

# ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università della Santa Croce

EDIZIONI UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

*Con approvazione ecclesiastica.*

ISSN 0394-8226



La scomparsa di Giovanni Paolo II segna una tappa della storia contemporanea che va ben al di là della conclusione di uno dei pontificati più lunghi della Chiesa cattolica. Sono moltissime le persone, nei cinque continenti, che a partire dagli eventi accaduti lo scorso aprile si rendono progressivamente conto di cosa gli insegnamenti e le riflessioni di questo papa, filosofo e pastore, padre e testimone, hanno comportato per ciascuno. Ognuno ha sentito il pontificato di Giovanni Paolo II come qualcosa di proprio. Ne coglie la premura e le esortazioni come rivolte specialmente a sé, uomo o donna, operaio o intellettuale, artista o studente, giovane o anziano, sacerdote o laico; e ne ricorda frasi, parole, documenti, come indirizzati alla specifica situazione esistenziale ed ecclesiale nella quale ognuno si è trovato e si trova ogni giorno ad operare. Sentimenti certamente condivisi, e in modo particolare, anche da chi nel popolo di Dio svolge il ruolo di teologo, perché il Magistero di Giovanni Paolo II ha sollecitato la teologia in modo esplicito, diretto, non rinunciando a stilare schietti bilanci sulle strade intraprese dalla riflessione teologica negli anni dopo il Concilio Vaticano II. E non può non sollecitare profondamente il teologo il fatto che il successore di Giovanni Paolo II sul soglio pontificio, Benedetto XVI, sia il primo papa dell'epoca contemporanea che ha lungamente esercitato una attività di ricerca e di riflessione teologica, accompagnata da un ingente numero di pubblicazioni praticamente diffuse in tutto il mondo, prima di ricoprire la cattedra petrina. Come la attività di filosofo, ma anche le molteplici doti personali, di Karol Wojtyła hanno necessariamente influito sul suo magistero petrino e sulla visibilità di questo sulle piazze del mondo, così l'attività teologica di Joseph Ratzinger e le sue sintesi personali non potranno non influire, ne siamo certi, sul suo mini-

stero rivolto alla Chiesa universale. Conseguenze in qualche modo, anche queste, di quella “economia dell’incarnazione” che non vuole perdere quanto porta con sé l’umano quando Dio lo fa Suo per impiegarlo ed assumerlo secondo i Suoi disegni.

Il rapporto che il magistero di Giovanni Paolo II ha avuto con la teologia e l’influsso che su di essa ha esercitato, hanno accompagnato tutto l’arco del suo pontificato. Della teologia egli ha voluto segnalare speranze e virtualità, ma anche le incertezze. E talvolta non ha potuto fare a meno di segnalarne i vicoli senza uscita e gli errori. Al di là dei numerosi discorsi “programmatici” in tal senso, tenuti negli anni iniziali del suo pontificato, come i discorsi di Puebla (1979), all’Angelicum (1979), di Altötting (1980) e di Salamanca (1982), le precise dichiarazioni contenute in due encicliche quali *Veritatis splendor* (1993) e *Fides et ratio* (1998) basterebbero per convincersi di come tale rapporto sia stato cercato, voluto, assumendo toni e contenuti assai precisi. Un rapporto con la teologia, in fondo, che praticamente tutte le maggiori encicliche, a cominciare dalla *Redemptor hominis* (1979), non mancano di toccare, offrendo spunti e aperture, ma talvolta anche orientamenti precisi. Non passa inosservato, solo per fare due esempi, che la *Dominum et vivificantem* (1985) rappresenti il documento più esteso che mai un magistero petrino abbia dedicato al ruolo della Persona dello Spirito Santo nella storia della salvezza, o che le riflessioni della *Dives in misericordia* (1980) contengano elementi originali e inediti sulla teologia della Persona del Padre, su come l’opera della redenzione vada compresa alla luce della fedeltà a Se stesso e al suo disegno salvifico.

Altre saranno le sedi – e certamente non mancheranno nei prossimi mesi, nei prossimi anni – ove potrà essere estesamente analizzato il contributo che Giovanni Paolo II, direttamente o indirettamente, ha fornito allo sviluppo del lavoro teologico, valutando la portata dell’eredità dottrinale e spirituale consegnataci e che resta da amministrare. Riteniamo che fra i compiti di una Facoltà e di una rivista di teologia vi sia anche questo, e siamo certi che non resterà disatteso. Nell’ambito dogmatico come in quello morale, la proposta di sintesi originali e la riproposta di elementi tradizionali sono apparse continuamente intrecciate lungo i quasi 27 anni di magistero di Giovanni

Paolo II. La seria convinzione che ogni riflessione teologica debba manifestare un profondo cristocentrismo; il valore irrinunciabile del personalismo perché la nozione di persona giace nel cuore della vita di Dio e nel cuore del suo progetto sull'uomo; la proposta di una precisa (e talvolta coraggiosa) convergenza fra cristianesimo e umanesimo; la capacità che una rinnovata considerazione del ruolo dello Spirito Santo ha di illuminare i principali trattati teologici; un impiego della fenomenologia e della filosofia dell'azione che possa compaginarsi con il recupero di un'istanza e di un afflato metafisici propri di ogni filosofare in teologia: sono questi alcuni degli spunti presenti nel magistero di Giovanni Paolo II che la teologia non potrà certo ignorare e che giungono fino a costituire, per certi versi, un punto di non ritorno. E ancora: la rivalutazione dell'oggettività che protegge lo stesso personalismo ed evita la sua trasformazione in mero soggettivismo; la necessità di riporre al centro la questione della verità e la corrispondente ineludibilità delle domande esistenziali che accompagnano ogni essere umano; l'importanza che la teologia si ponga in ascolto dei segni dei tempi, non mancando di apprezzare tutto quanto di vero e buono è presente nelle varie filosofie e culture, in particolare la loro apertura alle dimensioni dello Spirito, riaffermando così la convergenza esistente fra filosofia, cultura e religione; l'attenzione che il teologo deve rivolgere al mondo della ricerca scientifica, non temendone i progressi, ma giungendo ad impiegarne i risultati certi anche nella riflessione teologica; la critica alla neutralità e alla visione funzionalista della scienza, alla quale si ricorda la capacità di accedere al vero quando essa si libera dai condizionamenti ideologici, economici o politici che possono attanagliarla, ricordandole che l'istanza etica del lavoro scientifico non le giunge come norma eteronoma, ma può venire colta dal suo interno, come conseguenza di una onestà intellettuale che non rinuncia a cercare il vero e il bene. Non ultima, la dimensione di servizio al popolo di Dio che la teologia è stata invitata a riconsiderare, talvolta in un clima intellettuale non scevro di qualche tensione, ma sempre in modo costruttivo e aperto al dialogo.

Ma c'è qualcosa di più che, chi si occupa di teologia, può intravedere nel magistero petrino di Karol Wojtyła, qualcosa che va al di

là dei suoi molteplici interventi e che, in certo modo, ne rivela la ragione profonda. Riteniamo che Giovanni Paolo II abbia inteso lasciarci l'esempio di un uomo che non ha avuto paura della verità, e che ha vissuto in prima persona quel "non abbiate paura, spalancate le porte a Cristo" che segnò l'inizio del suo pontificato, aiutando così i credenti e tutti gli uomini di buona volontà a fare altrettanto. Ne è derivato un clima di maggiore fiducia per coloro che condividono l'esperienza della fede, confortati dal fatto che la loro ricerca intellettuale non solo non entrava in contrasto con quanto creduto, ma poteva anche aiutare a meglio comprendere tutta la ricchezza della Parola di Dio; mentre coloro che non condividevano tale esperienza ricevevano uno stimolo ad esercitare fino in fondo la responsabilità del conoscere, evitando pregiudizi ed impegnandosi per accostarsi senza sconti alla verità. Gli uni e gli altri, grazie agli insegnamenti proposti da Giovanni Paolo II, hanno ricevuto importanti spunti intellettuali per superare una condizione di disillusione o di scetticismo, sentendosi incoraggiati a cercare una vera, e non totalmente impraticabile, unità del sapere.

Il nuovo pontificato di Benedetto XVI si presenta come una stagione che avrà certamente molto da dire anche alla teologia. Il dialogo che si instaurerà, nel reciproco rispetto dei ruoli e mediante una comune docilità allo Spirito, potrà essere ricco di frutti per tutto il popolo di Dio. Nutriamo la speranza che tale opportunità non vada disattesa e che il quotidiano lavoro nelle nostre Facoltà e nei luoghi, come una rivista, che ne ospitano la riflessione, contribuisca, giorno per giorno, a realizzarla.

## LA IGLESIA, MISTERIO DE COMUNIÓN FAMILIAR (Y III)

María del Pilar RÍO

---

**Sumario:** I. Aspectos introductorios - II. La autoconciencia de la Iglesia como misterio de comunión familiar en la tradición litúrgica: 1. Los testimonios de la antigua eucología romana. 2. Los testimonios de la eucología del Misal Romano - III. La autoconciencia de la Iglesia como misterio de comunión familiar en el Magisterio: 1. El Magisterio conciliar. 2. El Magisterio postconciliar - IV. Líneas de reflexión sistemática: 1. Fundamento y sentido analógico de la imagen familiar. 2. Significado y alcance teológico de la analogía familiar.

