senso, il concilio dà la replica esatta e polemica agli errori che condanna e cioè una risposta dogmatica che usa il linguaggio giuridico abituale con il quale si affrontava allora la questione del primato» (p. 68). Villar spiega con grande lucidità in che modo incisero sul Concilio, e sulle risposte del Concilio, i diversi autori, le correnti e gli eventi di quell'epoca, e ciò costituisce un grande aiuto per impostare un prudente confronto con la diversa situazione — di linguaggio, di teologia, di storia — del Vaticano II, e per trarre le dovute conseguenze, senza scivolare verso posizioni troppo azzardate.

Le condizioni stabilite dalla *Pastor Aeternus* per una definizione *ex cathedra* sono abitualmente spiegate in modo trifforme: che il Papa lo faccia *vi muneris sui* (come persona non privata, ma pubblica), che l'oggetto della definizione verta sulla fede o sui costumi, e che esista l'intenzione di definire una dottrina in modo infallibile. A p. 97 l'autore preferisce invece parlare di quattro condizioni, distinguendo «l'impegno della Suprema Autorità apostolica» (2^a condizione, intesa come il massimo grado della funzione profetica del Successore di Pietro) dal fatto che la dottrina definita «deve essere sostenuta dalla Chiesa universale» (4^a condizione). Si tratta solo di una sfumatura, ma viene spontaneo chiedersi se queste due condizioni non si riconducano ad una sola, e se non sia più chiara la spiegazione più usata nella manualistica, riportata da Villar all'inizio del paragrafo.

Le pagine dedicate ai criteri di discernimento per lo studio di eventuali nuove forme di esercizio del ministero petrino, non troppo numerose (pp. 108-111), sono comunque di grande chiarezza, con la loro distinzione — presente anche nel magistero — fra sostanza, formulazione dottrinale e forma di esercizio. Anche se la parola «inmutevole» non è assolutamente assente dal lessico usato dall'autore per parlare dell'aspetto sostanziale del primato, Villar preferisce concetti come «contenuto della verità rivelata», «l'essenziale della sua missione» e questa, a mio parere, è un'ottima scelta; infatti, anche se la dicitura «l'aspetto immutevole del ministero petrino» ha l'inconveniente di presentare il primato come una realtà piuttosto statica. Non si può dimenticare che quando manca il movimento, manca la vita; sarebbe assurdo pensare all'«essenziale» del primato come ad un nucleo osseo secco e morto, attorno al quale si sviluppano le «forme mutevoli di esercizio» come unico tessuto vivo, di dimensione variabile nella storia. È in questo contesto che si trova la motivazione di quanto è affermato dalle Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede sul primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa (31.10.98), al n. 12/3: «I contenuti concreti del suo esercizio caratterizzano il ministero petrino nella misura in cui esprimono fedelmente l'applicazione alle circostanze di luogo e di tempo delle esigenze della finalità ultima che gli è propria [l'unità della Chiesa]. La maggiore o minore estensione di tali contenuti concreti dipenderà in ogni epoca storica dalla *necessitas Ecclesiae*».

I temi affrontati nel capitolo III — la sacramentalità dell'episcopato, il contenuto del dono sacramentale conferito, e la natura eminentemente sacramentale

dell'incorporazione al collegio episcopale — costituiscono l'anello imprescindibile per collegare armonicamente e "teologicamente" la realtà della successione apostolica con quella della collegialità episcopale. I diversi argomenti sono accuratamente sviluppati dall'autore; per motivi di spazio, mi limiterò a sottolineare soltanto alcuni elementi che potrebbero sembrare marginali, ma che hanno un peso non indifferente nella riflessione teologica sull'episcopato. Le pp. 127-128 parlano della configurazione con Cristo propria dei vescovi, effetto della pienezza dell'ordine sacro ricevuto. Per esprimere tale concetto, l'autore ricorre alla nozione teologica-sacramentale di *repraesentatio Christi*. All'insegnante di teologia sacramentaria non sfugge che questa nozione è stata usata dal magistero — secondo me, con grande successo — per parlare del presbiterato (PDV 15/4 e documenti posteriori), ma non direttamente per l'episcopato (la *Pastores gregis* non la usa). Villar la applica a quest'ultimo senza tentennamenti e ciò rende assai coerente il discorso; infatti, se la *repraesentatio Christi Capitis* esprime bene l'aspetto essenziale del presbiterato, *a fortiori* lo fa anche dell'episcopato. Sarebbe dunque auspicabile, a mio parere, che tale nozione trovasse presto spazio anche nel magistero.

L'accenno fatto dall'autore, anche se breve, alla necessità della comunione gerarchica nell'esercizio del *munus sanctificandi* (cfr. p. 155), è molto opportuno. Dalla lettura di LG 21/2 («Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua non nisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt») alcuni, infatti, giungono, troppo precipitosamente alla conclusione opposta, partendo da un ragionamento *ex silentio*. Ma occorre ribadire, come fa Villar, che «sarebbe assolutamente contrario all'idea stessa di autorità episcopale che essa possa essere esercitata — anche attraverso il *munus sanctificandi* — a margine o contro la Chiesa». Una considerazione troppo semplicistica di questa problematica, incentrata esclusivamente su questioni di validità e/o liceità, rischia di lasciare in sordina l'incidenza della comunione ecclesiale. A questo proposito l'autore riporta un testo magisteriale molto recente, che chiarisce, una volta per tutte, la questione: «le tre funzioni ricevute nell'Ordinazione episcopale — di santificare, di insegnare e di governare — debbono essere esercitate nella comunione gerarchica, anche se, per la loro diversa finalità immediata, in modo distinto» (PG 8/2).

Infine, molto fortunatamente appare la frase usata dall'autore per mettere in luce l'unità della *sacra potestas* episcopale, nella sua dimensione collegiale e personale: in prospettiva teologica, possiamo dire che «tanto personale è l'autorità collegiale di un vescovo, quanto collegiale è l'autorità personale nella sua Chiesa» (p. 167). Il vescovo, cioè, non riceve una potestà per governare la Chiesa universale come membro del collegio, e un'altra potestà diversa per il governo della sua Chiesa locale come suo capo.

Il capitolo IV del volume si apre con un'affermazione di grande peso ecclesiologicalo: «si potrebbe dire che esiste un unico collegio, istituito da Cristo negli apostoli e prolungato nei vescovi: una stessa realtà istituzionale con due momenti e due statuti teologico-giuridici diversi, e cioè, un primo momento *irrepetibile* in quanto alle sue caratteristiche *apostoliche*, e un secondo momento, *episcopale*, proporzionalmente analogo al primo in quanto alla sua natura collegiale» (p. 171, corsivo dell'autore). Questa indovinata asserzione, debitrice di *Lumen gentium* 22/2 («l'ordine dei vescovi, che succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo pastorale, nel quale anzi si perpetua ininterrottamente il corpo apostolico...»), richiede a mio avviso un certo ripensamento della nozione stessa di successione, troppo spesso abbinata al semplice avvicendamento dei titolari di una carica. Senza lasciar cadere l'«irrepetibilità» del momento apostolico, occorre tener presente che come successione da corpo apostolico a corpo episcopale, essa non avvenne all'improvviso, ma in modo progressivo; addirittura, possiamo molto ragionevolmente pensare che prima della «successione», il collegio degli apostoli conobbe una «espansione» con i collaboratori, chiamati anch'essi «apostoli» in alcuni libri del Nuovo Testamento. In definitiva, se non vogliamo arrivare ad un concetto molto impoverito di successione apostolica, occorre una grande prudenza quando si usa — Villar non lo fa — la metafora della «catena» per illustrare l'idea della successione episcopale.

Fra le diverse cose che si potrebbero sottolineare di questo IV capitolo spicca il delicato discorso fatto a proposito della libertà che il Papa conserva sempre per esercitare la sua potestà, come ribadito da LG 22 (pp. 186-188). Il Pontefice, infatti, può sempre procedere *seorsim* (NEP 3), e non esistono condizionamenti giuridici che lo possano impedire. Occorre però tener presente che da un punto di vista «teologico» il Papa non agisce mai *separatim* dagli altri vescovi e, come detto dalla NEP e ribadito dall'autore, procede «secundum propriam discretionem» ma sempre «iuxta Ecclesiae necessitates», «intuitu boni Ecclesiae». L'arbitrarietà, in definitiva, non trova spazio qui. Villar approfondisce l'argomento ricordando che il Papa non riceve dai vescovi la sua autorità, ma è comunque scelto *ex iisdem*. Ossia, l'autorità personale del primato è ricevuta da qualcuno che è già membro del collegio. Il primato, in sostanza, rimane come realtà episcopale; quando un vescovo è scelto come vescovo di Roma, l'autorità che aveva già ricevuto con l'ordinazione episcopale non cambia natura, ma solo intensità ed estensione: tutta l'autorità del collegio è posseduta personalmente dal Papa. «Il primato pontificio è il modo di essere vescovo proprio del vescovo di Roma» (p. 188).

Il capitolo V (*I rapporti all'interno del Collegio*), come anticipato, dà ampio spazio alla trattazione delle istituzioni al servizio della collegialità episcopale (sinodo dei vescovi, patriarcato, Chiese arcivescovili maggiori, Chiese metropolitane *sui iuris*, provincia e regione ecclesiastiche, sinodo dei vescovi delle Chiese

orientali, concili particolari, conferenze episcopali). Prima di entrare nel vivo dell'argomento, l'autore dedica una prima parte del capitolo all'aspetto più generico del governo in comunione. Per quanto riguarda questa prima parte vorrei solo osservare che, a proposito del testo di LG 27/2 («*officium habent in suos subditos leges ferendi, iudicium faciendi, atque omnia, quae ad cultus apostolatusque ordinem pertinent, moderandi*»), Villar accoglie la traduzione del verbo "moderare" resa con lo spagnolo "regular" (regolare), purtroppo molto diffusa fra le traduzioni anche ufficiali dei documenti del Concilio (cfr. p. 213). Anche se l'errore non è di Villar, questa traduzione altera non poco il significato originale del testo, che distingue adeguatamente, nell'*officium* del vescovo, l'aspetto nettamente giuridico («*leges ferendi, iudicium faciendi*») da quello essenzialmente pastorale («*omnia, quae ad cultus apostolatusque ordinem pertinent, moderandi*»), resa con "moderare", che esprime un concetto più ampio e che, in ogni caso, non esclude l'aspetto giuridico. Si tratta di un tema abbastanza marginale nel contesto dello scritto di Villar, ma che ha conseguenze pastorali piuttosto rilevanti quando viene sviluppato e poi applicato alla realtà concreta di una Chiesa locale.

Verso la fine del capitolo si affronta la complicata questione dello *status* teologico-canonico dell'autorità esercitata dai concili particolari, dai sinodi (orientali) e dalle conferenze episcopali (l'esercizio "congiunto" del ministero episcopale). Dopo una breve esposizione delle diverse opinioni su questo tema (origine in una delega pontificia; convergenza di fatto dell'autorità individuale dei singoli vescovi; l'aggruppamento dei vescovi inteso come nuovo soggetto di autorità: cfr. pp. 247-248), l'autore fa sua la terza delle posizioni ricordate, anche se distingue adeguatamente i primi due casi da quello delle conferenze episcopali, le quali presentano una problematica particolare e sono state oggetto di un documento papale specifico (il M.P. *Apostolos suos*). L'intera questione ha risvolti ecclesiologici molto interessanti, perché si arriva ad un soggetto di autorità episcopale (concilio, sinodo o conferenza), con identità propria (distinto, cioè, dalla Santa Sede e dai singoli vescovi), la cui origine è *iure ecclesiastico*, ma che deriva dallo sviluppo di una *sacra potestas* episcopale che *ex divina institutione* è destinata ad essere esercitata sempre in comunione con gli altri vescovi (cfr. pp. 249-255).

Alla fine di queste osservazioni — i cui pochi cenni critici non intendono offuscare una valutazione generale più che positiva —, possiamo aggiungere che uno sguardo attento riesce a percepire un sottile filo rosso lungo l'intero libro: è la sottolineatura continua dell'unità del *munus episcopale*. Uno ed unico è il collegio apostolico, anche se al suo interno si distingue la struttura capo e membra; unica è la successione apostolica, nei suoi versanti episcopale e petrino; uno e indiviso è il collegio episcopale, che non può essere pensato senza il suo capo; una ed unica è la *potestas episcopalis* del singolo vescovo, che la esercita sia negli atti collegiali in senso stretto, sia nell'azione congiunta del ministero episcopale in seno agli

aggruppamenti parziali di vescovi, sia nell'ambito della sua Chiesa particolare; e tale unità si traduce anche in esigenza di comunione gerarchica, con i suoi risvolti teologici, giuridici e morali.

La lettura di questo libro — come di tanti altri testi sull'episcopato, antichi e moderni — mette comunque in rilievo la necessità di sviluppare un'autentica teologia dell'autorità ecclesiale. Occorre non dimenticare che la Chiesa non è solo società, e che comunque il suo aspetto societario è per natura molto diverso da quello del mondo civile. La Chiesa è anzitutto una *communio fidelium cum Deo et inter se*, e in questa *communio*, l'autorità — non solo quella episcopale — non va intesa come semplice relazione comando/subordinazione; essa è, prima di tutto, una vivificazione spirituale, un «far crescere» coloro che sono soggetti all'autorità, è una partecipazione a quell'autorità «con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo» (PO 2/3). Per questo essa è costitutivamente (e non solo come dovere morale) un servizio. E l'autorità di Cristo è una realtà legata alla sua "signoria", quella acquistata sulla croce, per la quale «Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre» (Fil 2,9-11). La signoria di Cristo, in definitiva, è frutto del mistero pasquale; e la sua partecipazione all'autorità ecclesiale ha pertanto una radice eucaristica. In questo senso si potrebbe dire che il maggior esercizio di autorità ecclesiale è la celebrazione liturgica dell'Eucaristia. L'argomento, lo si vede subito, è molto ricco, e non può essere sviluppato in questa sede; resta qui solo accennato, in attesa che la ricerca teologica riesca a battere fino in fondo questa strada promettente.

Ph. Goyret

M. ÁLVAREZ BARREDO, *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21* (Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor, 40), Espigas, Murcia 2000, 596 pp.