---

### I. Aspectos introductorios

Los resultados alcanzados en las fases bíblica y patristica de nuestro estudio, expuestos en dos artículos precedentes<sup>1</sup>, nos han permitido mostrar que la comprensión de la dimensión familiar del nuevo pueblo de Dios es constitutiva de la experiencia de la fe y de la autoconciencia de la Iglesia de la primera y de la segunda hora. En efecto, tanto los Sinópticos como san Juan consideran la comunidad de discípulos como la nueva familia de Jesús, mientras que el epistolario paulino ve en la Iglesia el nuevo Israel; un Israel cuyo misterio más íntimo consiste precisamente en ser un misterio de relaciones interpersonales de los hombres con Dios y entre sí de carácter fami-

<sup>1</sup> Cfr. *La Iglesia, misterio de comunión familiar (I)*, «Annales Theologici» 17 (2003) 3-31; *La Iglesia, misterio de comunión familiar (II)*, 18 (2004) 3-50.

liar: esto es, un misterio de comunión familiar. Las Iglesias del período apostólico, por tanto, se “saben” y se “sienten” familia y ese sentido familiar –como muestran los textos de Padres y escritores eclesiásticos– se conserva hasta muy entrado el siglo III y los umbrales del IV, cuando las comunidades cristianas ya se encuentran difundidas e implantadas a lo largo y ancho de todo el Imperio.

En esta última fase del estudio hemos de indagar si la conciencia de la Iglesia antigua encuentra acogida y expresión en su tradición litúrgica y en su Magisterio, y cómo llega hasta nuestros días. Una vez cumplido este paso, necesario para completar el camino de fundamentación, procederemos a explicitar el significado teológico de la analogía y a concluir la reflexión.

## II. La autoconciencia de la Iglesia como misterio de comunión familiar en la tradición litúrgica

En línea con el recorrido trazado, se trata de ver ahora si la autocomprensión familiar de la Iglesia –que tan claramente hemos visto reflejada en su tradición bíblica y patristica– también se desvela en su tradición litúrgica. Y, en caso afirmativo, de mostrar cómo se contempla y manifiesta, en cuanto misterio de comunión familiar, la misma Iglesia en su liturgia.

Quien se dispone a recorrer esta vía, sin embargo, comienza por descubrir una gran laguna bibliográfica sobre el tema y, por consiguiente, un campo enteramente por explorar. No obstante, como tuvimos ocasión de comprobar en fase patristica, el estudio de los datos disponibles y un sondeo general por algunas fuentes fundamentales, no dejan de sugerir algunas pistas. Por ejemplo, el estudio de la voz latino-cristiana *familia* confirma, ya en un primer acercamiento, que la visión presente en la Escritura y en la literatura cristiana de los tres primeros siglos pasa a la oración litúrgica de la Iglesia antigua y posteriormente a la eucología del Misal Romano. Se trata, pues, de una conciencia claramente común y convergente tanto en ámbito bíblico-patristico como litúrgico.

Así, A. Blaise en su “Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens” señala entre las acepciones del término *familia* el con-



junto de los hijos de Dios, de la Iglesia; es decir, la *familia Dei*, los bautizados, la familia de los creyentes, la Iglesia. Y, después de citar a Tertuliano, Hilario y Gregorio Magno, recoge dos testimonios de la tradición litúrgica que van exactamente en la misma línea: el Sacramentario Leoniano (el conjunto de los servidores de Dios: *familia tua*) y el Gregoriano (el conjunto de los fieles en oposición a *servitus*, el clero)<sup>2</sup>. El mismo Blaise confirma y explicita este sentido cuando, en “Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques”, concluye que en los textos eucológicos *familia* designa al conjunto de los servidores de Dios<sup>3</sup>, tanto fieles como clérigos, aunque también sólo los fieles en oposición a los clérigos<sup>4</sup>. M.P. Ellebracht, en su *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, por su parte, señala el origen legal de este término latino, su adopción por parte del cristianismo y la consiguiente mutación semántica derivada del uso cristiano. En este proceso evolutivo, *familia* adquiere el significado de asamblea de los cristianos y con este sentido aparece en el Misal<sup>5</sup>.

Pero, como añade Blaise en su vocabulario latino de los libros litúrgicos, el vocablo puede significar también una familia u orden religiosa<sup>6</sup>. De hecho, su *Lexicon latinitatis medii aevi* muestra que, en este período, su sentido eclesial originario presenta ya una leve pero significativa inflexión hacia la comunidad religiosa<sup>7</sup>. Las dos

<sup>2</sup> Cfr. A. BLAISE, “Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens”, Brepols, Turnhout 1954, 344.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, “Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques”, Brepols, Turnhout 1966, 52.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 523 («Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae», Gelasiano, III, XVII, 1247). Blaise añade además que, en cuanto conjunto de los servidores de Dios, *familia* es equivalente a *plebs*.

<sup>5</sup> Cfr. M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, 2a ed., Dekker & Van de Vegt N.V., Nijmegen-Utrecht 1966, 29, 154. Cfr. H. HEUMANN - E. SECKE, “Handlexicon zu den Quellen des römischen Rechts”, 10a ed., Graz 1958, 190; *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. VI,1, B.G. Teubneri, Lipsiae 1913-1926, 234; B. BOTTE - C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, Paris 1953, 77.

<sup>6</sup> Cfr. BLAISE, *Le vocabulaire latin*, 52, 510, 514.

<sup>7</sup> Cuestión abierta y sujeta a investigación es todavía la precisión del momento en que se verifica esa inflexión y los factores que influyen en tal proceso.

primeras acepciones son bien ilustrativas: *familia* indica, en primer lugar, el conjunto de siervos que dependen de un señor o de una iglesia, o bien, todos aquellos que dependen de un señor, iglesia o monasterio; en segundo lugar, designa al conjunto de habitantes de un monasterio, congregación de monjes o comunidad (de forma que el abad es padre)<sup>8</sup>. Aunque quizá este significado tiende a prevalecer en la mentalidad común de los fieles, su sentido eclesial originario –acogido, conservado y transmitido en la antigua liturgia romana y, después, en la eucología del Misal Romano– no desaparecerá del todo<sup>9</sup>. Precisamente en él interesa quedarnos.

### 1. *Los testimonios de la antigua eucología romana*

Testimonios explícitos y sugerentes de la autocomprensión de la Iglesia como familia se encuentran ya en los dos libros que representan la tradición más antigua y clásica de la liturgia romana: los Sacramentarios llamados Veronense (s.VI) y Gelasiano antiguo (s.VII). Centraremos la primera fase del estudio eucológico en estas dos fuentes.

#### a) El Sacramentario Veronense

Si se considera que la representación de la Iglesia como familia se encuentra 22 veces sólo en las oraciones *super populum* del Sacramentario Veronense (Leoniano), se sigue que la imagen aparece en sus oraciones litúrgicas con no poca frecuencia<sup>10</sup>. Más allá de este

<sup>8</sup> Cfr. IDEM, *Lexicon latinitatis medii aevi*, Brepols, Turnhout 1965, 372.

<sup>9</sup> Con probabilidad, pero todavía sin suficiente apoyo de datos, podría postularse aquí un cierto paralelismo con el fenómeno que se verifica en el desarrollo patristico del vocablo “fraternidad”, donde –a partir de un determinado momento– parece también comprobarse un oscurecimiento del sentido cristiano originario del término y una cierta “inflexión religiosa”. Ésta, sin embargo, no llega a ensombrecer del todo la significación eclesial. Cfr. J. RATZINGER, *Fraternité*, “Dictionnaire de spiritualité”, Beauchesne, Paris 1964, vol. V, cols. 1151-1155. La cuestión, en cualquier caso, permanece abierta y requeriría ser estudiada.

<sup>10</sup> Cfr. M. AUGÉ, *La asamblea cultural propiedad sagrada del Señor (Ve n.514)*, «Claretianum» 9 (1969) 395.



dato, sin embargo, las fórmulas que lo recogen presentan interés pues aluden a una realidad que no es simplemente el conjunto de los servidores de Dios, la comunidad de fieles o de creyentes, sino la *familia* “tua”: es decir, la *familia* “Dei”<sup>11</sup>.

Además de esta significativa dimensión de pertenencia divina, a la que luego volveremos, *familia* expresada en el Veronense la misma realidad que el término *ecclesia* y también parece compartir su mismo sentido neotestamentario técnico. Así, Tena Garriga en su estudio sobre la palabra *ekklêsia* en este libro litúrgico, afirma que los vocablos *familia*, *populus* y *plebs* son los más frecuentemente utilizados para sustituirla. De hecho, los cuatro aparecen relacionados con el mismo doble movimiento por parte de Dios: providencial de gobierno y de concesión de dones<sup>12</sup>. No se aleja de esta visión Augé cuando señala que, en las oraciones de bendición del pueblo del mismo libro, la asamblea aparece designada como *populus* (61), *plebs* (29), *familia* (22), *fideles* (19), *ecclesia* (15), *famuli* (10), *fili* (3), *grex* (3), *oves* (1). En definitiva, todos son expresivos de una misma realidad, que es la asamblea reunida<sup>13</sup>.

Sin embargo, también se distinguen matices significativos. Por ejemplo, Tena Garriga señala que *familia-populus-plebs* –con la sola excepción de *populus*, en algún caso– son más difíciles de encontrar en un marco institucional que *ecclesia*. La posición en los formularios indica, además, que los tres primeros predominan en la oración final de bendición sobre el pueblo y en rarísimas ocasiones se

<sup>11</sup> A título de ejemplo: «Deus, qui aeclesiam tuam in dilectionem tuae diuinitatis et proximi cuncta seruare caelestia mandata docuisti: da nobis spiritum pacis et gratiae, ut uniuersa familia tua et toto tibi sit corde deuota, et pura sibi uoluntate concordet» (L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN [ed.], *Sacramentarium Veronense* [Ver] [Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV (80)], 3a ed., Herder, Roma 1978, Formulario III, 971); «Suscipe, domine, munera familiae tuae, quibus et nostris, quaesumus, sis placatus erroribus, et sanctificationem tuam nobis redemptionis» (Ver, Formulario VI, 445). El Sacramentario recoge también una vez la expresión “familia Christi”: «Sic dispensatione diuersa unam Christi familiam congregantes, tempore licet discreto, recurrens una dies in aeternum et una corona sociabit» (Ver, Formulario XXVI, 374).

<sup>12</sup> Cfr. P. TENA GARRIGA, *La palabra Ekklesia. Estudio histórico teológico*, Serie Teológica VI, Seminario Conciliar, Barcelona 1958, Apéndice II: *Ecclesia en el Sacramentario Leoniano*, 300.

<sup>13</sup> Cfr. AUGÉ, *La asamblea cultural propiedad sagrada del Señor*, cit., 396.

encuentra en el prefacio, mientras que *ecclesia* aparece preferentemente en la colecta y en el prefacio, y con menos frecuencia en la bendición final, en las oraciones secreta y después de la comunión. Por último, los adjetivos acompañantes hacen ver que, así como no son raras las expresiones *populus christianus*, *populus fidelis*, *plebs fidelis* –las cuales parecen insinuar al menos una necesidad de determinación en el lenguaje eclesiástico, puesto que *populus*, *plebs* y *familia* eran palabras latinas con un significado propio fuera del cristianismo–, *ecclesia* nunca va acompañada de adjetivos porque –tratándose de un tecnicismo cristiano– no requiere más determinación<sup>14</sup>. Estos datos permiten concluir al autor que la eucología del Veronense testimonia «la existencia de una formación separada en el mundo, cuyo nombre técnico y propio es el de *ecclesia*, pero que en alguna ocasión puede también llamarse, por su aspecto externo y concreto, por asociación de ideas, *populus*, *plebs*, *familia*»<sup>15</sup>. Podríamos decir, en definitiva, que *familia* indica la misma realidad que el concepto de *ecclesia* pero constituye –lo mismo que *populus* y *plebs*– una expresión analógica de esa realidad.

El mismo Tena señala, además, que *ecclesia* significa también la comunidad reunida para el culto<sup>16</sup>. De aquí se sigue el carácter fundamentalmente “asambleístico” del vocablo y el rasgo institucional de la reunión cultural. En esta línea, el estudio de Augé sobre una de las oraciones *super populum* del mismo Sacramentario ofrece una preciosa contribución en la que precisamente se evidencia la relación entre *ecclesia* (en cuanto asamblea cultural) y *familia*<sup>17</sup>. En efecto, el examen de la expresión *in familia sacramento tui nominis acquisita*, única en el libro, contribuye a entender con más profundidad y nuevas luces este significado “asambleístico”, y a ver la *ecclesia* reunida para el culto –la asamblea– no como una simple forma-

<sup>14</sup> La única excepción a la regla es *ecclesia primitiva* (cfr. TENA GARRIGA, *La palabra Ekklésia*, 302).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, 311-312.

<sup>17</sup> «Omnipotens sempiterne deus, populi fidelis institutor et rector, in familia sacramento tui nominis acquisita gratiae tuae dona custodi: ut bona, quae te auctore percipit, te protegente seruentur» (Ver, Formulario XVII, 514).

ción humana sino como propiedad sagrada del Señor: como “su” familia, su pueblo, su grey<sup>18</sup>. A la luz del significado bíblico del término *acquirere*, Augé señala que la apropiación de esta familia (pueblo, grey) por parte del Señor, se entiende en un doble sentido. Por un lado, en la línea veterotestamentaria de la adquisición de Israel como propiedad de Yahve mediante la alianza sinaítica<sup>19</sup>; por otro, en la línea neotestamentaria de la adquisición del nuevo pueblo cumplida por Dios Padre mediante la nueva alianza sellada en la sangre de su Hijo Jesucristo<sup>20</sup>. A partir de este análisis y de otros elementos considerados por el autor –largos de reproducir aquí–, podríamos pensar que el título *familia* (pueblo, grey) se pone justamente en la línea expresiva de esta adquisición-propiedad, característica de la *ecclesia* (asamblea cultural), y constituye la formulación analógica de esa realidad.

Una última aportación viene del estudio del *Libellus in natale episcoporum* del mismo Veronense, en uno de cuyos formularios recurre ocho veces la idea de *familia*<sup>21</sup>. Según el estudio de Tena Garriga, estos textos eucológicos –compuestos casi seguramente por el papa Vigilio– dibujan la imagen del obispo como jefe, guardián, padre de la familia que es la *ecclesia*. Entre él y su familia existen relaciones mutuas de magisterio, de unidad espiritual, de ayuda mutua, de ejemplaridad<sup>22</sup>. Augé reafirma este punto, al decir que la concepción de la Iglesia como *familia Dei* contribuye a definir la función del obispo en el seno de la comunidad eclesial. El obispo es «el ecónomo de Dios», el «administrador fiel y prudente a quien el señor pondrá al frente de sus *domestici* para darles a su tiempo su razón conveniente» (Lc 12,42)<sup>23</sup>. Estos conceptos, de hecho, están

<sup>18</sup> Cfr. AUGÉ, *La asamblea cultural*, 411.

<sup>19</sup> Cfr. Ex 19,5; Deut 26,18; Sal 74,2; 135,4; Is 43,21; Mal 3,17.

<sup>20</sup> Cfr. Hech 20,28; 1 Pe 2,9 (con clara alusión a Ex 19,5); Ef 1,14.

<sup>21</sup> Cfr. Ver, Formulario XXVIII, *In natale episcoporum*, 961, 968, 970, 971, 991, 1011, 1085, 1090.

<sup>22</sup> Cfr. TENA GARRIGA, *La palabra Ekklesiá*, 307.

<sup>23</sup> Cfr. M. AUGÉ, *Alcune immagini della Chiesa nella tradizione eucologica romana*, «Claretianum» 14 (1974) 82.

en la base de un prefacio de la sección *In natale episcoporum* del venerable libro litúrgico<sup>24</sup>.

#### b) El Sacramentario Gelasiano

En el *Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli* (Gelasiano antiguo), la expresión familia referida a la Iglesia aparece en 15 fórmulas. En todas ellas, como en las del Veronense, la petición va dirigida a Dios (*per dominum*) y la familia por la que se ruega –o cuya oblación se ofrece– es «*tua-tuam-tuae*»: es decir, de Dios, del Padre<sup>25</sup>. No se añaden elementos que den razón de esta apropiación. En su mayoría se trata de oraciones de bendición *ad populum* en las que se ruega a Dios que conceda diversos bienes para su familia<sup>26</sup>. En dos plegarias *secreta*, en cambio, el celebrante pide al Padre que acepte las «hostias» y «oblaciones familiae tuae»<sup>27</sup>.

Además de este característico rasgo de pertenencia divina (*familia* “*tua*”), la mayoría de los textos del Gelasiano se sirven del término *familia* en un sentido genérico, casi como simple variación estilística de otros vocablos<sup>28</sup>. Sólo dos oraciones desvelan un contenido familiar más propio y específico. Se trata de dos plegarias de la Misa de la noche del Sábado Santo<sup>29</sup> y de la Misa de la vigilia de Pen-

<sup>24</sup> «Uere dignum: maiestatem tuam cunctis sensibus depraecari, ne propriis iucunditatibus occupati, aut familiam dissimulare commissam, aut nitamur uexare subiectam; sed euangelii tenore monstrante, conseruis ciuaria ministrantes tempore competenti dominico repperiamur adventu» (Ver, Formulario XXVIII, *In natale episcoporum*, 968).

<sup>25</sup> Por ejemplo: «Adesto familiae tuae, quaesumus, clemens et misericors deus; in aduersis et prosperis praeces exaudias et nefas aduersariorum per auxilium sanctae crucis digneris continere, ut portum salutis tuae ualeant adpraehendi» (*Sacramentarium Gelasianum* [GeV], en L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFTRIN [ed.], *Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circulis* [cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56], Herder, Roma 1960, Formulario LVI, 1025).

<sup>26</sup> A título de ejemplo: «Familiam tuam, quaesumus, domine, propitiatus inlustra, ut beneplacitis inherendo cuncta quae bona sunt mereatur accipere» (GeV, Formulario XXV, 167).