Con questo volume, Miguel Álvarez Barredo, noto professore del «Pontificio Ateneo Antonianum» (Roma) e dell'«Istituto Teológico Franciscano» (Murcia), ha raggiunto quello che si era proposto come uno dei suoi principali obiettivi alcuni anni fa: comporre un commento al libro dei Giudici che desse ragione degli elementi letterari e teologici del libro stesso. Ad un primo traguardo era già arrivato quando quattro anni fa, con un primo volume essenzialmente dallo stesso titolo, aveva dato alle stampe un commento sugli otto primi capitoli del libro biblico in questione (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor, 31, 324 pp.). La struttura dell'opera era sostanzialmente uguale a quella del presente volume; i due testi costituiscono quindi un unico commento omogeneo al Libro dei Giudici.

Nello studio di ogni blocco letterario in cui è strutturata l'opera (otto nel primo volume e cinque nel secondo), l'autore si sofferma particolarmente, in modo molto dettagliato, sulla dimensione filologica-letteraria, analizzando i profili sintattici del testo in se stesso, i nuclei originali del racconto, i processi redazionali, le forme letterarie, la struttura e altri elementi letterari d'interesse per la comprensione del libro. Lo studio di Álvarez Barredo si mostra particolarmente attento alla delimitazione dei differenti livelli o momenti redazionali deuteronomistici, e cerca di definire la prospettiva deuteronomistica dell'insieme dell'opera

e le aggiunte di carattere profetico. La trattazione della dimensione teologica è invece più ridotta, e si sofferma generalmente sugli aspetti essenziali. Occorre osservare d'altra parte che, in conformità con il titolo dell'opera, le discussioni riguardanti la problematica storica del Libro dei Giudici rimangono abbastanza marginali, entrando nel discorso generale soltanto in modo indiretto. Manca anche, probabilmente per una decisione assunta intenzionalmente dall'autore ma non svelata esplicitamente, la consueta introduzione utile per contestualizzare il libro biblico. L'autore la sostituisce con alcune brevi indicazioni riguardanti la finalità del suo lavoro. Un'aggiornata bibliografia, l'indice dei testi biblici e quello generale completano l'opera di Álvarez Barredo, che presenta anche una gradevole veste tipografica.

Certamente, come osserva lo stesso autore (p. 7), la differenza di quattro anni che intercorre fra il primo e il secondo volume ha fatto sì che il primo lavoro rimanesse un po' arretrato su alcune questioni, richiedendo, davanti al nuovo contesto ermeneutico, un necessario aggiornamento. Nel frattempo sono apparsi, infatti, diversi studi monografici e opere importanti come quelle di D.I. Block, Y. Amit e R.H. O'Connell, che hanno gettato nuova luce sui racconti dei giudici. Nonostante ciò riteniamo che ambedue i volumi arricchiscano validamente la bibliografia esistente oggi sul Libro dei Giudici, particolarmente quella in lingua spagnola, che fino a questo momento scarseggiava di opere di grande qualità scientifica.

M. Tábet

J.J. ALVIAR, *Escatología* (Manuales de Teología, 15), EUNSA, Pamplona 2004, 365 pp.

All'ormai consolidata collana di manuali di teologia della Università di Navarra si aggiunge quello recente e voluminoso del prof. J. José Alviar sull'escatologia cristiana. Voluminoso, va detto, solo fino ad un certo punto. Cinquant'anni fa un libro sull'escatologia cristiana di 365 pagine sarebbe stato un'eccezione. Il manuale classico di Michael Schmaus lo era. Attualmente, però, un libro di tali dimensioni non sorprende affatto. Come diceva Urs von Balthasar, con una espressione diventata ormai classica, l'"ufficio escatologia" fa attualmente delle ore straordinarie. E da allora le cose non sono cambiate. Da una parte, si comprova che l'interesse popolare per tutto ciò che riguarda la vita dell'oltretomba sembra non conoscere confini. Dall'altra, paradossalmente, sembra che la dottrina cristianafaticchi a dare delle risposte convincenti all'anelito umano di conoscere la vita dell'aldilà, o perlomeno di farlo apprezzare più vivamente. Tale paradosso non deve, ovviamente, destare sorpresa. Il fatto è che l'interesse odierno per le questioni escatologiche appartiene tanto all'ordine della curiosità quanto a quello

della sapienza, della fede, del mistero. Si capisce dunque che la rivelazione cristiana non sempre riesce a fornire risposte convincenti in campo escatologico: non offre, appunto, delle descrizioni precise riguardanti la vita nell'aldilà, né concrete rivelazioni di tipo gnostico per indicare il cammino per raggiungere la pienezza. Essa descrive piuttosto un mondo che va oltre le nostre attese, un mondo divino, frutto della presenza viva e salvifica di Dio, e della comunione dell'uomo che deriva da essa. Un mondo a cui l'uomo non può accedere se non nella fede, nella speranza e nella carità, elementi portanti di una conversione duratura che impegna l'intera persona umana, e non soltanto l'attenzione fugace di un'immaginazione mal disciplinata.

Tre aspetti centrali e trasversali del trattato di Alviar mettono in risalto, a mio avviso, la complessa dinamica appena enunciata. Da una parte l'autore insiste sulla qualità misterica della rivelazione escatologica su Dio, qualità che egli definisce «la dimensione apofatica dell'escatologia» (p. 27). In effetti, non si può descrivere con precisione e dettaglio, senza svuotarlo, il contenuto della promessa che Dio ha fatto in Cristo. Dall'altra, egli spiega che solo la ricerca cristiana della santità è in grado di svelare al cuore umano i contorni e la ricchezza del premio eterno promesso da Dio. Particolarmente significative al riguardo sono le ricche pagine dedicate alla santità cristiana nel capitolo sulla purificazione escatologica (pp. 334-340). Infine, il libro è impostato in modo, si potrebbe dire "positivo", nel senso che viene strutturato innanzitutto in base al dato biblico e patristico. I testi sacri e patristici vengono citati estesamente. Singolarmente ricche sono la sezione dedicata alla storia della dottrina della *Parusia* (pp. 61ss), e l'esposizione della dottrina sul regno di Dio (pp. 95-151). L'autore dimostra infatti che l'escatologia cristiana non è altro che una cristologia sviluppata.

Per questo forse, Alviar preferisce evitare alcune questioni teologiche di tipo speculativo, che storicamente si sono dimostrate oziose o perlomeno discutibili. Perlopiù non prende delle posizioni chiare sulle questioni discusse. È da notare, però, che qualche affermazione fatta avrebbe bisogno di più precisione. Un paio di esempi: primo, l'affermazione dell'autore secondo cui la *poena sensus* è la «dimensión interna de la ausencia divina» (p. 257) potrebbe essere interpretata in chiave origenista. L'autore, esperto nel pensiero di Origene, presenta la dottrina del grande Alessandrino in modo generalmente sfumato e positivo, evitando le polemiche innescate dal suo pensiero proprio in campo escatologico. Secondo, si potrebbe precisare maggiormente il senso dell'affermazione secondo cui la salvezza ha un peso preponderante, nell'economia cristiana, rispetto al giudizio (p. 203). Da una parte, nessuno lo dubita: con il Giudizio la salvezza diventa definitiva. Dall'altra, però, il Giudizio è giudizio, non è salvezza. Piuttosto è la rivelazione definitiva ed universale del consolidamento dell'opera della salvezza svolta lungo la storia, la manifestazione del senso della storia, come in fin dei conti lo stesso autore ammette (pp. 203s).

In ogni caso, è opportuno notare che il libro si struttura con un chiaro impianto teologico di base, che tra l'altro l'autore esplicita in diversi momenti. Ad esempio alla fine del secondo capitolo (pp. 76-80) Alviar spiega che i capisaldi dell'escatologia cristiana sono due: da una parte, il fatto che il cristianesimo è una religione «di presenza» (pp. 76ss) che implica la trascendenza di Dio rispetto alle creature, poi l'avvicinamento tra le due parti, e, da ultimo, il loro incontro finale. Dall'altra, afferma Alviar, l'Amore è l'elemento essenziale del mistero escatologico (pp. 79s), per cui la teologia deve nutrire una *spes caritate formata* (p. 80), una speranza plasmata dalla carità. Sono questi due elementi, la presenza e l'Amore, che offrono la chiave di lettura dell'intero trattato.

Il manuale è completo. Tutte le questioni escatologiche classiche e recenti vengono prese in considerazione. In ciò si riflette uno dei pregi principali del lavoro. Si tratta però di una completezza non meramente "materiale", ma formale. Tale completezza si può esprimere con l'espressione "responsabilità antropologica" (si veda, ad esempio, le riflessioni sul olismo umano, p. 226). In effetti, l'autore ricorda che la completezza dell'escatologia è il doveroso complemento dell'inclusione nell'eterna comunione dell'uomo con Dio di ogni aspetto della vita umana sulla terra e della sua condizione di creatura, tranne, ovviamente, ciò che riguarda il peccato.

P. O'Callaghan

SH. BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa bíblica*, Cristiandad, Madrid 2003, 380 pp. (orig. ingl. *Narrative Art in the Bible*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000).

Nell'ampia e diversificata produzione esegetica riguardante la narrativa biblica, sviluppatasi più intensamente soprattutto da quando R. Alter scrisse la sua celebre opera *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981), questo volume del noto studioso ebreo Shimon Bar-Efrat, direttore per molti anni del Dipartimento di Letteratura biblica dell'Università ebraica di Gerusalemme e specialista nell'analisi letteraria della Bibbia, occupa indubbiamente un posto di particolare rilievo per il suo carattere didattico, frutto indubbiamente di lunghi anni di studio e d'insegnamento. Si tratta di una guida alla narrativa biblica, che esemplifica abbondantemente i principi e le nozioni descritti nel libro servendosi delle sezioni narrative della Bibbia, in particolare dei libri della Genesi e di Samuele.

L'opera, ben strutturata, segue passo passo ognuno dei temi propri della narrativa, aggiungendovi alla fine un ultimo capitolo in cui si chiamano in causa tutti gli elementi precedentemente studiati per analizzare uno dei testi più rappresentativi della narrativa biblica, la storia di Amnòn e Tamar (2Sam 13,1-22). Una

bibliografia di base, l'indice delle citazioni bibliche, un indice tematico e quello analitico completano l'opera.

Nel primo capitolo si analizza la figura del "narratore" o "autore implicito", che nel testo biblico appare in genere come un narratore onnisciente, che conosce i disegni, le intenzioni e i sentimenti più reconditi di Dio, nonché tutto quanto cade sotto la sfera della conoscenza, delle emozioni e della volontà degli uomini. Egli talvolta s'introduce nella narrazione inserendo dei commenti (narratore partecipativo), altre volte lascia invece che sia solo lo stesso racconto a parlare (narratore contemplativo); una differenza che però non si può ritenere assoluta né univoca. Nel primo caso abbiamo l'onniscienza editoriale; nel secondo l'onniscienza neutra.

Il secondo capitolo è dedicato ai "personaggi", l'anima della narrativa, i quali vengono presentati nelle descrizioni bibliche talora in forma diretta, cioè per mezzo della presentazione esterna, analizzandone il carattere (caratterizzazione diretta) o lo stato psicologico, più frequentemente in forma indiretta, ossia attraverso le loro parole (discorso) o le loro azioni. Un ruolo di particolare interesse giocano i personaggi secondari, i quali, collocati accanto ai protagonisti principali, servono a definire meglio la loro figura per affinità o contrasto.

Alla trama, corpo della narrazione, è dedicato il terzo e più denso capitolo del libro. Essa viene definita come un sistema di eventi ordinati e disposti in una sequenza temporale. Una buona trama organizza i fatti in modo tale da svegliare l'interesse e l'emotività del lettore, dando significato agli avvenimenti. Le unità che costituiscono la trama possono essere piccole, composte da un solo evento (azione o evento), o formare un insieme più complesso, prodotto dall'unione di diverse unità minori, dando luogo alle scene e agli atti; possono anche essere di azione (il personaggio è il soggetto) o riferirsi ad un accadimento (centrale allora è l'oggetto). Le unioni fra loro possono essere di causa-effetto, per parallelismo o per contrasto. Riguardo all'esposizione della materia (materiale espositivo), la trama parte da una situazione iniziale, si sviluppa poi in una catena di avvenimenti situati in ordine cronologico o in una sequenza causale, e arriva a un nodo centrale dal quale, attraverso diversi incidenti, giunge finalmente all'epilogo.

Il capitolo IV, dedicato al tempo e allo spazio della narrazione, spiega soprattutto l'importanza del tempo nel racconto biblico, con il quale mantiene un doppio rapporto: il racconto, infatti, si sviluppa nel tempo (tempo esterno) e il tempo scorre in esso (tempo interno). Se il tempo esterno corrisponde tutto sommato al tempo di lettura della narrazione da parte del lettore, il tempo interno indica la velocità della narrazione. Fra i due tempi esiste quindi una tensione. Il tempo interno viene specificato sia dal tempo verbale che dalle espressioni temporali adoperate dal narratore (anno, giorno, oggi, ieri). Per quanto riguarda lo spazio, questo di solito si trova in un secondo piano nel racconto biblico, e ciò è dovuto,

secondo Bar-Efrat, al fatto che la narrativa tende soprattutto a presentare cambiamenti e sviluppi, funzioni proprie del tempo.

Il quinto e ultimo capitolo tratta infine dello stile, che offre al racconto una peculiarità di significato paragonabile agli armonici nella musica. Il racconto si presenta, infatti, come un sistema ordinato di unità linguistiche in cui la forza della parola con i suoi significati è ciò che crea fundamentalmente il mondo narrativo. Fra le figure dello stile si trovano innanzitutto quelle riguardanti il suono e il ritmo. Il suono può essere legato ad un fenomeno di onomatopea o essere piuttosto un simbolo fonetico. Frequente, nella narrativa, è il ricorso alla ripetizione di suoni, che dà luogo a fenomeni quali la paronomasia, l'allitterazione, l'assonanza o la rima. Il ritmo a sua volta è in funzione dalla lunghezza e dell'accento delle sillabe. Nel testo biblico lo studio del ritmo è certamente più importante nella poesia che nella prosa, soprattutto perché nella prosa biblica esistono grosse difficoltà per conoscere la lunghezza e l'intonazione originarie delle sillabe. Un terzo aspetto riguarda il significato delle parole, in cui bisogna saper distinguere fra il significato principale e quelli secondari; fra quello letterale proprio e quello metaforico. I sensi letterale e figurato di una parola possono relazionarsi in tre forme: per contiguità (metonimia, sineddoche), per similitudine (metafora o simile), per opposizione (ironia, domanda retorica). Un'altra figura frequente nella narrativa biblica è quella della ripetizione di parole o radici, che può presentare diverse forme (raddoppiamento, epanalepsis, ecc.). È necessario inoltre tenere presente l'ordine delle parole.

Tutti questi principi sono stati presentati e usati dall'autore con grande precisione e maestria, accompagnati da una moltitudine di esempi tratti dal testo biblico. La lettura del libro diventa così molto istruttiva e amena, come si addice ad un trattato introduttivo. Se qualcosa però si volesse suggerire per un futuro miglioramento dell'opera, sarebbe d'introdurre una più strutturata divisione dei capitoli con i rispettivi sottotitoli, ed alcuni riquadri che facilitassero la memorizzazione degli elementi della narrativa. Ciò naturalmente non toglie nulla al merito complessivo dell'opera così come si presenta.

M. Tábet

C. BUZZETTI - M. CIMOSA, *Bibbia: Parola Scritta e Spirito, sempre. Ispirazione delle Sacre Scritture*, (Manuali e Sussidi per lo studio della Teologia. Instrumenta - Subsidia), LAS, Roma 2004, 271 pp.

Gli autori, docenti di scienze bibliche all'Università Pontificia Salesiana (Roma), rivolgono la presente opera, di carattere divulgativo, a un pubblico già iniziato ai concetti fondamentali della teologia che però non ha ancora dimesti-

chezza con il tema proposto, cioè, con il concetto d'ispirazione biblica. L'interesse didattico degli autori si fa palese, tra l'altro, nel modo in cui l'opera è stata graficamente strutturata, nel ricorso a una bibliografia piuttosto essenziale, nell'uso di un linguaggio semplice e scorrevole, e nell'ampio spazio dedicato a sintesi, bilanci, suggerimenti e note di approfondimento.

Le due parti principali in cui è diviso il volume vengono dedicate, la prima, alla storia del concetto d'ispirazione biblica fino al Concilio Vaticano II (pp. 31-102), la seconda, alla prospettiva aperta dal Concilio Vaticano II (pp. 105-169). Nella prima parte, i capitoli vertono su tematiche come: il popolo di Dio e i suoi libri sacri, le Scritture di Israele nel Nuovo Testamento, il Nuovo popolo di Dio e il Nuovo Testamento, l'insegnamento dei Padri della Chiesa e degli scrittori medievali, il Concilio di Trento, lo sviluppo della natura dell'ispirazione dopo Trento, il Concilio Vaticano I, i criteri d'ispirazione, l'insegnamento magisteriale da Leone XIII al Vaticano II, e da ultimo la problematica nata a partire dalla cosiddetta "questione biblica". La seconda parte è invece sostanzialmente dedicata ad una rapida presentazione, in prospettiva storica e con elementi di riflessione, della costituzione dogmatica *Dei Verbum*, che segue capitolo per capitolo.

Queste due parti sono precedute dalla *Prefazione* di S. Palumbieri, da una *Premessa* (pp. 11-15), prospettata per mettere in rilievo il contesto paradossale in cui è apparso generalmente il tema dell'ispirazione biblica, e da un'introduzione (pp. 17-27), tesa a collegare il tema dell'ispirazione biblica con altri grandi temi basilari della riflessione teologica, in particolare con la storia della salvezza, la rivelazione divina soprannaturale e la Parola di Dio, a cui si aggiunge una riflessione sul rapporto fra teologia dell'ispirazione e teologia fondamentale, nonché su teologia e esegesi. Completa l'opera un'ampia *Appendice* con dodici saggi complementari (pp. 173-259) e una fondamentale *Bibliografia* finale. È forse l'*Appendice* la nota più originale dell'opera. In essa gli autori riflettono su diversi aspetti che coinvolgono il concetto d'ispirazione biblica: la pedagogia di Dio nella storia della salvezza, l'universalità dell'ispirazione e il diverso carattere contenutistico dei testi, il rapporto fra il linguaggio divino e il linguaggio umano della Bibbia, il problema dell'ispirazione delle traduzioni bibliche, in particolare dei LXX, il rapporto fra la sacralità della Bibbia e quella dei libri ritenuti sacri da altre religioni, nonché fra la lettura ebraica e cristiana della Bibbia e fra la Bibbia e la Parola di Dio. Segue una sezione dedicata alla parola ispirata e alla sua relazione con la *Lectio Divina*. Infine, vi sono altre due sezioni dedicate, una, al contributo che al tema in esame ha offerto Luis Alonso Schökel con i suoi scritti, l'altra, a presentare, in forma di antologia, un insieme di commenti di alcuni noti studiosi sull'ispirazione.

Ci troviamo quindi di fronte a un'opera che può essere indubbiamente di particolare interesse per tutti coloro che si accostano allo studio della Bibbia come Parola di Dio.

FACULDADE DE TEOLOGIA - UCP (coord. cient.), *Mysterium Redemptionis. Do Sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã*. Actas do congresso internacional de Fátima (9-12 de Maio de 2001), Santuário de Fátima, Fátima 2002, 716 pp.

O volume em análise recolhe as actas do IV Congresso internacional de Fátima, iniciativa promovida pelo Santuário de Fátima e realizada com o apoio da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Procurando reflectir teologicamente sobre um aspecto da mensagem de Fátima (neste caso, o conteúdo essencial do mistério da Redenção), o congresso tinha um aliciente particular, visto ser o primeiro que se realizava após a beatificação dos dois pastorinhos Francisco e Jacinta Marto. Ao mesmo tempo, este evento é um fruto do trabalho teológico ao nível universitário que se está a realizar em Portugal desde há trinta anos.

O volume segue a ordem das conferências apresentadas. Depois da introdução, do presidente da comissão científica, José Jacinto Ferreira Farias, seguem-se as várias contribuições, organizadas em torno aos quatro grandes temas do congresso. No primeiro dia, sob o título *A morte: enigma e mistério*, encontramos a intervenção do conhecido teólogo luterano Wohlfhart Pannenberg (“O drama da morte e o pecado”); de José Alemany (“Mistério Pascal e mistério da morte”); de Joaquim de Sousa Teixeira (“O Homem como ser para a morte”); a de Jörg Splett (“A antropologia do sacrifício: o sagrado e a violência”); a de Adrian Schenker (“O sacrifício expiatório no Pentateuco”); a de José Ornelas de Carvalho (“Do Servo de Yahveh ao sacrifício de Cristo”) e a de José António Falcão (“O mistério do sofrimento e da morte na arte sacra contemporânea”). No segundo dia encontramos os trabalhos, ligados ao tema *A Cruz e a Redenção*, de Arnaldo Pinho (“O Deus crucificado: significação da morte de Cristo para o mistério de Deus”); Maria Manuela Carvalho (“O Deus libertador: soteriologia”); de Piero Coda (“A salvação na história e a história da salvação”), de Henrique Noronha Galvão (“A justificação”), de Gösta Hallonsten (“A justificação no diálogo ecuménico”), e a de Isidro Lamelas (“A salvação como divinização na tradição patrística”).

Depois de um primeiro dia presidido pela antropologia, de um segundo dia ligado à cristologia e à soteriologia, parece lógico adivinhar que o terceiro e o quarto dia estariam ligados aos temas eclesiológicos, sacramentais, pastorais e da teologia espiritual. Assim, o terceiro tema que agrupa os trabalhos é *O sacrifício cristão: da Cruz à Eucaristia*, que se abre com a contribuição de Bernard Sesboué (“Jesus Cristo, único Salvador”), seguida das contribuições de João Duque (“Sofrimento e participação na Cruz”) e de Gerhard Müller (“Eucaristia e Sacrifício”). Sob o tema *Existência sacrificial e mensagem de Fátima*, encontramos as contribuições de Manuel Reyes Mate (“O sofrimento do inocente e a universalidade da Redenção”), de Alsdair John Milbank (“Solidariedade e capacidade para o

sacrifício”), de José Eduardo Borges de Pinho (“O acontecimento redentor e a sua mediação eclesial”) e o de José Jacinto Ferreira de Farias (“A Teologia da Redenção na mensagem de Fátima”).

A concluir os trabalhos, encontramos uma “Memória do percurso” realizada por João Manuel Duque e José Carlos Carvalho e o discurso final do Cardeal Patriarca de Lisboa e presidente da conferência episcopal portuguesa D. José da Cruz Policarpo, que fez uma reflexão sobre as perspectivas pastorais da dimensão sacrificial da existência cristã, vistas à luz da mensagem de Fátima. Nela o prelado glosa alguns textos da encíclica programática de João Paulo II, *Redemptor Hominis*, e da então muito recente carta apostólica *Novo Millennio Inneunte*, que formam os veios da reflexão sobre a importância do mistério de Cristo e da Eucaristia no discurso pastoral do novo milénio. Enfim, é de agradecer a tradução em português das conferências que foram proferidas em outras línguas, que se encontra em apêndice ao volume das actas (pp. 555-711).

No seu conjunto, este volume oferece um precioso conjunto de reflexões teológicas que se harmonizam em três dimensões fundamentais. A dimensão dogmática e espiritual: foi intenção dos organizadores realizar uma reflexão que unisse a teologia e a experiência espiritual que provêm da mensagem de Fátima. A dimensão ecuménica, proporcionada pelas contribuições dos teólogos protestantes; e a dimensão antropológica, visto que os temas escolhidos mostram uma atenção ao homem moderno, a quem a Igreja dirige a sua acção, descobrindo-lhe o rosto de Cristo. Embora os nomes elencados mereçam uma leitura atenta, é-nos impossível dedicar uma resenha particular a cada uma das contribuições. Estão de parabéns os organizadores deste congresso pela alta qualidade dos trabalhos e pela riqueza de perspectivas e aspectos tratados. Fica o desejo de que este conjunto de trabalhos receba uma ampla difusão e seja objecto duma reflexão que enriqueça e abra perspectivas de investigação no âmbito da teologia portuguesa.

M. De Salis Amaral

F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones: Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* Gaudium et spes, Pontificia Universitas Sanctae Crucis – Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 1658 pp.

La *Synopsis* del Concilio Vaticano II curata da Monsignor Gil Hellín, attualmente Arcivescovo di Burgos, si arricchisce di un nuovo volume dedicato alla

Gaudium et spes. Appare come quarto volume della collana frutto della collaborazione fra la Pontificia Università della Santa Croce e la Libreria Editrice Vaticana. I tre precedenti riguardavano rispettivamente le Costituzioni dogmatiche *Dei Verbum* e *Lumen gentium* e il Decreto *Presbyterorum Ordinis*. Per la precisione, si tratta della seconda edizione della Sinossi della *Gaudium et spes*, continuazione della prima, pubblicata in tre volumi negli anni 1982, 1985 e 1991, in Spagna, con la collaborazione di quattro docenti della Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra. Tuttavia questa edizione è pubblicata come "nuova", non soltanto perché raccolta in un solo volume, ma soprattutto perché è il risultato di un lavoro di completa revisione realizzato dal curatore.

Il volume ha tutti i pregi delle Sinossi, come gli altri tre documenti conciliari, molto apprezzati dagli studiosi del Concilio, per la disposizione sinottica dei diversi schemi, per la documentazione offerta, comprendente le relazioni che li accompagnavano e le osservazioni e proposte dei Padri conciliari, nonché per la veste tipografica.

La Sinossi è predisposta in quattro colonne, corrispondenti ai quattro schemi presentati ai Padri nell'Aula conciliare: il primo, presentato il 20 ottobre 1964, era accompagnato da cinque *Adnexa* di carattere pastorale, collocati in questa edizione nell'*Appendice*; il secondo fu presentato il 21 settembre 1965; il terzo, presentato il 15 novembre 1965 fu sottoposto a votazione per parti; il quarto, quello definitivo, fu presentato il 2 dicembre 1965 e votato per parti e intero, e di nuovo globalmente il 7 dicembre. In calce sono predisposte due serie di note: prima, quelle degli schemi; poi quelle delle relazioni.

L'*Appendice*, oltre ai suddetti cinque *Adnexa*, comprende anche un primo schema, approvato dalla Commissione Mista il 25 marzo 1965, ma che non ottenne l'approvazione della Commissione Centrale Coordinatrice, per cui non fu stampato né mandato ai Padri conciliari, e le *Directiones pro futura elaboratione textus*, elaborate dalla Sottocommissione già prima della presentazione del primo schema in Aula. Seguono tutte le osservazioni dei Padri sui due primi schemi discussi nell'Aula.

Cinque indici, oltre a quello generale del volume, completano l'opera: due di Padri conciliari, uno di nomi e l'altro di numeri di protocollo, e tre rispettivamente della Sacra Scrittura, del Magistero e degli scrittori ecclesiastici e non. Il tutto rende il volume assai maneggevole.

Inutile dilungarsi nel sottolineare l'utilità del volume per gli studiosi, che lo rende consigliabile a ogni biblioteca interessata alla teologia, al diritto canonico e alla storia contemporanea.

D. LE TOURNEAU, *Jean Paul II (Que sais-je?, 3701)*, P.U.F., Paris 2004, 128 pp.

Dominique Le Tourneau torna a realizzare per la quarta volta, con la consueta abilità, un volumetto della famosa collana "Que sais-je?": dopo aver infatti scritto *Le droit canonique, L'Église et l'État en France*, e *L'Opus Dei*, si presenta ora al vasto pubblico dei lettori della collana con un libro in cui vuole presentare sinteticamente l'opera dell'attuale pontefice.

Il libro ha il merito di offrire un punto di riferimento a chi cerchi rapide informazioni sul pontificato di Giovanni Paolo II, giacché, nonostante l'inevitabile brevità (i volumetti della collezione "Que sais-je?" hanno sempre 128 pagine), presenta le preziose qualità dell'ordine e della completezza. Vi si possono trovare, ad esempio, la lista di tutte le encicliche del papa pubblicate sino al 2003, con la data e una breve esposizione del contenuto; oppure un elenco ordinato e brevemente commentato dei sinodi dei vescovi tenuti durante il pontificato; o anche lo *status quaestionis* del dialogo ecumenico e di quello interreligioso con le principali confessioni e religioni.

Il primo capitolo, intitolato *Karol Wojtila* (pp. 5-18), ripercorre in quattro paragrafi le tappe della vita del papa prima della sua elezione al soglio di Pietro: il primo paragrafo è dedicato al periodo giovanile (1920-1942), il secondo ricostruisce gli anni del seminario e del sacerdozio (1942-1958), il terzo riguarda l'attività episcopale (1958-1978) e il quarto verte sulla sua elezione a papa e sul debutto del suo pontificato. Le Tourneau dedica un certo spazio, giustamente, all'attività teatrale e letteraria del giovane Karol Wojtila, al *curriculum* di studi e d'insegnamento, e ai suoi numerosi viaggi del periodo episcopale (Italia, Canada, Stati Uniti, Australia, Filippine, Nuova Guinea, Belgio, Francia, ecc.). Giustamente, si diceva, giacché queste attività, com'è noto, fornirono a Giovanni Paolo II una ricca serie di differenti esperienze, che seppe il Santo Padre poi ben utilizzare e mettere a frutto durante il suo pontificato.