<sup>27</sup> Cfr. GeV, Formulario XXXVII, 341; Formulario LIII, 501.

<sup>28</sup> De hecho, como hemos señalado antes, la mayoría son oraciones de bendición sobre el pueblo.

<sup>29</sup> «Deus, qui hanc sacratissimam noctem gloriosae dominicae resurrectionis inlustras, conserua, in noua familiae tuae progeniem adoptionis spiritum quem dedisti, ut cor-

tecostés<sup>30</sup>, en las que se ruega a Dios que conserve el espíritu de adopción y la gracia de la santificación en los nuevos hijos de su familia. Ambas peticiones testimonian, según se advierte en las formulaciones, la conciencia de una Iglesia que se sabe y se siente *familia Dei* porque se comprende a sí misma como comunidad formada por los hijos del Padre a la que se integra la nueva descendencia nacida en las aguas regeneradoras del seno bautismal de la Iglesia Madre, en la noche santa de la Pascua o de Pentecostés.

## 2. Los testimonios de la eucología del Misal Romano

### a) El antiguo Misal Romano

Aunque en relación con esta fuente también se constata una gran laguna bibliográfica, M.P. Ellebracht ofrece elementos orientadores para un primer acercamiento al estudio del tema. En su trabajo sobre el vocabulario de las antiguas oraciones del *Missale Romanum*, por ejemplo, afirma que *familia* indica la asamblea de los cristianos<sup>31</sup> y –lo que es más interesante– advierte una convergencia semántica análoga a la que se descubre en el Veronense entre *ecclesia*, por una parte, y *populus-plebs-familia*, por otra.

En efecto, a pesar de que la eucología del antiguo Misal no es deudora de un fuerte influjo bíblico –como equivocadamente podría pensarse–, en ella se desvelan elementos de clara procedencia escriturística, entre los cuales se cuentan precisamente los nombres del pueblo de Dios: *ecclesia*, *plebs*, *populus*, *familia*<sup>32</sup>. Este último, señala Ellebracht, no es tan frecuente como *ecclesia* pero posee su

pore et mente renouati puram tibi exhibeant seruitutem» (GeV, Formulario XLV, 454).

<sup>30</sup> «Deus, cuius spiritu totum corpus aecclisiae multiplicatur et regitur, conserua in nouam familiae tuae progeniem sanctificationis gratiam quam dedisti, ut corpore et mente renouati in unitatem fidei feruentes tibi, domine, seruire mercantur» (GeV, Formulario LXXVIII, 625),

<sup>31</sup> Cfr. ELLEBRACHT, *Remarks*, 154.

<sup>32</sup> Cfr. *ibidem*, 191-192. Lo mismo ocurre con las palabras que indican al hombre como sievo de Dios (*famulus*, *seruus*), que son expresivas de la *Kebed Yahveh* (*gloria*, *claritas*, *majestas*) y otros conceptos como *pax*, *nomen*, *opus* (en el sentido de buenas y malas obras), *verbum* (cfr. *ibidem*, 192).

mismo sentido técnico concreto<sup>33</sup>. De hecho, en el Misal, el vocablo *familia* refleja no tanto su significación latina originaria (el conjunto de miembros de una casa bajo el *paterfamilias*) cuanto una simple función de variación estilística del término *ecclesia*. Esto se evidencia, por ejemplo, cuando ambos sinónimos comparecen en una misma oración<sup>34</sup>. Sin embargo, la misma Ellebracht señala un fenómeno gramatical de particular valor expresivo en la línea del contenido específico de nuestro vocablo: en cuatro oraciones del antiguo Misal Romano la palabra *familia* va seguida de un verbo o de un pronombre en primera persona plural. Y esto, según la autora, pone de manifiesto cuán consciente era la comunidad orante de ser realmente la *familia Dei*<sup>35</sup>.

#### b) La nueva *editio typica* del Misal Romano

La voz *familia* aparece 93 veces en la tercera *editio typica* del Misal Romano<sup>36</sup>. En consecuencia y sin temor a exagerar, podría pensarse que la idea de la *familia Dei* empapa la entera y riquísima eucología del libro litúrgico: desde el Ordinario de la Misa a las oraciones de bendición sobre el pueblo pasando por antifonas de entrada, oraciones colecta, sobre las ofrendas y después de la Comunión. Este variado y colorido abanico eucológico comprende, además, todo el arco de los diversos tiempos del año litúrgico, la memo-

<sup>33</sup> Cfr. *ibidem*, 154.

<sup>34</sup> «Deus, qui Ecclesiam [...] purificas: praesta familiae tuae...» (Or. Dom. I in Quadr., en P. Bruylants, *Les oraisons du Missel Romain*, vol. II, Abbaye du Mont César, Louvain 1952, 327; cfr. ELLEBRACHT, *Remarks*, 154-155). Según la autora, *familia* expresa sólo en una ocasión su contenido latino originario: «Defende [...] istam ab omni adversitate familiae» (Coll., *Missa pro congregatione et familia* [Bruylants, 196]). Cfr. *ibidem*, 155.

<sup>35</sup> «Exaudi preces familiae tuae [...] et praesta; ut sancta haec, quae a te sumpsimus» (Postcom., *Missa pro remissionem peccatorum* [Bruylants, 538]); «Respice [...] familiam tuam: et praesta; ut apud te mens nostra [...] fulgeat» (Or. fer. III p. Dom. I Quadr. [Bruylants, 976]); «Satiasti [...] familiam tuam muneribus [...] nos refove» (Postcom., 22 Nov. [Bruylants 1060]); «Tuere [...] familiam tuam, ut [...] requiremus» (Or. 3a Sabb. Quat. Temp. sept. [Bruylants 1157]). Cfr. ELLEBRACHT, *Remarks*, 155.

<sup>36</sup> Familia (11), *familiae* (46), *familiam* (36). Cfr. M. SODI – A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani. Editio typica tertia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 725-727.



ria de los santos, la petición por la Iglesia y por diversas necesidades públicas, la plegaria por los difuntos, y la celebración de misas votivas, comunes y rituales.

Entre las 93 fórmulas del Misal arriba mencionadas, probablemente las más evidentes sean las conocidas expresiones *sed et cunctae familiae tuae*, del *Hanc igitur* de la Plegaria eucarística I (antiguo Canon Romano)<sup>37</sup>, y *Votis huius familiae*, de las intercesiones de la Plegaria eucarística III<sup>38</sup>. En relación a la primera<sup>39</sup>, hay que decir que el significado de *familia* está en perfecta armonía con el sentido que se descubre en muchas de las antiguas oraciones litúrgicas: esto es, el conjunto de servidores de Dios (la Iglesia), tanto fieles como clérigos, aunque también sólo los fieles en oposición a los clérigos<sup>40</sup>. En efecto, la distinción que hace el Canon Romano entre «servitutis nostrae»<sup>41</sup> y «cunctae familiae tuae»<sup>42</sup> invita a entender esta *familia* en la línea de la totalidad de los creyentes, en cuanto diversos de los

<sup>37</sup> «Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, Domine, ut placatus accipias: diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari» (*Prex Eucharistica* I, *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli II cura recognitum*, Editio typica tertia [MR], Typis Vaticanis 2002, 574).

<sup>38</sup> «Votis huius familiae, quam tibi astare voluisti, adesto propitius. Omnes filios tuos ubique dispersos tibi, clemens Pater, miseratus coniunge» (*Prex Eucharistica* III [MR 588]).

<sup>39</sup> Como se sabe, el Papa san Gregorio dio forma definitiva y fija al *Hanc igitur* que, en su estructura primitiva admitía embolismos, permitiendo cláusulas variables sólo para las grandes fiestas. Con toda probabilidad insertó también la frase que nos ocupa pues hay suficientes razones para pensar que no se contenía en las fórmulas más antiguas de la plegaria (cfr. V.L. KENNEDY, *The Pre-Gregorian "Hanc igitur"*, «Ephemerides liturgicae» 5-6 [1936], 349-358). Sobre el complejo proceso formativo de la fórmula y los motivos de la reforma gregoriana, cfr. J.A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, BAC, Madrid 1951, 843-849; M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, vol. II, BAC, Madrid 1956, 339-341; E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 1: *Struttura, Teologia, Fonti*, 2a ed., Dehoniane, Bologna 1991, 149-151.

<sup>40</sup> Cfr. BLAISE, *Le vocabulaire latin*, 514; 523.

<sup>41</sup> La expresión alude a *nos servi*, teniendo presente que *servus* se usaba con relativa frecuencia para designar a los sacerdotes (cfr. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, 848-849); los celebrantes (cfr. P. BATIOFFOL, *Leçons sur la Messe*, Gabalda, Paris 1923, 250; A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, 2a ed., Herder, Barcelona 1967, 438); toda la clase sacerdotal, obispos y presbíteros concelebrantes con él (cfr. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, vol. II, 338).