Seguono tre capitoli che vogliono tentare di operare (riuscendo in questo intento con discreto successo) una sintesi dell'attività del papa Giovanni Paolo II. Le Tourneau divide la materia da trattare in tre grandi argomenti: l'azione di governo all'interno della Chiesa (cap. II: *Jean Paul II, successeur de Pierre*: pp. 19-59); l'azione diplomatica internazionale e le relazioni con i diversi Stati (cap. III: *Jean Paul II, apôtre de la paix*: pp. 61-97); le relazioni con le altre confessioni cristiane e le altre religioni (cap. IV: *Jean Paul II, pontife universel*, pp. 99-111).

Il secondo capitolo è suddiviso a sua volta in due parti: la prima tratta del governo (il *munus regendi*) della Chiesa *stricto sensu*, e comprende dati sull'espansione della Chiesa tra il 1978 e il 2003, sulla riforma della Curia romana del 1988 e sull'accelerazione del processo – già in atto – d'internazionalizzazione del suo personale, sullo stile di governo collegiale promosso da Giovanni Paolo II, e sui

testi normativi più importanti emanati durante il suo pontificato (tra i quali spiccano il *Catechismo della Chiesa Cattolica* e il nuovo *Codex Iuris Canonici*). Interessanti i dati che riguardano le nuove circoscrizioni ecclesiastiche e l'andamento statistico dei fedeli cattolici e degli ecclesiastici, le statistiche relative alla provenienza geografica dei cardinali creati dall'attuale pontefice, l'elenco cronologico dei 7 sinodi ordinari dei vescovi, e dei 10 straordinari, coi relativi documenti magisteriali.

La seconda parte verte sull'attività d'insegnamento (*munus docendi*) e di santificazione (*munus sanctificandi*): tratta dell'attività magisteriale (con le 14 encicliche e altri documenti importanti), degli interventi nei confronti di alcuni teologi che sono stati richiamati ad un insegnamento più conforme alla tradizione della Chiesa (Küng, Curran, Vidal, Boff, ecc.), delle udienze del mercoledì, della "nuova evangelizzazione", con le sue concretizzazioni pastorali delle giornate mondiali della gioventù e dei giubilei, delle beatificazioni e canonizzazioni, e infine, delle visite pastorali a Roma e in Italia.

La materia del capitolo III che, come si è detto, verte sulle relazioni tra la Chiesa e gli Stati, viene ripartita in tre ambiti: le relazioni con i governi (suddiviso a sua volta in due sezioni: la difesa della causa della pace e le relazioni diplomatiche), l'attività della Santa Sede nelle organizzazioni e conferenze internazionali, e una serie di azioni e iniziative che si trovano "alla frontiera" fra l'azione pastorale e quella diplomatica (che Le Tourneau definisce «l'action à la charnière de l'Église et des États» [p. 91]). Il primo di questi tre ambiti è quello che prende più spazio: vi si trovano, tra l'altro, l'impegno del papa a favore dell'Africa, le giornate di Assisi del 1996 e del 2002, il ruolo importantissimo del Santo Padre nella caduta dei regimi totalitari del cosiddetto socialismo reale, e la politica della Santa Sede nei conflitti balcanici degli anni '90, nelle due crisi irachene (1991 e 2003), nell'annosa controversia medioorientale fra arabi ed ebrei, nel contenzioso cileno-argentino per il Canale di Beagle (1978), e nella Guerra delle Malvine (1982). Si tratta inoltre con chiarezza l'impegno di Giovanni Paolo II a favore dell'ecologia, viene spiegata la dottrina del diritto d'ingerenza umanitaria, si ricorda la ferma condanna del terrorismo nell'Ulster e della mafia in Sicilia, si sottolineano la grande crescita di rappresentanze diplomatiche presso la Santa Sede (da 92 nel 1978 a 178 nel 2003) e la stipulazione di numerosi concordati.

Nel secondo ambito, si ricordano le due visite del Sommo Pontefice all'ONU (1979 e 1995) e l'atteggiamento benevolo e incoraggiante di Giovanni Paolo II nei confronti del processo d'integrazione europea, atteggiamento sempre costante nella sua azione e fin dagli inizi congiunto al richiamo (profetico, potremmo ora dire, dopo l'allargamento dell'Unione a 25 Paesi) a non trascurare l'altro "polmone" del continente, quello dell'Europa orientale. La terza sezione del capitolo tratta dell'azione dei nunzi apostolici come rappresentanti del Santo Padre sia presso gli Stati, sia presso le Chiese locali, delle iniziative a favore della

libertà religiosa, e dei più di 100 viaggi pastorali compiuti fuori d'Italia da Giovanni Paolo II.

Infine, nel quarto capitolo, vengono presentati con ordine i principali eventi che hanno segnato gli sforzi compiuti dal pontefice per dialogare in campo ecumenico e interreligioso: con il Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, con le Chiese armena, romena, ortodossa greca, serba, assira, col Patriarcato di Mosca, con la Chiesa copta e quella ortodossa georgiana; con la Comunione anglicana, con la Federazione luterana mondiale, con i Riformati e i Metodisti; notevole spazio è quindi riservato al dialogo con l'Ebraismo, per terminare con quello con l'Islam.

Il libro si chiude con un quinto breve capitolo (*Un homme de son temps*, pp. 113-124) e la bibliografia essenziale su Giovanni Paolo II. L'ultimo capitolo tratta dell'attentato del 13 maggio 1981, per cercare poi di tracciare un ritratto del papa, in quattro paragrafi: il comunicatore, lo scrittore, lo sportivo, l'uomo di fede.

Quest'ultimo libro di mons. Le Tourneau, pur nella sua essenzialità, è un'opera di riferimento di grande valore e utilità, che non dovrebbe mancare nella biblioteca di un intellettuale.

C. Pioppi

J.L. LORDA, *El fermento de Cristo. La eficacia del cristianismo*, Rialp, Madrid 2003, 222 pp.

El autor, profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, ofrece en este libro una explicación de cómo el cristianismo actúa en el mundo: a modo de fermento. Esto nos evoca las parábolas del Reino que transmiten la idea de *gradualidad* en el crecimiento del Reino de Dios. No es, por tanto, un libro sobre el cristianismo, sino sobre cómo actúa el mensaje cristiano en el mundo. Además, como el autor dice (en la p. 207), su planteamiento es teológico, no sociológico –como sería, por dar un ejemplo, el utilizado por R. Stark en *The Rise of Christianity* (Princeton 1996)–.

El autor divide el libro en tres partes (cada una con dos capítulos o lecciones): la enseñanza de Cristo, la práctica del mandamiento nuevo y la celebración del misterio. Esas tres partes resumen los dones del Reino que, a su vez, se corresponden con las tres virtudes teologales, respectivamente: la fe, la caridad y la esperanza (cfr. p. 25s). En este sentido, es interesante subrayar dos modos de tratar la cuestión que han despertado nuestra atención: mirar la fe desde el punto de vista de su efecto transformador sobre la cultura (el modo de ver a Dios, al hombre y al mundo) y mirar la celebración cristiana desde el misterio de la Resurrección de Cristo y del cumplimiento del destino del hombre. Al final, como es habitual en

los libros de Lorda, hay una breve bibliografía de referencia, ordenada con un criterio valorativo, práctico y sencillo, de comprobada utilidad.

El libro muestra una síntesis del cristianismo que, en nuestra opinión, tiene las cualidades fundamentales que se encuentran en otras obras de este teólogo navarro: es breve, clara, amena y mana de la experiencia académica que se podría calificar, *congrua congruis referendo*, de "guardiniana".

En efecto, el lector se queda con la impresión de tener entre las manos un libro que ha nacido en las aulas universitarias. Pero no se trata de simple divulgación teológica, porque parece dirigido a un público que tiene referencias cristianas básicas y formación universitaria. Tampoco es un libro de erudición teológica (las grandes obras teológicas del siglo XX que han intentado una síntesis del cristianismo no se citan en el texto, pero se advierte su presencia entre líneas, como fuente de inspiración del autor). Se encuentra más bien en aquel término medio donde se da la sencillez y el rigor de la verdad, útil para todos aquellos que buscan una visión global del cristianismo que, siguiendo los documentos del magisterio reciente de la Iglesia, esté también atenta al mundo moderno, a sus modos de plantear las cuestiones y a sus modos de expresarse.

Una de las cualidades de este libro es hacer salir al lector de los modos habituales de ver su entorno vital, para redescubrir la novedad cristiana: «estamos tan acostumbrados a ella –dice el autor–, que podemos no percibir la importancia de este legado. Por eso, nos interesa ver las cosas también desde fuera» (p. 33). Toda la obra muestra cómo estaban las cosas antes de Cristo y cómo la novedad de la Encarnación afectó al mundo. Se recorren varios ámbitos: la filosofía, la religión, la libertad, la familia, la historia, el mundo... que permiten hablar, efectivamente, de una síntesis del modo como actúa el mensaje cristiano.

Dentro de lo que acabamos de señalar, es particularmente interesante la referencia al mal en el mundo. El autor huye de los giros habituales, mostrando el sentido de la visión del mal fuera de la fe, y dando una visión positiva del combate por erradicarlo que no cae en la ingenuidad ni en el dramatismo desesperado (cfr. pp. 84ss). Hoy en día, parece muy oportuna toda aportación que, naciendo de la fe, fomente la madurez y dé respuestas de fondo –es decir, configuradoras de actitudes vitales– a la realidad del dolor, del mal y de la injusticia.

Asimismo, en la exposición de la realidad familiar, el autor denuncia un influjo latente del liberalismo en la sociedad actual:

la doctrina liberal, al crear la ficción jurídica de una sociedad compuesta por individuos independientes y al confiar el dinamismo de la vida social al Estado, ha ocultado en parte a la sensibilidad moderna, la fuerza social que tienen las familias. Es una carencia de las sociedades modernas. El liberalismo tiene un discurso sobre la libertad orientado sobre todo a la economía y a las capacidades políticas, pero no ha

sabido integrar y proteger los vínculos del amor. Más bien tiende a dejarlos desamparados social y jurídicamente. Le falta reconocer su importancia a este aspecto radical de la personalidad humana (pp. 115s).

El lector advertirá la importancia de esta denuncia y descubrirá otros campos donde aún perviven muchos parámetros de comprensión de la vida humana que la empobrecen. También aquí el fermento de Cristo actúa, regenerando la vida familiar.

Podríamos seguir considerando otros temas, pero éstos nos parecen suficientes para suscitar la lectura. Como detalle final, señalamos que las citas de textos litúrgicos proporcionan una adecuada comprensión de la oración de toda la Iglesia y, por tanto, facilitan el acercamiento a los actos litúrgicos y a su significado.

En fin, este libro se sitúa en la línea de las síntesis del cristianismo, propias del siglo XX, pero enfocada hacia el modo como crece y se desarrolla esa vida en Cristo. Merecería contarse entre la bibliografía propuesta en una asignatura de cosmovisión cristiana en cualquier universidad católica.

M. De Salis Amaral

B. MAGGIONI, *Il seme e la terra. Note bibliche per un cristianesimo nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 189 pp.

Questo volume del noto docente di Egesi del Nuovo Testamento alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, e di Introduzione alla Teologia presso l'Università Cattolica, può essere considerato un compendio, dal punto di vista biblico, dei più salienti aspetti delle esigenze morali evangeliche riguardanti la vita cristiana. Non è certamente un'opera esegetica propriamente detta, né un trattato di teologia biblica, ma mostra, con grande naturalezza, una precisa conoscenza dell'esegesi e della teologia orientate in favore di una proposta pastorale che stenta ad entrare nella coscienza cristiana, quella cioè, che l'insegnamento evangelico può e deve essere vissuto proprio nelle più ordinarie circostanze di ogni giorno. Nei dieci capitoli che compongono il volume, l'autore passa in rassegna temi quali: Dio, la creazione del mondo e dell'uomo; la dignità e i diritti della persona; il rapporto uomo-donna nel contesto del matrimonio e della famiglia; le radici della solidarietà; la pace e la non violenza; la ricchezza e la povertà; la figura biblica dello straniero; il significato cristiano del lavoro; i cristiani e la politica. L'ultimo capitolo, intitolato *Radicalità del vangelo e vita quotidiana nel mondo*, si

presenta come una riflessione conclusiva che intende portare in superficie il filo conduttore che ha legato insieme il discorso dell'intero libro.

Con un linguaggio chiaro e accessibile all'ampio pubblico, Maggioni ha cercato di mostrare come la proposta neotestamentaria e biblica in genere, lungi dall'indirizzare i credenti verso uno spiritualismo astratto e chiuso, sia volta ad essere pienamente vissuta nelle variegata forme quotidiane della vita, nella famiglia, nella professione, nei rapporti sociali, nella politica. Essa quindi non è soltanto destinata a sottolineare i valori della spiritualità (la preghiera, la liturgia, l'ascolto della Parola), ma è anche rivolta all'uomo che vive nel mondo, così come esso è oggi, perché possa vivere la sua fede in tutta la sua radicalità. L'autore afferma perciò che un confronto corretto con il Vangelo è necessariamente «concreto, reale, in grado di trasformare la visione della vita e dei propri comportamenti, anche dei propri impegni nella società» (p. 185). Da ciò sorge il concetto di «radicalità evangelica», che, se da una parte implica qualcosa di completo, totale, definitivo, originale, la cui radice e misura è la Croce di Cristo, dall'altra guarda verso la «quotidianità», dove per quotidianità s'intende «la situazione normale in cui l'uomo è costretto a vivere» (p. 187). Il Dio veramente evangelico, di conseguenza, si esprime nell'amore e nella partecipazione, e porta l'uomo a quel sano realismo per cui la sua fede si manifesta nei suoi impegni concreti e complessi, non permettendo che essi scorrono *a latere*, secondo una logica che non è umana né cristiana. Il libro si conclude con le seguenti incisive parole, vera sintesi di tutto il contenuto:

Per il vangelo, radicale è un'esistenza che si fa segno dell'amore di Dio per l'uomo, ogni uomo [...]. Se l'evento di Gesù è la rivelazione di come Dio si pone davanti all'uomo, allora anche il radicalismo della vita cristiana — se vuole essere la memoria oggi dell'evento di Gesù — deve essere il segno non soltanto della risposta coraggiosa e totale dell'uomo a Dio, ma il segno di come Dio guarda il mondo. Questa è la tesi dell'intero libro. E questo deve apparire in tutte le forme di radicalità evangelica, comprese quelle del distacco. Ciò è possibile nella quotidianità, nella concretezza delle relazioni (p. 189).