<sup>42</sup> La expresión se refiere al pueblo de Dios considerado aquí como una comunidad

ministros celebrantes. En su conjunto, la expresión del *Hanc igitur* aúna, pues, a la gran comunidad cristiana formada por los celebrantes y el pueblo-familia<sup>43</sup>. Ilumina y reafirma este sentido, además, el hecho de que la expresión *servitutis nostrae et cunctae familiae tuae* se presenta en paralelismo con otras dos oraciones del mismo Canon Romano: el *Te igitur*, que distingue entre la Iglesia y su Jerarquía, y *nos servi tuae sed et plebs tua sancta*, del *Unde et memores*, que diferencia también el clero (*nos servi tuae*) de los demás fieles (*plebs tua sancta*)<sup>44</sup>. Por su parte, la fórmula de la Plegaria eucarística III simplemente parece querer interceder por la asamblea de fieles reunida en la celebración y que, en esta oración, viene concretamente llamada *familia*<sup>45</sup>. Habría que señalar, por último, que en ambos contextos –particularmente en la Plegaria eucarística I– se vuelve a intuir la convergencia semántica entre el término expresivo de la comunidad de fieles-asamblea cultural (*ecclesia*) y aquellos que constituyen la formulación analógica de esa misma realidad (*familia-plebs*).

En la línea de explicitar el contenido específico del término en el nuevo Misal, podrían señalarse al menos dos elementos<sup>46</sup>. Por una parte, el rasgo de pertenencia divina que hemos podido descubrir hasta aquí, se ve plenamente confirmado no sólo por los dos textos

doméstica que está bajo la dirección de Dios como *paterfamilias* (cfr. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, 849); a los asistentes, o mejor a la Iglesia (cfr. BATIFFOL, *Leçons sur la Messe*, 250); a los fieles (cfr. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, 438); a los fieles que aquí son mencionados con una típica expresión romana (cfr. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, vol. II, 338).

<sup>43</sup> Como señala J.A. Jungmann, la reforma gregoriana determina esta expresión con el fin de evitar la profusión de oferentes y encomendados, a la que se prestaban los embolismos del primitivo *Hanc igitur*, de forma que en el altar sólo figuraran intenciones de altura y universales. Así, la multitud de peticiones es reemplazada por una expresión que alude a la gran comunidad cristiana formada por el clero y el pueblo, en el que ya van incluidos los grupos particulares (cfr. *El Sacrificio de la Misa*, 848).

<sup>44</sup> Cfr. BLAISE, *Le vocabulaire des principaux thèmes liturgiques*, 523.

<sup>45</sup> Cfr. MAZZA, *Le odierno preghiera eucaristica*, 1, 249; A. CATELLA – G. CAVAGNOLI, *Le preghiera eucaristica. Analisi dei contenuti e indicazioni catechistiche*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 74.

<sup>46</sup> Como es evidente, las consideraciones que haremos aquí son fruto de una apreciación general, no especializada, que requeriría el apoyo de un estudio de las fuentes efectuado desde la perspectiva y la metodología de la ciencia litúrgica.



de las Plegarias eucarísticas que acabamos de considerar, sino también por un amplísimo número de expresiones contenidas en el Misal. Podría decirse que, con la excepción de la humana, la familia a la que se refieren los textos es siempre *tua-tuae-tuam*: o sea, de Dios, del Padre<sup>47</sup>. Por otra parte, de las 93 fórmulas en las que aparece la voz *familia* en el Misal, sólo alrededor de veinte parecen aportar –al menos en un primer acercamiento– elementos significativos para la comprensión de su sentido familiar específico. En síntesis, esos aspectos podrían agruparse alrededor de las siguientes ideas.

En primer lugar, la Iglesia aparece como la familia de hijos del Padre; una familia que crece y a la que se añade nueva descendencia. De alguna manera, esta idea expresada por una fórmula de la Plegaria eucarística II de la Misa *cum pueris*<sup>48</sup> y una colecta de las Misas *pro Sancta Ecclesia*<sup>49</sup>, evoca el contenido de dos antiguas oraciones del Gelasiano que presentamos en su momento y que aludían a la integración de nuevos hijos a la familia de Dios en la noche de la Pascua y en la Vigilia de Pentecostés<sup>50</sup>. Una de las intercesiones de la Plegaria eucarística II contemplada para la Misa *in conferendo Baptismate*, sostiene, en segundo lugar, que los hijos de esta familia son los bautizados pues los neófitos se introducen en la familia de Dios por los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación<sup>51</sup>. Algunas

<sup>47</sup> A título de ejemplo: «Conserva, Domine, familiam tuam bonis semper operibus eruditam, et sic praesentibus consolare praesidis, ut propitius ad superna dona perducas» (Coll., *Feria IV Hebd. II Quadr.* [MR 222]); «Exaudi nos, omnipotens Deus, et familiae tuae corda, cui perfectam baptismatis gratiam contulisti, ad promerendam beatitudinem aptes aeternam» (Post comm., *Feria III infra Octavam Paschae* [MR 381]). Sólo en una ocasión se habla de “familia Christi”: «Sic diverso consilio unam Christi familiam congregantes, par mundo venerabile, una corona sociavit» (Praef., *Sollemnitatis SS. Petri et Pauli, Apostolorum* [MR 782]; cfr. Ver, Formulario XXVI, 374).

<sup>48</sup> «Sic nos diligis, ut in Christo nos congregues, et per Spiritum adoptionis unius familiae filios nos facias» (*Prex Eucharistica II, Missa cum pueris* [MR 1277]).

<sup>49</sup> «Familiam tuam, quaesumus, Domine, propitius respice et nova prole semper amplifica, ut et filios suos ad propositum caritatis perfectionem adducere, et ad hominum salutem efficaciter valeat laborare» (Coll., *Missa pro vocationibus ad vitam religiosam* [MR 1105]).

<sup>50</sup> Cfr. II.1.b)

<sup>51</sup> «Recordare quoque, Domine, neophytorum, qui hodie per Baptismum (et Confir-

oraciones del Misal explicitan, además, que la incorporación y la misma formación de la *familia Dei* se da por la acción de Cristo y del Espíritu Santo. Con otras palabras, la Iglesia es la familia que el Padre reúne y en la que congrega a sus hijos *in Christo*, mediante su sangre redentora, *per Spiritum*, que El dona y que hace a los bautizados hijos adoptivos de Dios, marcados con su sello indeleble<sup>52</sup>.

Tres oraciones del nuevo Misal, por su parte, relacionan la *familia Dei* con el ministerio sagrado de los pastores y ponen de manifiesto la dimensión “familiar” de su oficio, como también hacían algunas fórmulas del *Libellus in natale episcoporum* del Sacramentario Veronense<sup>53</sup>. De hecho, una de ellas procede de un formulario de ese venerable libro y viene a testimoniar que la familia de Cristo ha sido originariamente congregada mediante el ministerio de los apóstoles Pedro y Pablo<sup>54</sup>. Ahora bien, esa misma mediación congregante se sigue realizando en la Iglesia a través del ministerio sagrado de los sucesores de los apóstoles, según refleja una expresiva plegaria del común de Pastores por fundadores de Iglesias, en la que se describe el ejercicio del oficio como auténtica paternidad<sup>55</sup>. En

mationem) familiae tuae adiuncti sunt, ut Christum, Filium tuum, corde magno et animo volenti sequantur» (*Prex Eucharistica* II, *Missa in conferendo Baptismate* [A] [MR 979]).

<sup>52</sup> «Respice, quaesumus, Domine, super hanc familiam tuam, pro qua Dominus noster Iesus Christus non dubitavit manibus tradi nocentium, et crucis subire tormentum» (*Super populum, Dominica in palmis* [MR 284]); «Per Filium tuum homines, quos ad gloriam tui nominis fecisti, sanguine crucis eius redemptos et Spiritus sigillo signatos in unam colligis familiam» (Praef., *Iesus via ad Patrem, Missis pro variis necessitatibus* [MR 697]); «Sic nos diligis, ut in Christo nos congregues, et per Spiritum adoptionis unius familiae filios nos facias» (*Prex Eucharistica* II, *Missa cum pueris* [MR 1277]).

<sup>53</sup> Cfr. II.1.a)

<sup>54</sup> «Sic diverso consilio unam Christi familiam congregantes, per mundo venerabile, una corona sociavit» (Praef., *Sollemnitatis SS. Petri et Pauli, Apostolorum* [MR 782]). Como señalamos anteriormente, esta fórmula constituye una variante del prefacio *In natale apostolorum Petri et Pauli* del Veronense (cfr. Ver, Formulario XXVI, 374). Cfr. C. JOHNSON, *The Sources of the Roman Missal. Proprium de Tempore, Proprium de Sanctis*, «Notitiae» 32 (1996) 180.

<sup>55</sup> «Respice, Domine, familiam tuam, quam beatus N. (episcopus) genuit verbo veritatis, et vitae aluit sacramento, ut, quos gratia tua fecit illius ministerio fideles, faciat eiusdem precibus in caritate ferventes» (Coll., *Missa commune Pastorum, pro fundatoribus Ecclesiarum [pro uno fundatore]* [MR 936]). Cfr. A. DONGHI, *La memoria dei santi nel Messale Romano*, en AA.VV., *Il Messale Romano del Vaticano II*, vol. II, EllediCi, Leumann, Torino 1981, 225-226.

efecto, estas comunidades-familia de Dios son generadas por la predicación de la Palabra y la celebración de los Sacramentos cumplida por el celo y la solicitud apostólica de su santo fundador. Él, como el apóstol Pablo, ha concebido nuevos hijos a la fe, dando inicio en ellos a una relación filial con el Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Finalmente, una oración de las Misas de difuntos contemplada en el paso a la vida eterna del Obispo diocesano, añade a esta imagen del padre-pastor la idea que Dios Padre confía al Obispo el cuidado de “su” familia<sup>56</sup>.

Capítulo aparte merecen, por último, algunas oraciones de los formularios reunidos en la sección *Missae et orationes pro variis necessitatibus* del nuevo Misal Romano. Como se ha señalado a propósito de esta misma sección del Misal de Pablo VI y se aplica plenamente a la *editio typica tertia*, la fuente principal de estos textos es la doctrina eclesiológica del Vaticano II, de forma que su mente y su lenguaje permean la mayoría de las fórmulas litúrgicas<sup>57</sup>. En efecto, en estas oraciones se expresa de un modo o de otro aquella íntima relación de la Iglesia con la entera familia humana de la que habla el *Proemio* de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual. Así, una colecta de la Misa *pro Ecclesia*<sup>58</sup>, en la que se ruega a Dios que interceda a fin de que la Iglesia sea fermento y alma de la sociedad humana para renovarla en Cristo y transformarla en *familia Dei*, recoge casi de modo literal la doctrina de *Gaudium et spes* n. 40,2 en la que el Concilio entiende esta transformación de la familia humana en familia de Dios en la línea de una auténtica realización-cumplimiento –según el eterno plan de Dios–, efectuada precisamente por mediación de la Iglesia, sociedad visible y comunidad espiritual en

<sup>56</sup> «Da, quaesumus, omnipotens Deus, ut anima famuli tui N. episcopi, cui familiae tuae curam tradidisti, cum multiplici laboris fructu gaudia Domini sui ingrediatur aeterna» (Coll., *Missa pro episcopo diocesano* [A] [MR 1219]).

<sup>57</sup> Cfr. M. AUGÉ, *Messe e orazioni per varie necessità*, en *Il Messale Romano del Vaticano II*, vol. II, 399-400.

<sup>58</sup> «Deus, qui in Christo tui testamento ex omnibus gentibus populum tuum tibi congregare nos desinis, in Spiritu ad unitatem coalescentem, concede, ut Ecclesia tua, missioni sibi creditae fidelis, cum hominum familia iugiter incedat, et tamquam fermentum et veluti anima societatis humanae in Christo renovandae et in familiam Dei transformandae semper existat» (Coll., *Missa pro Ecclesia* [B] [MR 1076]).

este mundo. Otra de las colectas de los formularios *pro Sancta Ecclesia* alude también a esta mediación de la Iglesia como sacramento universal de salvación, ordenada a la formación de una familia *ex omnibus populis*<sup>59</sup>. No menos expresivas de la eclesiología de *Gaudium et spes* son un par de oraciones de los formularios *pro circumstantiis publicis*. Dos colectas, por ejemplo, evocan claramente la doctrina recogida en el n. 24,1 del documento, en la que se asocia la paterna solicitud de Dios con su designio de que los hombres compartan no sólo el mismo origen sino también el fin: ser congregados en una familia donde se traten con espíritu de hermanos<sup>60</sup>. Al párrafo cuarto del mismo n. 40 del texto conciliar parece aludir, de modo menos explícito, una oración en la que se pide a Dios que acepte las ofrendas a fin de que los hombres, llenos del espíritu de hijos de Dios, constituyan una *populorum familia*<sup>61</sup>. Por último, una poscomunión vincula la Eucaristía con la renovación de la familia humana y con la acción de la Iglesia en favor de los pueblos y de la justicia<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> «Deus, qui Ecclesiam tuam sacramentum salutis cunctis gentibus esse voluisti, ut Christi salutiferum opus usque in fines saeculorum perseveret, excita tuorum corda fidelium, et praesta, ut ad omnem creaturam salvandam urgentius vocari se sentiat, quatenus ex omnibus populis una familia unusque tibi populus exurgat et crescat» (Coll., *Missa pro evangelizatione populorum* [B] [MR 1117]). Como se ha señalado y se aprecia en esta oración, uno de los rasgos característicos de la eclesiología de esta sección del Misal es la doctrina de la Iglesia como sacramento de salvación (cfr. AUGÉ, *Messe e orazioni*, 404).

<sup>60</sup> «Deus, qui paternam curam omnium geris, concede propitius, ut homines, quibus unam originem dedisti, et unam in pace familiam constituent, et fraterno semper animo uniantur» (Coll., *Missa pro pace et iustitia servanda* [A] [MR 1132]); «Deus, qui unam dedisti cunctis gentibus originem, et unam ex eis in te voluisti familiam congregare, tuae caritatis ardore omnium corda perfunde et fratrum suorum desiderio iustae progressionis accende, ut per bona quae cunctis affluenter largiris, humana singulorum perficiatur persona, et acquitas atque iustitia, quavis divisione sublata, in hominum societate firmentur» (Coll., *Missa pro populorum progressionem* [MR 1130]).

<sup>61</sup> «Preces ad te clamantium, Domine, propitius exaudi, et, Ecclesiae tuae oblatione suscepta, praesta, ut omnes homines spiritu filiorum Dei repleantur, quatenus, inaequalitatibus in caritate superatis, una fiat in tua pace populorum familia» (Super oblata, *Missa pro populorum progressionem* [MR 1130]).

<sup>62</sup> «Uno pane refecti, quo humanam familiam iugiter instauras, quaecumque, Domine, ut, ex unitatis participatione sacramenti, validum et purum hauriamus amorem ad progredientes populos iuvandos, et ad opus iustitiae, inspirante caritate, perficiendum» (Post comm., *Missa pro populorum progressionem* [MR 1131]).

En síntesis, aunque los datos expuestos requerirían ser confrontados e integrados en un estudio más amplio y especializado, el conjunto lleva a entender que la idea de la *familia Dei* pertenece a título pleno a la tradición litúrgica multiseccular de la Iglesia. Ésta, en efecto, engarzando directamente con la antigua liturgia romana, y, a través de ésta, con la misma tradición bíblico-patristica de la primera hora, llega hasta nuestros días como la *traditio* viva de una honda autocomprensión eclesial. Momento significativo de esta transmisión lo constituye la integración a los libros litúrgicos de la doctrina eclesiológica del Vaticano II y su consideración de la Iglesia como familia de Dios. En concreto, las fuentes estudiadas han permitido ver que el contenido de esta autoconciencia familiar conservada y transmitida en la liturgia, comprende diversos aspectos. En primer lugar, al decirse *familia* –lo mismo que *populus* o *plebs*– la Iglesia se entiende y se expresa como la misma realidad neotestamentaria denominada *ecclesia*, pero subrayando de modo particular su pertenencia a Dios Padre, en cuanto realidad adquirida por la sangre redentora de su Hijo. En este sentido, la expresión *familia (tua-Dei)* vendría a ser una formulación analógica –con base en la Escritura– de la realidad llamada *ecclesia*. Pero además, al decirse *familia*, la Iglesia se comprende y se manifiesta específicamente como la familia de los hijos de Dios. Es decir, la familia congregada por el Padre *in Christo per Spiritum adoptionem*, a través del bautismo y la mediación de la Iglesia, destinada a crecer y a acoger en su seno a la entera familia humana renovada en Cristo y transformada así en familia de Dios.

### III. La autoconciencia de la Iglesia como misterio de comunión familiar en el Magisterio

El estudio efectuado hasta aquí permite afirmar que si bien la imagen de la Iglesia como familia de Dios está presente en la Escritura y en la Tradición, ésta no recibe un tratamiento orgánico a nivel de fuentes. Se entiende mejor así que –salvo las alusiones puntuales del Catecismo Romano y de las Encíclicas *Satis cognitum* y *Mystici*

*Corporis*—<sup>63</sup> el Magisterio la haya recogido de modo más amplio y explícito por primera vez en el Concilio Vaticano II; es decir, en época muy reciente.

En efecto, esta categoría aparece no pocas veces en los documentos conciliares, aunque se trata también aquí de una cuestión más apuntada y sugerida que desarrollada<sup>64</sup>. Posteriormente la idea ha sido retomada en el magisterio de Juan Pablo II, donde se encuentran algunas menciones puntuales<sup>65</sup> y dos referencias particularmente significativas en las Exhortaciones apostólicas postsinodales *Familiaris consortio* y *Ecclesia in Africa*<sup>66</sup>. Cabe subrayar la positiva acogida que este último documento ha suscitado, sobre todo en el África francófona, donde desde hace algunos años la preocupación pastoral viene estimulando la reflexión teológica precisamente en esta línea. Habría que decir, además, que esta imagen es señalada junto a otras en el texto final de síntesis del Sínodo extraordinario de 1985<sup>67</sup> y que ha sido plenamente asumida por el *Catecismo de la Iglesia Católica*<sup>68</sup>. En orden a una visión de conjunto de las enseñanzas,

<sup>63</sup> La referencia del Catecismo Romano se encuentra en el contexto de los nombres bíblicos de la Iglesia: «Domus autem Ecclesia idcirco appellatur, quia sit veluti una familia, quam unus paterfamilias moderatur, et in qua est bonorum omnium spiritualium communio» (P.I, c.X, 4). Las breves alusiones de la Encíclica de León XIII proceden de escritos de san Bernardo (Pedro, «jefe de esta familia» [n. 57]) y de san Agustín («Amemos al Señor, nuestro Dios, amemos a su Iglesia; a El cual padre, a ella cual madre» [n. 63]). La Encíclica de Pío XII, por su parte, se refiere a la Iglesia-familia con palabras de la Liturgia en un contexto de súplica al final del documento: «confiemos nuestras personas y todas nuestras cosas al Padre de la Misericordia, suplicándole: *Vuelve tu mirada, Señor, te lo rogamus, sobre esta tu familia, por la cual nuestro Señor Jesucristo no dudó en entregarse en manos de los malhechores y padecer el tormento de la Cruz* (Off. Maior. Hebd.)» (n. 51).