M. Tabet

M. MARITANO - E. DAL COVOLO (a cura di), *Omellie sul Levitico. Lettura origeniana*, (Biblioteca di Scienze Religiose, 181), LAS, Roma 2003, 156 pp.

Este volumen recoge los comentarios de cinco especialistas sobre otras tantas homilías dedicadas por Orígenes a la explicación del *Levítico*. Continúa así una

serie, en la que ya han aparecido estudios sobre la exégesis origeniana de *Exodo*, *Génesis* y *Jeremías*. La formación de este patrimonio, que ya ha adquirido una notable riqueza, ha sido posibilitada por la iniciativa conjunta de los profesores de la Universidad Pontificia Salesiana, dal Covolo, Maritano y Perrone, y de algunos profesores de la Sapienza y de otras universidades italianas, entre los que descuellos Simonetti. Es de justicia dirigir a todos ellos nuestro agradecimiento.

Lettieri ofrece una lectura de la homilía que encabeza la serie. Orígenes manifiesta su intención de exponer el sentido espiritual del *Levítico*, ya que, una vez superada la legislación veterotestamentaria, el literal carece de interés. Y prosigue llevando a cabo esta afirmación programática. Cuando Orígenes alude a una idea sin explicarla a fondo, Lettieri ilustra esas breves palabras, aduciendo otros pasajes origenianos más explícitos. Asistimos así a una exposición sobre el sacrificio cósmico del *Logos*, que Orígenes ve tras la disciplina sacrificial descrita por este libro veterotestamentario. En torno a este núcleo, se encuentran enseñanzas sobre la caída original de la criatura racional y sobre la recuperación de ésta por parte del *Logos*. El pensamiento de Orígenes es de una profundidad vertiginosa, aunque lastrado por algunas ideas caducas.

Grappone lee el sermón VIII, dedicado a la ley sobre la lepra y sobre los ritos de purificación prescritos a quienes se repusieron tras padecerla. El estudio compara con gran precisión la traducción latina de Rufino con el texto griego recogido por Procopio en sus cadenas exegéticas. El tema de la penitencia con la que los pecadores se purifican de sus faltas domina esta homilía. Sobre esta base común, Rufino se caracteriza por su llamada insistente a la penitencia pública como medio para regresar al seno de la Iglesia, mientras que Procopio, más pegado al texto origeniano, otorga preferencia a la unión del alma con el *Logos*, recuperada tras el pecado por medio de la purificación.

Piscitelli Carpino presenta la homilía IX, en la que Orígenes aplica su método exegético a los preceptos que regulan los sacrificios del *Yom Kippur*. El alejandrino se detiene ahora en el sacerdocio común de los fieles. Sólo los fieles que se mantienen alejados del pecado pueden ejercitar este sacerdocio, cuyo acto supremo está constituido por el martirio en testimonio de la fe. En cambio, quienes pecaron son desechados del sacrificio, al igual que el cabrito cargado con las culpas de todo el pueblo no es sacrificado, sino que el sacerdote lo expulsa al desierto. Esta exégesis es comparada por Piscitelli Carpino con la ofrecida por la *Epistola de Bernabe*, por Justino y por Tertuliano, en la que los dos cabritos son vistos como una imagen de las dos naturalezas de Cristo, de las cuales una, la divina, no padece el sacrificio, mientras que la otra, es decir, la humana, sí.

Navascués comenta la exégesis origeniana a las leyes sobre la pureza y grandeza del sumo Sacerdote, expuestas en la homilía XII. Orígenes indica que el sumo Sacerdote descrito por el *Levítico* no es otro que Cristo, pues el libro bíblico afirma que no comete pecado, perfección que sólo Cristo posee. Comenta el

pasaje neotestamentario que alude al crecimiento de Cristo refiriéndolo veladamente a su naturaleza humana. Y muestra que el unguento santo con el que se consagra no puede ser algo material, que no merecería semejante calificativo, sino más bien la unción que sólo Cristo recibió. Navascués recoge también la interpretación origeniana del precepto que impone al sumo Sacerdote desposarse sólo con vírgenes de su nación, en el cual, apoyándose en el salmo XLIV, el alejandrino habla de la unión de las almas vírgenes con el *Logos*.

Cierra la serie el estudio de Simonetti, que destaca por la claridad expositiva. Describe la serie de homilías sobre el *Levítico*, como un conjunto de concebido de modo unitario, y afirma que la homilía XVI, que comentará después, es la última del ciclo. Orígenes comenta en esta homilía el capítulo 26 del *Levítico*, que contiene las bendiciones y las maldiciones destinadas a quienes cumplan o desoigan, respectivamente, las leyes expuestas en los capítulos anteriores. Muestra que estas leyes no se pueden entender a la letra, ya que una de ellas, es decir, la de la lluvia, alcanza de hecho a todos, y las interpreta a continuación de modo espiritual, indicando que por lluvia se debe entender la palabra de Dios, que sólo da fruto en los corazones de quienes viven conforme a la ley de Dios.

El profesor romano se detiene a continuación en un pasaje, en el que Orígenes se defiende de quienes le acusan de ser un εὐρησῖλογος o “descubridor de palabras”. La expresión alude a la costumbre origeniana de buscar pasajes bíblicos que le permiten elaborar exégesis alegóricas del texto. Orígenes aplica en esta ocasión el método a la bendición que promete a Israel, en el caso de que cumpla la ley, la fecundidad de los árboles. Apoyado en *Mt 7,18*, Orígenes afirma que estos árboles son los hombres, que dan buenos frutos cuando cultivan la virtud, pero malos cuando son dominados por las pasiones. Simonetti recuerda que el comentario contiene una intención polémica antignóstica, ya que algunos autores gnósticos acudían a *Mt 7,18* para apoyar su tesis de que hay diversas naturalezas de hombres, mientras que Orígenes deja claro que cada hombre se hace bueno o malo en virtud de su libre albedrío.

El volumen constituye un estímulo a la lectura de las homilías origenianas sobre el *Levítico*, en ocasiones dificultada por el carácter poco explícito de algunas afirmaciones. Se puede ver también como un ejemplo paradigmático de la técnica exegética de Orígenes: el recurso al *defectus litterae*, el empleo de pasajes escriturísticos paralelos para apoyar la interpretación espiritual, el esfuerzo por acercar el texto sagrado a los fieles de su época por medio del sentido espiritual, son elementos habituales en todo comentario del Alejandrino. Por último, podemos decir que estas páginas muestran el mundo de interlocutores en el que se inserta el gran Adamante: su dependencia –crítica– de Filón, su polémica constante con los gnósticos, sus roces con quienes interpretaban la Escritura de modo literal dentro de la Iglesia.

En ocasiones se echa en falta la referencia precisa a los textos citados, como en las pp. 121 o 122, o que el comentarista aclare algunas referencias origenianas que quedan en la oscuridad, como el significado del unguento del que sólo se beneficia Jesucristo (pp. 124-125), clara alusión al Espíritu Santo. Pero estos pequeños defectos no quitan a la obra su valor de conjunto.

M. Mira

W.E. MAY, *An Introduction to Moral Theology, Our Sunday Visitor*, Huntington (IN) 2003², 314 pp.

Il professor May ha pubblicato, nel 1991, una introduzione alla teologia morale che è stata recensita in questa Rivista (vol. 6, 1992, pp. 166-171). Nel 1994 l'autore ha pubblicato nuovamente il libro introducendovi gli insegnamenti del *Catechismo della Chiesa Cattolica* e dell'enciclica *Veritatis splendor*. Adesso ci offre un'opera con lo stesso titolo, presentata come 2ª edizione, ma che rivela, in realtà, un'organizzazione un po' diversa: sono stati aggiunti alcuni capitoli e altri sono stati ampliati, inoltre sono state modificate talune impostazioni rispetto al libro del '91. Scopo della nostra presentazione, dunque, più che riassumere il contenuto di tutto il libro, è soprattutto mettere in rilievo i cambiamenti introdotti dall'autore.

Bisogna notare subito che non si tratta di un manuale di morale fondamentale, per cui non troviamo in esso tutti i temi propri di tali trattati. Si tratta invece — come indica il titolo — un'introduzione alla teologia morale. La sua finalità è quella di esporre le basi necessarie per capire e per vivere la morale cristiana. Perciò alcuni aspetti dell'odierno dibattito morale vi sono sviluppati con ampiezza e, alle volte, in polemica con taluni autori, al fine di offrire al lettore le ragioni della propria scelta.

Il primo capitolo, che mancava nell'edizione precedente, verte sulla natura, sullo scopo e sui fondamenti della morale: con parole semplici e profonde, e seguendo gli insegnamenti del Concilio Vaticano II, l'autore indica l'essenza della teologia morale e il suo ruolo nella vita della Chiesa e dei cristiani. Dedicava una parte importante del capitolo a spiegare, in termini generali, la fondazione biblica della morale; tema che sarà ripreso in termini più concreti nel capitolo VI.

Il capitolo II studia quegli elementi dell'essere umano che sono alla base della vita morale: la dignità personale, l'atto libero, le virtù e la coscienza. Leggermente modificata è la parte dedicata alla dignità umana, che si fa derivare da tre fattori: il fatto di essere persona, la pratica del bene morale e l'elevazione all'ordine soprannaturale. Completamente nuova è la sezione sulle virtù, con la quale ci si introduce nella consapevolezza che le virtù e i vizi giocano un importante ruolo

nella condotta morale; infatti, essi sono la traccia che gli atti lasciano nella persona e che facilita la conoscenza e la pratica di comportamenti simili.

Il terzo capitolo, dedicato alla legge morale naturale, è il più lungo del libro; e a ragione, poiché molte delle difficoltà che si presentano in questo ambito della teologia sono dovute a un misconoscimento della natura della legge morale. L'autore sviluppa il tema in quattro punti: prima spiega il pensiero di san Tommaso d'Aquino; poi riassume gli insegnamenti del Vaticano II e della *Veritatis splendor* su questo tema; espone quindi la teoria di Grisez, Finnis e, Boyle; e da ultimo riporta l'interpretazione della dottrina tomista della legge naturale proposta da Rhonheimer. Qui le novità sono due. Da una parte ciò che si riferisce alla *Veritatis splendor*: la legge naturale è una partecipazione alla legge eterna, che l'uomo può conoscere con le proprie forze, sebbene nello stato attuale non sia facile cogliere tutte le sue implicazioni; ma è anche una legge dell'uomo, in quanto la ragione è in grado di conoscere il disegno divino su di sé, ed è naturalmente inclinata a farlo. Inoltre, questa legge contiene non soltanto principi generici, ma anche precetti concreti che si fondano sul comandamento dell'amore di Dio e del prossimo. L'altra novità è l'esposizione delle idee di Rhonheimer sulla legge naturale; esse concordano con quelle di Grisez e di altri su alcuni temi, ma vi si allontanano per alcuni aspetti. Rhonheimer infatti, propone l'esistenza di due livelli nella ragione pratica, quello precettivo e quello riflessivo; pensa che il bene morale debba essere considerato come un bene umano basilare; ed inoltre, forse come san Tommaso, risente dell'indeterminazione nel collegare i primi principi della moralità con i principi concreti dell'agire morale. May conclude il capitolo sottolineando come questi sviluppi aiutino ad approfondire il concetto di legge naturale e il suo ruolo nella vita morale.

Il tema degli "assoluti morali" è trattato nel capitolo IV. Questa edizione, come la precedente, aggiunge un'appendice in cui si esamina il pensiero di san Tommaso sul tema. Poiché alcuni autori avevano sostenuto che l'Aquinato sembrava non accettare l'esistenza di tali assoluti, l'autore mostra come san Tommaso parli frequentemente di azioni specifiche contrarie alla legge morale, che mai è lecito realizzare. Poi, come novità, si include una seconda appendice che riassume gli insegnamenti in proposito di Giovanni Paolo II; in essa si mettono in rilievo i criteri atti a valutare la moralità degli atti umani, il fatto che l'identificazione con Cristo e la protezione incondizionata della dignità personale esigano gli assoluti morali, e la convinzione che il dissenso in questa materia si oppone all'insegnamento costante della Chiesa. Queste appendici rafforzano quanto osservato nel corpo del capitolo.

I tre capitoli successivi vertono rispettivamente sul peccato e il suo rapporto con la vita morale; sul ruolo della fede cristiana nell'agire morale; e sull'autorità e autorevolezza del magistero della Chiesa nell'insegnamento morale. Questi capi-

toli seguono molto da vicino i corrispondenti capitoli della prima edizione, ma non mancano di cambiamenti e aggiunte di che chiariscono meglio il discorso.

L'ultimo capitolo è totalmente nuovo. Esso espone la dottrina morale della *Veritatis splendor*: l'enciclica non è certamente un trattato di teologia morale; tuttavia spiega approfonditamente diversi temi di grande importanza per vivere e per trasmettere l'insegnamento morale cristiano; in tal senso, May sottolinea quegli aspetti dell'enciclica che considera più necessari per un'introduzione alla teologia morale. La parte finale del capitolo riporta e critica alcune reazioni negative nei confronti dell'enciclica, così come diversi commenti che, al contrario, sottolineano i pregi. Un'appendice di nove pagine raccoglie i punti salienti della morale cristiana presenti nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

In conclusione, anche se molti temi ripetono quanto si trovava nell'edizione del '91, si potrebbe dire che ci troviamo di fronte ad un libro nuovo, che riflette l'impegno del prof. May per migliorare l'esposizione dei concetti fondamentali della teologia morale. Difatti, il volume costituisce bella introduzione a questo ambito del pensiero cristiano, e si rivelerà sommamente utile agli studenti e ai cultori della scienza morale.

E Colom

D. MOULINET, *Sources et méthodes en histoire religieuse*, PROFAC, Lyon 2000, 191 pp.

A obra de Daniel Moulinet é dirigida a estudantes do primeiro ciclo das Faculdades de Teologia e Letras. Contém uma concisa evolução da historiografia da antiguidade aos dias atuais, incluindo a história religiosa que aparece como um domínio a parte, a partir do século XIX. Além do mais, possui muitas outras utilidades ao pesquisador, como sugestões de metodologia de trabalho, lista dos principais arquivos, tabela cronológica das grandes obras de história, etc...

O livro não tem maiores pretensões que a de ser um guia para alunos franceses. Contudo, é de grande utilidade a pesquisadores da história da Igreja de qualquer nacionalidade. Em primeiro lugar por apresentar um bem elaborado resumo da evolução historiográfica, no qual consegue destacar a visão histórica de cada escritor e de sua época determinada. Não se trata de uma lista mais ou menos detalhada de grandes obras, sem transcender seus dados bibliográficos, erro que com certa frequência ocorre nestes tipos de trabalho.

Além do mais, ao final deste resumo, o autor apresenta as linhas gerais do nascimento e maturação da "Escola dos Annales", sem esconder suas limitações e críticas recebidas recentemente. Nasce da crítica ao positivismo da "Escola Metódica" e como uma alternativa ao reducionismo economicista da historiogra-

fia marxista, a “Escola dos Annales” abriu caminho para uma pesquisa mais criativa, aberta às diferentes dimensões do homem, incluindo a religiosa. Não é por menos que grandes medievalista desta escola como Jacques Le Goff e Georges Duby tenham enveredado por temas religiosos, ainda que sem o rigor doutrinal do teólogo. A obra oferece ao pesquisador uma rápida panorâmica dessa Escola, que é imprescindível conhecer.

Seu profundo enraizamento na historiografia francesa é outro elemento enriquecedor da obra. Não é só a “Escola dos Annales” mas também a historiografia religiosa francesa do século XX deve ser tomada em consideração por qualquer teólogo contemporâneo. O surgimento de grandes empreendimentos editoriais, como a coleção de Augustin Fliche e Victor Martin e todas as outras que lhe seguiram a partir da década de 50 são exemplos da riqueza deste período. A história teve um papel central em toda a teologia desenvolvida nesta época, por sua vez, esta foi inspiradora do Concílio Vaticano II. O manual, traz boas referências da historiografia eclesiástica nascida com as motivações dessa época.

Por fim, após os dois primeiros capítulos de cunho historiográfico o autor passa a parte metodológica propriamente dita. O capítulo três fornece conselhos para ler melhor, para buscar a bibliografia ou a documentação, para compor um texto... No quarto detém-se em temas mais técnicos relacionados à pesquisa histórica e nos dois últimos fornece úteis “instrumentos de trabalho”. Trata-se de uma lista dos principais arquivos relacionados à história eclesiástica, acima de tudo francesa. Entretanto não se reduz exclusivamente aos arquivos franceses; por exemplo, fornece uma boa explicação dos Arquivos Vaticanos, com informações práticas bastante precisas. Há uma série de listas bibliográficas interessantes, com prevalência, naturalmente, às obras francesas.

Este pequeno manual também poderia servir como um exemplo para um obra desse estilo em língua italiana ou, ainda melhor, para um manual de “Fontes e Pesquisas Históricas” voltado aos estudantes das Universidades Pontifícias Romanas, numa cidade insuperavelmente rica em fontes e pobre em “métodos”.

A. Antosz Filho

A. NGUYEN VAN CHAU, *Il miracolo della speranza. Il cardinale François-Xavier Nguyen Van Thuan apostolo di pace*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 318 pp.

L'Autore, nato a Hue, nel Vietnam centrale – la stessa città dove quattro anni prima era nato François-Xavier Nguyen Van Thuan –, è dottore in lettere presso la Sorbona (Parigi) e ha insegnato letteratura per diversi anni in patria, prima di doverla abbandonare a causa dei cambiamenti politici sopravvenuti. Le famiglie

di Thuan e di Chau avevano rapporti di amicizia iniziati almeno con i loro nonni, e poi continuati con la generazione successiva: il padre di Chau collaborò infatti al governo di Diem, zio materno di Thuan, e fu arrestato quando il governo fu rovesciato e il presidente assassinato. A quell'epoca l'amicizia fra Thuan e Chau era consolidata già da tempo, da quando, cioè, più di quindici anni prima, entrambi frequentavano il seminario minore. Un'amicizia che emerge dal libro in esame, che non si limita a essere un elogio vuoto e incondizionato di Van Thuan, ma ne mostra la vera personalità, non esente da difetti, ma assai ricca di virtù. Difatti, nel cardinale Van Thuan troviamo un uomo in carne ed ossa, che deve sforzarsi per compiere ciò che considera suo dovere, che non perde mai di vista la sua piccolezza, che subisce anche alcune sconfitte interiori, ma che non abbandona mai i suoi impegni, confidando pienamente nell'aiuto del Signore.

Quando si parla del Nostro, traspaiono molte di quelle sue qualità e virtù, che talvolta sono annoverate come suoi aspetti caratteristici: lo stesso titolo del libro parla di speranza e di pace, e sovente nel testo ci si riferisce alla sua affabilità, alla sua allegria, ecc. Vorrei però sottolineare un altro punto che in un certo senso riassume e spiega tutte le virtù del cardinale: la sua devozione a Maria Santissima. Sembra quasi che la provvidenza, in vista della missione che egli avrebbe dovuto compiere, abbia fatto sì che Thuan seguisse la Madonna da vicino in tante cose, *in primis* nel suo costante chiedersi: che vuole Dio da me?; ma anche nell'accettazione della sofferenza, della spada che trafisse la sua anima; nell'impegno per vivere le virtù teologali, base della gioia e della pace; e in tanti altri aspetti. Penso, tuttavia, che ci sia un altro elemento di questa "imitazione di Maria" che vale la pena mettere in risalto: mi riferisco all'umiltà, che il cardinale visse in modo molto naturale e semplice, e per la quale, forse, fu così esaltato da Dio. Difatti, Van Thuan è uno dei personaggi ecclesiastici più conosciuti ed amati, nonostante il suo modo di essere riservato e per nulla "amico della pubblicità". Il presente volume ci sembra, a questo proposito, particolarmente valido, e sarà sicuramente di grande aiuto a chi voglia approfondire ulteriormente la conoscenza di Van Thuan. Certamente, si tratta di un primo approccio, ma è un approccio necessario per aprire una breccia.

Come è risaputo, le biografie non possono limitarsi soltanto ai dati esterni: debbono introdursi nella persona descritta, al fine di spiegare il perché delle sue azioni. Nel caso di Van Thuan, ciò implica capire e mostrare la sua vita spirituale. L'Autore riconosce tuttavia la difficoltà di descrivere la spiritualità di qualsiasi personaggio; da qui la sua iniziale riluttanza, poi, fortunatamente superata, ad intraprendere questa opera. Il risultato invero non è un testo di spiritualità, ma una succinta biografia; penso, tuttavia, che il resoconto che questo libro fa della vita del cardinale aiuti a penetrare anche nel suo profilo spirituale. Effettivamente, il libro non si limita a mostrare quelli che possiamo definire gli aspetti cronologici; ma, entrando nella personalità di Van Thuan, evidenzia alcune dimensioni della

sua lotta interiore, della sua crescita personale, della sua preghiera fiduciosa, della sua tenera devozione alla Madonna ed ai santi, ecc. Mostra, in definitiva, il profondo intreccio che c'è stato, nella vita di Van Thuan, tra gli eventi storici – a livello personale, familiare e nazionale – ed il progredire della sua maturità umana e cristiana. In questo senso risulta particolarmente indovinata la descrizione di diversi aspetti della realtà nazionale e familiare, che aiutano ad inquadrare meglio la personalità del Nostro.

La vita del cardinale Van Thuan potrebbe sembrare, ad uno sguardo superficiale, una grande tragedia. Appartenente ad un'importante famiglia, con grandi doti intellettuali e comunicative, non ebbe una vita facile: soffrì le sofferenze del suo popolo e della sua famiglia, passò tredici anni incarcerato, a causa della fede, in condizioni disumane. Tuttavia la lettura del libro non lascia un'impressione tragica: si avverte piuttosto che, come indica il titolo, quella del cardinale è stata una vita segnata dal miracolo della speranza: in primo luogo per sé, ma anche perché egli si è sforzato di comunicare tale speranza anche agli altri (compresi i suoi detrattori), attraverso l'amore.

Certamente, come già detto, l'opera presentata è un primo tentativo di far conoscere meglio la vita e il messaggio del cardinale Van Thuan; diversi aspetti meritano ulteriori approfondimenti. Ciò però non toglie interesse al libro, che vale la pena di leggere per comprendere la vita di un uomo di Dio.

E. Colom

E. M. RONCHI, *Bibbia e pietà mariana*, Ed. Queriniana, Brescia 2002, 136 pp.

All'interno della collana *in fieri* della Queriniana "Interpretare la Bibbia oggi", troviamo questo prezioso contributo su *Bibbia e pietà mariana*. L'autore, Ermes Ronchi, frate dei Servi di Santa Maria, è docente al Marianum. Noto scrittore di temi spirituali, collaboratore del quotidiano «Avvenire», dirige a Milano il Centro culturale "Corsia dei Servi", fondato da Padre David M. Turoldo.

Il testo cattura sin dalle prime righe per linearità e profondità di pensiero. La sua lettura porta a riflettere sulla presenza della Madonna negli scritti del Nuovo Testamento, partendo da San Paolo per giungere ai racconti degli Evangelisti, con particolare attenzione ai passi giovannei, e passare infine, più brevemente, alle indicazioni mariologiche contenute negli Atti degli Apostoli e nell'Apocalisse. Lungo questo *iter* l'analisi dell'autore consente un'armonica percezione stereofonica del dato rivelato, grazie al raffronto continuo tra i dati dell'Antico e del Nuovo Testamento, i quali, come già affermava sant'Agostino – ma alcuni esegeti fanno fatica a tenerlo presente – si illuminano a vicenda.

Ronchi ha inoltre un approccio che definiremmo “esegetico-esistenziale”; questo taglio è quello che l’autore predilige, come si evince esplicitamente dalle sue parole: «Buona parte della devozione mariana corrente è ambigua, perché non ha saldature con la vita: la presenza e l’energia di crescita di Maria per la Chiesa devono essere collegate a ciò che, nell’enciclica del 1995, Giovanni Paolo II definisce come il vangelo della vita: *Evangelium vitae*. Andare da Maria deve essere come andare a scuola di cristianesimo; capire lei è possedere la grammatica per capire l’umanità e per parlare la lingua della vita» (p. 6). Egli, pertanto, parte dal dato biblico, lo circostanzia, ne ricava preziose e non ovvie indicazioni, passando senza forzature dall’implicito all’esplicito e lo propone infine lucido e profondo al lettore. Aggiungendovi intuizioni personali originali e opportune, l’autore ottiene l’effetto di trasmetterne fedelmente il contenuto ma anche di far sentire il lettore interpellato e mosso a confrontare la sua vita con il “ritrovato” dato scritturistico.

Per fare qualche esempio: quando l’autore afferma che «prendere Maria come Madre, è un principio stabilito da Gesù stesso, non già inventato da cristiani devoti», sostiene la sua asserzione ricordando che

dalla Croce Gesù dice ad ogni discepolo: “*Guarda: è tua madre*”, non semplicemente “*Ecco tua madre*”. Infatti usa una parola che nella sua radice significa ‘guardare’ (*íde*), dando così come un ordine, un invito pressante a contemplare il volto della madre, cercando in lei i tratti della nostra fede adulta e matura, i perché e gli esiti della nostra storia di amore e di dolore. *Guarda tua madre*: rivolgì gli occhi, tieni fisso lo sguardo, contempla quella immagine, per diventare come lei. Perché l’uomo diventa ciò che contempla, diventa ciò che ama (cfr. 2 Cor 3,18) (p. 114).

Ronchi, con il suo approccio, evidenzia e ribadisce il ruolo fondamentale della mariologia nell’ambito dell’intero pensiero teologico, oltre che della vita di pietà di ogni cristiano:

Cana e il ruolo di Maria ci rivelano un Dio attento al gratuito, che sta dalla parte del vino, che ama il profumo, come a Betania, come al banchetto in casa di Simone (cfr. Mt 26,6), un Dio attento – e intento – alla tua felicità. Un Dio che non è un vertice esplicativo del cosmo, la punta di una piramide di esseri, la risposta a tutte le nostre domande, ma è Colui che dà una profondità unica a tutto ciò che fai. Dio non è la spiegazione del cosmo, Dio è profondità che rivela attorno a sé altre profondità [...]. Non è potente come può essere un ingegnere, un chirurgo che ti libera dal male, un vulcano, ma come un amico che ti riempie di gioia le giare del cuore” (p. 98).

Un testo prezioso, dunque, per un lettore già addentro, che voglia crescere nella conoscenza e nell'approfondimento della figura di Maria, attraverso un linguaggio moderno e accessibile e, contemporaneamente, spirituale e sapienziale. Un testo che si distingue (perché si colloca senz'altro una spanna al di sopra) dalla ricca produzione attuale di testi mariologici.

F. Romano

P. ROTA SCALABRINI - P. SEQUERI - C. STERCAL, *L'umiltà cristiana* (Sapientia, 12), Ed. Glossa, Milano 2003, 115 pp.

La collana "Sapientia", pubblicata dal Centro di Studi di Spiritualità della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, ci propone un nuovo volume che raccoglie gli Atti della Giornata di Studio su "L'umiltà cristiana" svoltasi il 9 gennaio 2003. La scelta dell'argomento risponde alla costante attenzione che nel corso dei secoli il pensiero cristiano ha dedicato a questa virtù oggi, al contrario, troppo spesso trascurata, o, addirittura dimenticata. L'opera comprende una breve *Presentazione* di Pierangelo Sequeri, uno studio di teologia biblica di Patrizio Rota Scalabrini, e uno sguardo storico su alcuni tratti della riflessione cristiana sull'umiltà offerto da Claudio Stercal.