<sup>64</sup> Cfr. N. SILANTES, *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981, 222. Este dato explica quizá por qué la categoría no ha tenido todavía particular eco en la teología postconciliar.

<sup>65</sup> Cfr. Exhort. ap. *Catechesi tradendae* (CT), 29; *Reconciliatio et paenitentia* (RP), 27; *Christifideles laici* (CL), 26 y Enc. *Redemptoris mater* (RM), 30.

<sup>66</sup> Cfr. nn. 15 y 63, respectivamente.

<sup>67</sup> Cfr. II, A, 3.

<sup>68</sup> Cfr. nn. 542, 759, 2233 y 1655.



presentamos a continuación las referencias más significativas tanto del Magisterio conciliar como postconciliar.

### 1. *La doctrina de la Iglesia-familia en el Concilio Vaticano II*

Como es bien sabido, la recuperación de las imágenes bíblicas expresivas del misterio operada por el Concilio respondió a un doble intento: por una parte, superar la visión apologética, societaria y jurídicista de la Iglesia predominante durante los últimos siglos y, por otra, redescubrir su dimensión misteriosa más profunda y constitutiva, tan presente en la tradición bíblica, patristica y litúrgica<sup>69</sup>. En esta misma línea y con una motivación claramente pastoral se inscribe también el intento de recuperar la categoría *familia Dei*, promovido ya en fase preparatoria y posteriormente en la misma fase conciliar por algunos Padres<sup>70</sup>. Según puntualizaban esas voces, la imagen, además de contribuir a una presentación más teándrica de la Iglesia, aparecía como la forma más adecuada a la sensibilidad y a la comprensión del hombre contemporáneo<sup>71</sup>.

La categoría, de hecho, es integrada en los documentos y podría decirse que hace entrada en la doctrina conciliar en el n. 6 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, donde se recogen las diversas imágenes bíblicas expresivas del misterio. Concretamente, el

<sup>69</sup> M. Philipon afirma que «el Vaticano II señala, en este punto, el final del período apologético de la Contra-Reforma» (*La Santísima Trinidad y la Iglesia*, en G. BARAÚNA [ed.], *La Iglesia del Vaticano II*, t. I, 3.ª ed., Juan Flors, Barcelona 1968, 342). Por su parte, como se sabe, A. Acerbi, sostiene la confluencia de esta perspectiva con otra de comunión en la Constitución sobre la Iglesia. Cfr. *Due ecclesiology. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiology di comunione nella "Lumen gentium"*, Dehoniane, Bologna 1975, 107ss.

<sup>70</sup> Una visión de la temática en las diversas fases conciliares puede verse en SILANTES, *La Iglesia de la Trinidad*, 203-213; IDEM, *La Iglesia, familia de la Trinidad*, «Estudios Trinitarios» 14 (1980) 231-238.

<sup>71</sup> La voz más significativa, tanto en fase preparatoria como conciliar propiamente dicha, fue la del obispo vietnamita S.H. Nguyen van Hien: «La noción de familia es la realidad más asequible entre todas a la comprensión de todos; penetra la mente y conmueve el corazón sin dificultad». Y en el aula conciliar ofrecía una posible definición de la Iglesia precisamente en esta línea: «es una Familia divino-humana, en la que sus miembros, bajo la tutela de un Padre celeste común, por los méritos de Cristo Salvador y bajo el impulso del Espíritu de Amor, vienen a quedar constituidos en hijos adoptivos de Dios» (en SILANTES, *La Iglesia de la Trinidad*, 206-207).

documento la presenta con las metáforas de la edificación pero evitando incluirla entre las de ese género que se mencionan en el mismo párrafo, tales como casa y habitación. De ahí que la redacción final haya optado por decir que la Iglesia es la «casa de Dios (cfr. 1 Tim 3,15), en que habita su familia», y que este término fuese recogido en mayúsculas como queriendo resaltar la realidad contenida en el concepto *familia Dei*<sup>72</sup>. No obstante, lo más significativo no se descubre en este importante párrafo sino en el conjunto de las referencias conciliares, las cuales, ciertamente sin formar un cuerpo doctrinal sistemático, constituyen un valioso intento de recuperación de este aspecto un tanto olvidado del patrimonio tradicional<sup>73</sup>. Veamos en síntesis cuáles son<sup>74</sup>.

La Constitución *Lumen gentium* alude del modo quizá más directo y explícito a la Iglesia como familia en un hermoso párrafo del capítulo sobre la índole escatológica de la Iglesia (VII): «Porque todos los que somos hijos de Dios y constituimos una sola familia en Cristo (cfr. Hebr 3,6), al unirnos en mutua caridad y en la misma alabanza a la Trinidad, secundamos la íntima vocación de la Iglesia y participamos, pregustándola, en la liturgia de la gloria consumada»<sup>75</sup>. Como señala el documento en otros lugares, Dios es el Padre de esta familia<sup>76</sup>, Cristo es el Hijo Unigénito del Padre «a quien Dios constituyó primogénito entre muchos hermanos (cfr. Rom 8,29)»<sup>77</sup> y María es la madre que «con su amor materno cuida de los hermanos de su Hijo, que todavía peregrinan y se hallan en peligros y ansiedad hasta que sean conducidos a la patria bienaventurada»<sup>78</sup>. Y en esta comunidad compuesta por todos los bautizados, hijos y hermanos en Cristo, Dios destina a aquellos «constituidos en el sagrado ministerio [para que], enseñando, santificando y

<sup>72</sup> Cfr. SILANTES, *La Iglesia de la Trinidad*, 209.

<sup>73</sup> Como hemos podido darnos cuenta en el apartado anterior, la imagen ha sido conservada y transmitida fundamentalmente a través de la oración litúrgica de la Iglesia.

<sup>74</sup> En esta presentación nos limitaremos a exponer la doctrina contenida en los textos explícitos sobre el tema.

<sup>75</sup> LG 51, 2.

<sup>76</sup> Cfr. LG 27, 3.

<sup>77</sup> LG 63.

<sup>78</sup> LG 62, 1.



gobernando con la autoridad de Cristo, apacienten a la familia de Dios»<sup>79</sup> en la tierra. Sin llegar a un desarrollo verdadero y propio, la dimensión familiar del ministerio de los Pastores apuntada en el capítulo dedicado a los laicos (IV), encuentra mayor explicitación en el de la constitución jerárquica de la Iglesia (III). Comenzando por el Obispo, la Constitución señala que «enviado por el Padre de familia a gobernar su familia», ha de cuidar a sus súbditos como a verdaderos hijos suyos<sup>80</sup>. La misma solicitud paterna deben mostrar los presbíteros<sup>81</sup>, quienes «ejerciendo, en la medida de su autoridad, el oficio de Cristo, Pastor y Cabeza, reúnen la familia de Dios como una fraternidad, animada con espíritu de unidad, y la conducen a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu»<sup>82</sup>. Más adelante, el documento refuerza la idea de la unidad y los exhorta a evitar «toda causa de dispersión, para que todo el género humano venga a la unidad de la familia de Dios»<sup>83</sup>. En el capítulo sobre los laicos (IV), por último, la Constitución proyecta la dimensión familiar propia de la estructura jerárquica a las relaciones de los laicos con los ministros sagrados. En virtud de la común condición de fieles, los anima a manifestar a los Pastores «sus necesidades y deseos con aquella libertad y confianza que conviene a los hijos de Dios y hermanos en Cristo»<sup>84</sup> y termina por señalar que de este «trato familiar» (*familiari commercio*), el Concilio espera muchos bienes para la Iglesia<sup>85</sup>.

Con excepción de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, los restantes documentos recogen muy raramente y de modo puntual la idea de la Iglesia como familia de Dios. De hecho, sólo en tres de los Decretos conciliares se encuentra una referencia explícita al tema. En primer lugar, *Ad gentes* ve la actividad misionera de la Iglesia finalizada precisamente a «que todas las cosas sean instauradas en Cristo y en El formen los hombres una sola familia y un único Pue-

<sup>79</sup> LG 32, 4.

<sup>80</sup> LG 27, 3.

<sup>81</sup> Cfr. LG 28, 5.

<sup>82</sup> LG 28, 2.

<sup>83</sup> LG 28, 6.

<sup>84</sup> LG 37, 1.