Il primo degli scritti – *L'umiltà, custode di verità* – è un veloce percorso attraverso la tradizione biblica alla ricerca del senso e del significato dell'umiltà cristiana. Rota Scalabrini ci conduce attraverso alcuni testi del Pentateuco, dei profeti, del pensiero sapienziale, dei Vangeli e di san Paolo: sull'iniziale esperienza di impotenza, di "insignificanza", s'innestano progressivamente diversi sensi che arricchiscono il significato di questo basilare atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio. Israele impara nel deserto a riconoscere che i beni di cui vive sono doni gratuiti di Dio, e ad evitare «ogni arroganza ed ingratitudine, che compromettono radicalmente la fede» (p. 23). Il messaggio profetico insegna che «camminare nell'umiltà coincide con lo stare uniti a Dio, con il custodire il rapporto di alleanza con Lui, con l'attendere da Lui la salvezza» (p. 31). Per il sapiente Siracide l'umiltà va intesa come «distanza da ogni arroganza spirituale, come semplicità interiore che, paradossalmente, rende l'uomo più vicino ai trascendenti segreti di Dio» (p. 33). Nel Vangelo di Matteo, Gesù appare come modello di umiltà e indica ai suoi discepoli che l'umiltà del suo Cuore è «l'unica via per accedere ai segreti che Dio svela agli umili [...], [via] che si realizza non tanto attraverso l'istruzione intellettuale [...], quanto attraverso una comunione di vita con quel cuore» (pp. 41-42). L'umiltà di Maria nel Vangelo di Luca si manifesta nel canto del *Magnificat* in cui la serva del Signore «non celebra la propria umiltà, ma solo lo sguardo di Dio; ed è esclusivamente questo sguardo di elezione che riem-

pie di gioia e di esultanza il suo spirito» (p. 50). Per i testi lucani, l'umiltà è affidamento a Dio della propria custodia, libertà dal timore di non essere sufficientemente valutati, fede servizievole e servizio fedele. Infine l'apostolo Paolo mostra nell'inno cristologico di Filippesi tutta la consistenza del suo pensiero sull'umiltà, e nell'esortazione di *Rm* 12,16 – «Mirate allo stesso grado di benessere gli uni per gli altri. Non puntate a mete astrattamente eccelse, ma lasciatevi attirare da quelle umili. Non compiaccetevi della vostra sapienza» – «intende stimolare i destinatari della sua lettera a non perdere di vista la concretezza, a non inseguire sogni fumosi, dimenticando che la carità, in quanto meta del cristiano, è fatta di gesti quotidiani, di piccole attenzioni, di realtà che sembrerebbero banali, ma la cui grandezza sta proprio nel fatto che sono espressioni dell'amore» (p. 62). Il percorso biblico, quindi, fa diventare l'umiltà «spirito d'infanzia, povertà di spirito, umiltà del cuore nella relazione con Dio mentre, nei rapporti con gli altri, si rivela come generosità, come ricerca della fraternità nella concretezza quotidiana, in una parola come *agape*» (p. 63).

Nel secondo studio – *L'umiltà: "la più delicata delle virtù cristiane"* – Stercal ricostruisce «alcuni dei tratti più ricorrenti della riflessione cristiana sull'umiltà, illustrandoli con alcuni dei testi più significativi e sintetici» (p. 68). L'importanza dell'umiltà è messa in rilievo in forma anche grafica e intuitiva da numerosi autori: «il dono proprio e magnifico del Salvatore» (Cassiano, *Conlationes* XV,7); «maestra e madre di tutte le virtù» (Gregorio Magno, *Moralia in Job* XXIII,13,24); «fondamento dell'edificio spirituale» (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q.161, a.5, ad 2). Dai grandi maestri come Agostino e Bernardo di Chiaravalle emerge la consapevolezza «che il fondamento più convincente della grandezza dell'umiltà è Cristo e la Sua stessa esperienza» (p. 77). Questi due autori, come Francesco di Sales, affermano che la radice dell'umiltà è la consapevolezza dei doni ricevuti. Altre caratteristiche dell'umiltà che Stercal individua nei testi di alcuni autori sono: la capacità di coinvolgere tutto l'uomo in un rapporto totale con Dio, la sua non riducibilità né alla conoscenza di sé né alla consapevolezza del proprio peccato, e la sua condizione di virtù sia degli inizi sia della perfezione.

In un secondo momento del suo contributo, Stercal segnala alcune situazioni che possono infrangere o deformare la ricchezza del significato dell'umiltà. Un primo caso si verificherebbe con l'enfaticizzazione degli «indizi» e degli «esercizi» dell'umiltà al punto da confonderli con la sua «essenza». Un'altra minaccia sarebbe costituita dall'identificazione dell'umiltà con il disprezzo di sé: «se l'umiltà spinge a disprezzare l'uomo, è la stessa idea di Dio creatore che, prima o poi, viene messa in discussione» (p. 99). È necessario, inoltre, un delicato equilibrio tra ragione e volontà nell'esperienza umana in modo da evitare che l'umiltà sia rifiutata dall'ideale razionale (Spinoza) o dalla volontà (Nietzsche): né l'umiltà è sussidiaria della ragione per mantenere l'ordine morale, né può essere «identificata con il nascondimento, il servilismo, la schiavitù» (p. 104). Infine, c'è da segnalare il

pericolo della comprensione riduttiva dell'umiltà proveniente dalla psicologia: le ragioni dell'umiltà cristiana vanno oltre la semplice consapevolezza dei propri limiti o il rifiuto della vanità e della presunzione. Nelle sue conclusioni l'autore afferma che l'oblio dell'umiltà «nasce, spesso, anche da cattive presentazioni o da interpretazioni parziali di questa virtù, non assenti neppure nell'ambito cristiano» (p. 108). Stercal conclude il suo lavoro ricordando la sostanza e la portata dell'umiltà: «virtù che accompagna la scoperta e la consapevolezza dei grandi doni ricevuti e, in definitiva, del grande dono da ricevere: la relazione personale con Dio e con gli uomini [...]. L'umiltà coinvolge tutto ciò che nell'uomo può essere utile per comprendere e vivere bene la relazione con il mondo, con gli altri, con Dio. Quindi, tendenzialmente, tutto. Compresa la lotta contro il peccato» (p. 110).

La lettura del volume aiuta, certamente, a comprendere la grande insistenza della tradizione cristiana sulla pratica dell'umiltà, ma anzitutto serve ad apprezzare – con Sequeri – i vantaggi di una teologia che volge lo sguardo alla pratica della vita cristiana.

V. Bosch

J.J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, Eunsa, Pamplona 2003, 493 pp.

La idea central de esta obra es que el enfoque educativo constituye una clave fundamental para comprender de modo correcto y abaricante el pensamiento de Clemente Alejandrino. Así lo afirma el autor en el *Prólogo*:

Dentro del movimiento patrístico, Clemente se distingue por haber planteado la doctrina cristiana desde el punto de vista de la formación del hombre. Dios no es sólo Creador, sino Padre de los hombres, y toda su acción en la historia y en la vida humana se entiende como una gran pedagogía divina. La intuición fundamental de Dios *educador* permite a Clemente dar un valor positivo a las diversas culturas, resolver el problema del mal y del dolor, afrontar de una manera original la cuestión de la salvación y proponer su ideal de perfección cristiana, que él condensa en el concepto de gnosis (p. 17),

y un poco más adelante, cuando añade: «Su temática principal es la educación del hombre, que coincide con la formación cristiana y culmina en la santidad de la gnosis» (p. 18). Según el Autor, una idea central en el pensamiento de Clemente es que el cristiano es hijo de Dios Padre y es educado por el *Logos* Cristo, pedagogo y maestro, hasta que llegue a configurar su vida a la medida de Dios y

viva en familiaridad con Él. Surge así su propuesta pedagógica, que el autor define como una “auténtica filosofía y teología de la educación: una *Paideia* cristiana que en última instancia coincide con la noción de santidad (p. 20).

El libro consta de siete capítulos. En el primero: *La figura de Clemente Alejandrino*, se traza un breve perfil biográfico y se expone sintéticamente el contenido de sus obras en el contexto literario, filosófico y teológico de la época. En los dos capítulos siguientes, el autor estudia los fundamentos de la antropología educativa de Clemente. El segundo capítulo se titula: *Filosofía y teología del Logos*, y en él se examina el concepto de *Logos*, que ocupa un lugar central en la concepción teológica de Clemente, y por consiguiente en su antropología educativa. En el capítulo tercero: *La existencia cristiana*, se abordan las dimensiones fundamentales del vivir cristiano, centradas en Clemente en el tema de la filiación divina (unida a la infancia espiritual), como modo existencial que supera la previa condición de ignorancia y esclavitud, propias del hombre deprimido por el pecado.

En el capítulo cuarto: *Valor educativo de la filosofía y de la cultura. Las costumbres*, se desarrolla el tema del plan universal del Dios en la historia, por el que la Providencia actúa pedagógicamente con los hebreos mediante la Ley, y con los demás pueblos mediante los valores positivos contenidos en sus filosofías y culturas, para prepararlos a la recepción de Cristo. Sobre el capítulo cinco: *El Logos educador*, el autor dice textualmente: “En este capítulo voy a detenerme en la consideración de la figura misma de Cristo como formador del hombre, modelo de humanidad y vía para la divinización del hombre. Estamos en el núcleo de la antropología de Clemente, y el primer punto que afrontaré será el mismo título del Logos como educador” (p. 232). Si este capítulo se refiere principalmente a la formación moral, el siguiente: *El Logos maestro*, concierne a la educación intelectual, edificada sobre la fe como primer principio. Aquí se exponen temas como el papel del misterio y de la enseñanza oral en la comunicación de la fe, y la doble necesidad de que una fe cultivada acuda a la racionalidad filosófica y, a su vez, las ciencias y la filosofía se orienten hacia la contemplación cristiana. En el séptimo y último capítulo: *La gnosis: excelencia humana y santidad cristiana*, se examina con detalle el concepto de gnosis, ideal clementino de perfección humana y cristiana. Se estudia aquí cómo la verdadera gnosis, meta final de un proceso que empezó en el bautismo, comprende la contemplación de los misterios de la fe, la perfección del amor, la ciencia, la práctica de las buenas obras y la actividad apostólica. El autor argumenta de modo convincente que el concepto clementino de gnosis coincide con el de santidad cristiana y que el Alejandrino concibe este ideal como una exigencia para todos los cristianos y no algo restringido a una minoría selecta.

Resalta el valor del volumen la inclusión al final del mismo de un índice de textos clementinos y bíblicos, así como de autores citados.

La lectura de esta obra es altamente recomendable para pedagogos, filósofos y teólogos, y en general para todo aquel que desee obtener una visión global y pro-

funda del pensamiento de Clemente Alejandrino, personaje fascinante que realizó un gran esfuerzo para inculturar el mensaje cristiano en el ambiente cosmopolita de su tiempo.

M. Belda

LIBRI RICEVUTI

- MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, *La iniziativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21* («Publicaciones del Instituto Teológico Francés». Serie Mayor, 40), Editorial Espigas, Murcia 2004, 590 pp.
- J. JOSÉ ALVIAR, *Escatología* (Manuales de Teología, 15), Eunsa, Pamplona 2004, 265 pp.
- SHIMON BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa bíblica*, Cristiandad, Madrid 2003, 380 pp.
- DAVID BERGER (Hrsg.), *Karl Rabner. Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae, 8), Verlag Franz Schmitt, Siegburg 2004, 512 pp.
- CARLO BUZZETTI – MARIO CIMOSA, *Bibbia. Parola scritta e spirito, sempre. Ispirazione delle Sacre Scritture* (Manuali e Sussidi per lo studio della Teologia. Instrumenta-Subsidia), LAS, Roma 2004, pp. 271.
- MASSIMO CAMISASCA, *Il segreto condiviso. L'avventura della conoscenza di Cristo* (con prefazione di Luigi Giussani), Ares, Milano 2004, 111 pp.
- CESARE CAVALIERI ed altri, *Europa. Quale Europa?*, Ares, Milano 2004, 299 pp.
- GABRIELE CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica* (Dissertatio. Series Romana, 39), Glossa, Milano 2004, 508 pp.
- CELESTINO CORSATO, *Lecture patristiche della Scrittura*, Messaggero, Padova 2004, 220 pp.
- MANUELA CORSINI DE ORDEIG, *Historia de la Sábana Santa* (edición puesta al día por Celestino A. Cano Tello), Rialp, Madrid 2004, 245 pp.
- FEDERICO DELCLAUX, *Santa María en los escritos de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 2004³, 213 pp.
- ROBERTO DI CEGLIE (a cura di), *Pluralismo contro relativismo: Filosofia, religione, politica*, Ares, Milano 2004, 294 pp.

- JAMES D.G. DUNN - JOHN W. ROGERSON (eds), *Eermands Commentary on the Bible*, Eermands, Grand Rapids (MI) 2003, 1629 pp.
- FACULDADE DE TEOLOGIA DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA (a cura di), *O Presente do Homem – O Futuro de Deus*. Actas do Congresso Internacional de Fátima, (10-12.10.2003), Santuário de Fátima, Fátima 2004, 439 pp.
- FRANCESCO FIORENTINO, *Gregorio da Rimini. Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale*, Ed. Antonianum, Roma 2004, 314 pp.
- JOSÉ RAMÓN GARITAGOITIA EGUÍA, *Juan Pablo II y Europa*, Rialp, Madrid 2004, 156 pp.
- FRANCISCO GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis: Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 1109 pp.
- ÉTIENNE GILSON, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Rialp, Madrid 2004 (ristampa della 2ª edizione, Rialp, Madrid 1981), 441 pp.
- RAFAEL GÓMEZ PÉREZ, *Elogio de la Bondad*, Rialp, Madrid 2004, 149 pp.
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro. Lettera ai fratelli del Monte di Dio* (Introduzione e note a cura di Giuseppe Como; traduzione di Donatella Coppini), Paoline, Milano 2004, 280 pp.
- NICOLA GUISO (a cura di), *Dovuto a De Gasperi. Testimonianze e documenti nel 50° anniversario della morte*, Ares, Milano 2004, 358 pp.
- MARIO ICETA GAVICAGOGEASCOA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2004, 479 pp.
- MARTIN LANG, *Gott und Gewalt in der Amosschrift* («Forschung zur Bibel», 102), Echter, Würzburg 2004, 299 pp.
- REINHARD LAUTH, *Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott*, Christian Jerrentrup Verlag, München 2003, 502 pp.
- MIGUEL ÁNGEL MARTÍ GARCÍA, *L'intimità. Conoscere e amare la propria ricchezza interiore*, Ares, Milano 2004, 139 pp.
- FRANCISCO MARTÍ GILBERT, *Carlos III y la política religiosa*, Rialp, Madrid 2004, 195 pp.
- GIULIO MASPERO, *La Trinità e l'uomo. L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa* (Contributi di teologia, 42), Città Nuova, Roma 2004, 357 pp.
- MARIO MAURO, *Compagni di scuola*, Ares, Milano 2004, 240 pp.
- MANUEL MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio Magno* (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, 15), Peter Lang, Frankfurt am Main 2004, pp. 265.
- ARMAND M. NICHOLI, *La cuestión de Dios. C.S. Lewis vs S. Freud*, Rialp, Madrid 2004, 372 pp.
- GUSTAVO ORDOQUI, *La sexualidad. Su valor y significado*, L. E. A., Montevideo 2004, 317 pp.

- JOSÉ ORLANDIS, *Europa y sus raíces cristianas*, Rialp, Madrid 2004, 196 pp.
- JESÚS ORTIZ LÓPEZ, *Conocer a Dios*, vol. II: *La fe celebrada*, Rialp, Madrid 2004, 228 pp.
- GIANLUIGI PASQUALE, *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2004, 210 pp.
- FRAY JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Vida de Cristo*, Rialp, Madrid 2004 (5ª edizione), 529 pp.
- JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona - La respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una categoría personalista* (Studia Theologica Matritensia, 3), Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2004, 286 pp.
- JACQUES PHILIPPE, *La paz interior*, Rialp, Madrid 2004, 105 pp.
- ANGELICO POPPI, *Sinossi e commento esegetico-spirituale dei quattro vangeli*, Messaggero, Padova 2004, 639 pp.
- PAOLO PUGNI, *Lavoro e responsabilità. L'umanesimo alla conquista del business per un'etica del management*, Ares, Milano 2004, 316 pp.
- JOSEPH RATZINGER et al., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Edición y prólogo de Luis Sánchez Navarro y Carlos Granados), Ed. Palabra, Madrid 2003, 204 pp.
- MARTIN RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, Rialp, Madrid 2004, 282 pp.
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), *La persona: verità morale sinfonica. Studi in onore del prof. Raimondo Frattalone*, Ed. Coop.S.Tom. - Elledici, Messina - Rivoli (Torino) 2004, 263 pp.
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), *La verità vi farà liberi. Ethos cristocentrico e antropologia filiale* (con presentazione del Card. Joseph Ratzinger), Ed. Coop.S.Tom. - Elledici, Messina - Rivoli (Torino) 2004, 139 pp.
- LUIS SÁNCHEZ NAVARRO, *"Venid a mí" (Mt 11,28-30). El discipulado, fundamento de la ética en Mateo* (Studia Theologica Matritensia, 4), Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2004, 366 pp.
- JOSEF-IGNASI SARANYANA, *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*, Promesa, San José 2004, 215 pp.
- JOSEF-IGNASI SARANYANA - SANTIAGO CASAS - M^a ROSARIO BUSTILLO - JUAN ANTONIO GIL-TAMAYO - EDUARDO FLANDES, *El caminar histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II* (XXIV Simposio Internacional de Teología, 2003), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 660 pp.
- MOIRA SCIMMI, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, (Dissertatio. Series Mediolanensis, 13), Glossa, Milano 2004, 417 pp.
- EDOARDO SCOGNAMIGLIO, *Catholica. Cum ecclesia et cum mundo*, Ed. Messaggero, Padova 2004, 406 pp.

- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI (a cura di), *Ripensare la parrocchia* (Oggi e domani, serie II, 32), EDB, Bologna 2004, 133 pp.
- ANDREA TONIOLO, *Cristianesimo e Verità. Corso di Teologia fondamentale*, Ed. Messaggero, Padova 2004, 416 pp.
- ERMANNIO M. TONIOLO (a cura di), *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*. Atti del XIV Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 7-10 ottobre 2003), Ed. Marianum, Roma 2004, 635 pp.
- ESTHER GLORIA LOURDES TORANZO, *Una familia del Somontano*, Rialp, Madrid 2004, 319 pp.
- TOMÁS TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 1399 pp.
- FRANCISCO UGARTE CORCUERA, *Del resentimiento al perdón. Una puerta a la felicidad*, Rialp, Madrid 2004, 77 pp.
- PEDRO URBANO LÓPEZ DE MENESES, *Creó Dios en un principio. Iniciación a la Teología de la Creación* (Biblioteca de Iniciación Teológica), Rialp, Madrid 2004, 143 pp.
- JOSÉ RAMÓN VILLAR, *El Colegio Episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Rialp, Madrid 2004, 268 pp.

INDICE GENERALE
Vol. 18 (2004) - fasc. 1-2

STUDI

ULRICH HORST OP	
The Presence of the Dominican School of Salamanca at Trent.	155
GIULIO MASPERO	
Lo schema dell' <i>exitus-reditus</i> e l'apocatastasi in Gregorio di Nissa	85
MANUEL MIRA	
Enseñanzas de Basilio de Cesarea sobre la vida en Cristo	355
ANTONIO MIRALLES	
La missione della Chiesa nella storia della teologia cattolica	285
ANDRIUS NARBEOVAS	
The Ethics of Euthanasia	175
JOAQUÍN PANIELLO PEIRÓ	
En torno al núcleo de la mirada cristológica de san Josemaría Escrivá de Balaguer	449
CARLO PIOPI	
Il peccato originale e il <i>sinus Abrahae</i> nella <i>Summa "Vetustissima veterum"</i> di Pietro Capuano	373
MARÍA DEL PILAR RÍO	
La Iglesia, misterio de comunión familiar (II)	3
SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ	
Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las prin- cipales claves de lectura.....	111
GIUSEPPE TANZELLA-NITTI	
The Two Books prior to the Scientific Revolution	51

ROBERT WIELOCKX

Limites et ressources de l'exégèse thomassienne.

Thomas d'Aquin sur Jn 4, 46-54 425

NOTE

SERGE-THOMAS BONINO

L'avvenire del progetto tomista..... 199

MIGUEL DE SALIS AMARAL

Un libro recente sulla Chiesa locale 469

RECENSIONI

H.W. BASSER, *Studies in Exegesis. Christian Critiques of Jewish Law and Rabbinic Responses, 70-300 C.E.* [M. Tábet] 215G. BEDOUELLE, *La Riforma del Cattolicesimo*

[Á. Fernández de Córdoba Miralles]..... 481

D. CANFORA - M. CHIABÒ - M. DE NICHILO (a cura di), *Principato ecclesiastico e riuso dei classici. Gli umanisti e Alessandro VI*

[Á. Fernández de Córdoba Miralles]..... 484

S.M. CECCHIN, *Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano**alla mariologia* [E. Bettini] 217G. CHALMETA, *Introduzione al personalismo etico* [E. Colom] 221L. CICCONE, *Bioetica. Storia, principi, questioni* [K. Charamsa] 224J. COSTA, *El discernimento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral* [J.-G. Kern] 487J.D.G. DUNN - J. W. ROGERSON (edd.), *Eerdmans Commentary on the Bible* [B. Estrada] 493J.-C. ESLIN - C. CORNU (éds.), *La Bible, 2000 ans de lectures*

[M. Tábet] 496

G. FROSINI, *La risurrezione inizio del mondo nuovo* [E. Bettini] 229

P. GAFFNEY, S.M.M., FR.-M. LÉTHEL, O.C.D., A. BOSSARD, S.M.M., J.

HÉMERY, S.M.M., *Louis-Marie de Montfort. Théologie spirituelle*

[D. Le Tourneau] 505

J.L. ILLANES, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión**teológica sobre el Opus Dei* [V. Bosch]..... 500

L.T. JOHNSON - W.S. KURZ, <i>The future of catholic biblical scholarship. A constructive conversation</i> [M. Tábet]	235
A. LACOCQUE - P. RICOEUR, <i>Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici</i> [M. Tábet]	508
G. MINOIS, <i>Bossuet. Entre Dieu et le Soleil</i> [J.J. Schmid]	520
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.M. RIBAS ALBA, <i>El proceso a Jesús de Nazaret. Un estudio histórico-jurídico</i> [M. Tábet]	526
J.-L. SOULETTE - H.-J. GAGEY (éds.), <i>La Bible, parole adressée</i> [M. Tábet]	249
A. VON TEUFFENBACH, <i>Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche</i> [K. Charamsa]	524
A. VÁZQUEZ DE PRADA, <i>El Fundador del Opus Dei</i> [J.L. Illanes]	253
J.R. VILLAR, <i>El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral</i> [Ph. Goyret]	529

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
M. ÁLVAREZ BARREDO, <i>La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21</i> [M. Tábet]	539
J.J. ALVIAR, <i>Escatología</i> [P. O'Callaghan]	540
SH. BAR-EFRAT, <i>El arte de la narrativa bíblica</i> [M. Tábet]	541
G. BORGONOVO - A. CATTANEO (a cura di), <i>Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle encicliche</i> [Ll. Clavell]	261
C. BUZZETTI - M. CIMOSA, <i>Bibbia: Parola Scritta e Spirito, sempre. Ispirazione delle Scritture</i> [M. Tábet]	544
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
FACULDADE DE TEOLOGIA - UCP (COORD. CIENT.), <i>Mysterium Redemptionis. Do Sacrificio de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã. Actas do congresso internacional de Fátima (9-12 de Maio de 2001)</i> [M. De Salis Amara]	546
F. GIL HELLÍN (ed.), <i>Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones: Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes</i> [A. Miralles]	547
D. LE TOURNEAU, <i>Jean Paul II</i> [C. Pioppi]	549
J.L. LORDA, <i>El fermento de Cristo. La eficacia del cristianismo</i> [M. De Salis Amaral]	551
B. MAGGIONI, <i>Il seme e la terra. Note bibliche per un cristianesimo nel mondo</i> [M. Tábet]	553
J. MAIER, <i>Le Scritture prima della Bibbia</i> [M. Tábet]	267
M. MARITANO - E. DAL COVOLO (a cura di), <i>Omellie sul Levitico. Lettura origeniana</i> [M. Mira]	554
W.E. MAY, <i>An Introduction to Moral Theology</i> [E Colom]	557
D. MOULINET, <i>Sources et méthodes en histoire religieuse</i> [A. Antosz Filho]	559
A. NGUYEN VAN CHAU, <i>Il miracolo della speranza. Il cardinale François-Xavier Nguyen Van Thuan apostolo di pace</i> [E.Colom]	560
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
E.M. RONCHI, <i>Bibbia e pietà mariana</i> [F. Romano]	562
P. ROTA SCALABRINI - P. SEQUERI - C. STERCAL, <i>L'umiltà cristiana</i> [V. Bosch]	564
J.J. SANGUINETI, <i>La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo</i> [M. Belda]	566
<i>Des Savoyardes dans les prisons de Lénine. Le drame russe de la Congrégation de Saint-Joseph de Chambéry, Récites présentés par C. SORREL</i> [C. Pioppi]	272
P. VIOTTO, <i>Jacques Maritain. Dizionario delle opere</i> [M.A. Vitoria] ...	274

INDICE

STUDI

- ANTONIO MIRALLES
La missione della Chiesa nella storia della teologia cattolica 285
- MANUEL MIRA
Enseñanzas de Basilio de Cesarea sobre la vida en Cristo 355
- CARLO PIOPPI
Il peccato originale e il *sinus Abrabae* nella *Summa "Vetustissima veterum"* di Pietro Capuano 373
- ROBERT WIELOCKX
Limites et ressources de l'exégèse thomasienne.
Thomas d'Aquin sur Jn 4, 46-54 425
- JOAQUÍN PANIELLO PEIRÓ
En torno al núcleo de la mirada cristológica de
san Josemaría Escrivá de Balaguer 449

NOTE

- MIGUEL DE SALIS AMARAL
Un libro recente sulla Chiesa locale 469

RECENSIONI

G. BEDOUELLE, <i>La Riforma del Cattolicesimo</i> [Á. Fernández de Córdoba Miralles].....	481
D. CANFORA - M. CHIABÒ - M. DE NICHILO (a cura di), <i>Principato ecclesiastico e riuso dei classici. Gli umanisti e Alessandro VI</i> [Á. Fernández de Córdoba Miralles].....	484
J. COSTA, <i>El discernimento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral</i> [J.-G. Kern].....	487
J.D.G. DUNN - J. W. ROGERSON (edd.), <i>Eerdmans Commentary on the Bible</i> [B. Estrada].....	493
J.-C. ESLIN - C. CORNU (éds.), <i>La Bible, 2000 ans de lectures</i> [M. Tábet].....	496
J.L. ILLANES, <i>Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei</i> [V. Bosch].....	500
P. GAFFNEY, S.M.M., FR.-M. LÉTHEL, O.C.D., A. BOSSARD, S.M.M., J. HÉMERY, S.M.M., <i>Louis-Marie de Montfort. Théologie spirituelle</i> [D. Le Tourneau].....	505
A. LACOCQUE - P. RICOEUR, <i>Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici</i> [M. Tábet].....	508
G. MINOIS, <i>Bossuet. Entre Dieu et le Soleil</i> [J.J. Schmid].....	520
A. VON TEUFFENBACH, <i>Die Bedeutung des Subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche</i> [K. Charamsa]....	524
J.M. RIBAS ALBA, <i>El proceso a Jesús de Nazaret. Un estudio histórico-jurídico</i> [M. Tábet].....	526
J.R. VILLAR, <i>El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral</i> [Ph. Goyret].....	529

SCHEDE

M. ÁLVAREZ BARREDO, <i>La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21</i> [M. Tábet].....	539
J.J. ALVIAR, <i>Escatología</i> [P. O'Callaghan].....	540
SH. BAR-ÉFRAT, <i>El arte de la narrativa bíblica</i> [M. Tábet].....	541
C. BUZZETTI - M. CIMOSA, <i>Bibbia: Parola Scritta e Spirito, sempre. Ispirazione delle Scritture</i> [M. Tábet].....	544
FACULDADE DE TEOLOGIA - UCP (COORD. CIENT.), <i>Mysterium Redemptionis. Do Sacrificio de Cristo à dimensão sacrificial</i>	

<i>da existência cristã. Actas do congresso internacional de Fátima (9-12 de Maio de 2001)</i> [M. De Salis Amara]	546
F. GIL HELLÍN (ed.), <i>Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones: Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes</i> [A. Miralles]	547
D. LE TOURNEAU, <i>Jean Paul II</i> [C. Pioppi]	549
J.L. LORDA, <i>El fermento de Cristo. La eficacia del cristianismo</i> [M. De Salis Amaral]	551
B. MAGGIONI, <i>Il seme e la terra. Note bibliche per un cristianesimo nel mondo</i> [M. Tábet]	553
M. MARITANO - E. DAL COVOLO (a cura di), <i>Omellie sul Levitico. Lettura origeniana</i> [M. Mira]	554
W.E. MAY, <i>An Introduction to Moral Theology</i> [E. Colom]	557
D. MOULINET, <i>Sources et méthodes en histoire religieuse</i> [A. Antosz Filho]	559
A. NGUYEN VAN CHAU, <i>Il miracolo della speranza. Il cardinale François-Xavier Nguyen Van Thuan apostolo di pace</i> [E. Colom]	560
E.M. RONCHI, <i>Bibbia e pietà mariana</i> [F. Romano]	562
P. ROTA SCALABRINI - P. SEQUERI - C. STERCAL, <i>L'umiltà cristiana</i> [V. Bosch]	564
J.J. SANGUINETI, <i>La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo</i> [M. Belda]	566
LIBRI RICEVUTI	569
INDICE GENERALE - VOL. 18 (2004) - fasc. 1-2	573
INDICE	577