<sup>85</sup> LG 37, 4.

blo de Dios»<sup>86</sup>. *Unitatis redintegratio* alude a la «concordia fraterna de la familia de Dios»<sup>87</sup> y sitúa este elemento junto a la confesión de una sola fe y a la celebración común del culto divino: es decir, en el contexto de los vínculos visibles de la comunión en la Iglesia. Por último, *Presbyterorum Ordinis* recoge casi con idénticas palabras la doctrina enunciada en LG 28 sobre el sagrado ministerio y su relación con la Iglesia-familia: «Los presbíteros, que ejercen el oficio de Cristo, según su parte de autoridad, reúnen en nombre del Obispo la familia de Dios, como una fraternidad de un sólo ánimo, y por Cristo, en el Espíritu, la conducen a Dios Padre»<sup>88</sup>.

Lugar aparte, en cambio, merece la Constitución pastoral *Gaudium et spes* que, como ha sido señalado, vino a colmar la laguna dejada por los demás documentos<sup>89</sup>. En efecto, aunque las referencias explícitas no pasan de una decena, podría decirse que el tema está presente como trasfondo en el entero documento y que esa presencia responde quizá a la idea formulada ya en el mismo *Proemio* del texto: la íntima vinculación de la Iglesia con la familia humana universal. A nuestro modo de ver, a la luz de esta premisa introductoria se entiende mejor que todo el documento gire en torno a la idea de la índole social del hombre, de la comunidad humana como familia y de la Iglesia como familia de Dios, en la que precisamente se cumple tanto la vocación de la persona como la de la entera sociedad renovada en Cristo y transformada en familia de Dios, de forma que con toda verdad se puede hablar de una única vocación humana y divina común a todos los hombres.

Especialmente interesante es el c. II de la primera parte del documento, que comienza por situar el tema en el amplio horizonte del eterno plan divino: «Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos»<sup>90</sup>. Como también se afirma

<sup>86</sup> AG 1, 2.

<sup>87</sup> UR 2, 4.

<sup>88</sup> PO 6, 1.

<sup>89</sup> Cfr. N. SILANTES, *La Iglesia, familia de la Trinidad*, «Estudios Trinitarios» 14 (1980) 236.

<sup>90</sup> GS 24, 1.

en un número conclusivo de la Constitución, «Dios Padre es el principio y el fin de todos. Por ello, todos estamos llamados a ser hermanos»<sup>91</sup>. El amoroso propósito paterno, sin embargo, no se queda en el plano de la intencionalidad divina sino que tiene cumplimiento en diversas fases de la historia de la salvación y alcanzará su plenitud definitiva en la escatología final, como describirá con particular riqueza el n. 32. En efecto, esa realización comienza a delinarse en el primer párrafo con la creación del hombre y la elección-convocación de Israel como pueblo de Dios: «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera, Dios “ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente” (LG 9)»<sup>92</sup>. Ahora bien, esta índole comunitaria del hombre y de su santificación, revelada e incoada desde el mismo comienzo de la historia de la salvación, se perfecciona y se consume en la obra de Jesucristo<sup>93</sup>. Efectivamente, el propio Verbo encarnado quiso participar, y de hecho participó, de la vida social humana<sup>94</sup>. «En su predicación mandó claramente a los hijos de Dios que se trataran como hermanos. Pidió en su oración que todos sus discípulos “fuesen uno”. Más todavía, se ofreció hasta la muerte por todos, como Redentor de todos [...] Y ordenó a los Apóstoles predicar a todas las gentes la nueva evangélica, para que la humanidad se hiciera familia de Dios»<sup>95</sup>. Pero es mediante el don de su Espíritu que Cristo consume el cumplimiento familiar del plan paterno: «Primogénito entre muchos hermanos, constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección, esto es, en su Cuerpo, que es la Iglesia, en la que todos, miembros los unos de los otros, deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones»<sup>96</sup>. Este densísimo

<sup>91</sup> GS 92, 5.

<sup>92</sup> GS 32, 1.

<sup>93</sup> Cfr. GS 32, 2.

<sup>94</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>95</sup> GS 32, 3.

<sup>96</sup> GS 32, 4.

número del documento alude, por último, al crecimiento terreno de la familia de Dios establecida por Cristo en su Espíritu, y a su consumación final cuando «los hombres, salvados por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta»<sup>97</sup>.

El c. IV sobre la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, por su parte, explicita aún más la relación entre la familia humana y la familia de Dios, y describe la misión de la Iglesia precisamente en vista al cumplimiento eclesial-familiar de la vocación comunitaria del hombre y de la entera sociedad. Particularmente significativo es el número que abre el capítulo, en el que el documento comienza por situar la misión en el horizonte histórico-salvífico descrito en el c. II: «Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor». Ahora bien, «esta familia [...] “constituida y organizada por Cristo como sociedad de este mundo” (LG 8) [...] dotada de “los medios adecuados propios de una unión visible y social” (LG 9)», tiene como razón de ser durante su peregrinación terrena «actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios»<sup>98</sup>. Como fruto de la actuación salvífica del sacramento de la Iglesia<sup>99</sup>, «la unión de la familia humana cobra sumo vigor y se completa con la unidad, fundada en Cristo, de la familia constituida por los hijos de Dios»<sup>100</sup>. De ahí que, con el «familiar espíritu de hijos» que les es propio, el Concilio invita a los fieles a contribuir en la superación de desaveniencias entre naciones y razas<sup>101</sup>, y anima a los

<sup>97</sup> GS 32, 5.

<sup>98</sup> GS 40, 2.

<sup>99</sup> Cfr. LG 1.

<sup>100</sup> GS 42, 1.

<sup>101</sup> GS 42, 4.

Pastores a evitar «toda causa de dispersión, para que todo el género humano venga a la unidad de la familia de Dios»<sup>102</sup>. En la conclusión, el documento reafirma la tarea en favor de la unidad desde una perspectiva ecuménica, exhortando a todos los cristianos a que en «unión de energías y en formas cada vez más adecuadas para lograr hoy con eficacia este importante propósito, procuremos que, ajustándonos cada vez más al Evangelio, cooperemos fraternalmente para servir a la familia humana, que está llamada en Cristo Jesús a ser la familia de los hijos de Dios»<sup>103</sup>.

## 2. La doctrina de la Iglesia-familia en el Magisterio postconciliar

Como hemos señalado en la introducción de este apartado, la imagen de la *familia Dei* reaparece en el Magisterio de Juan Pablo II aunque de modo puntual y todavía sin un desarrollo verdadero y propio. En *Catechesi tradendae*, por ejemplo, se alude al misterio de la Iglesia como «asamblea de hombres pecadores, pero, al mismo tiempo, santificados y que constituyen la familia de Dios reunida por el Señor bajo la dirección de aquellos a quienes “el Espíritu Santo [...] constituyó vigilantes para apacentar la Iglesia de Dios”»<sup>104</sup>. En esta dimensión “familiar” del ministerio de los Pastores, precisamente, quiere insistir *Reconciliatio et poenitentia* cuando afirma que éstos, «además de ser maestros y guías están llamados a ser testigos y operadores de unidad, constructores de la familia de Dios, defensores y preservadores de la comunión de esta familia contra los fermentos de división y dispersión»<sup>105</sup>. *Christifideles laici*, por su parte, retoma el magisterio precedente y proyecta esta categoría a la parroquia afirmando que «ella es “la familia de Dios, como una fraternidad animada por el Espíritu de unidad” (LG 28), es “una casa de familia, fraterna y acogedora” (CT 67), es la “comunidad de los fieles” (CIC, can. 515, & 1)»<sup>106</sup>. En *Redemptoris mater*, finalmente,

<sup>102</sup> GS 43, 5; cfr. LG 28.

<sup>103</sup> GS 92, 3.

<sup>104</sup> CT 29.

<sup>105</sup> RP 27.

<sup>106</sup> CL 26.

María aparece como «nuestra Madre común, que reza por la unidad de la familia de Dios»<sup>107</sup>.

Además de la propuesta contenida en *Ecclesia in Africa* en orden a «que los teólogos elaboren la teología de la Iglesia-familia con toda la riqueza contenida en este concepto, desarrollando su complementariedad mediante otras imágenes de la Iglesia»<sup>108</sup>, la alusión con alcance más amplio y significativo se encuentra en la Exhortación apostólica *Familiaris consortio* sobre la misión de la familia cristiana en la Iglesia y en el mundo. Su temática específica explica evidentemente la relación explícita y directa con la categoría *familia Dei* que se descubre en el documento.

El núcleo principal de la contribución de la carta magna de la familia se encuentra en el n. 15 de la segunda parte, dedicada a presentar el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia. Según el proyecto divino, «en el matrimonio y en la familia se constituye un conjunto de relaciones interpersonales –relación conyugal, paternidad-maternidad, filiación, fraternidad– mediante las cuales toda persona humana queda introducida en la “familia humana” y en la “familia de Dios”, que es la Iglesia»<sup>109</sup>. Así, por una parte, el matrimonio y la familia cristianos edifican la Iglesia-familia pues «dentro de la familia la persona humana no sólo es engendrada y progresivamente introducida mediante la educación, en la comunidad humana, sino que mediante la regeneración por el bautismo y la educación en la fe, es introducida también en la familia de Dios, que es

<sup>107</sup> RM 30.

<sup>108</sup> «Esto supone –prosigue el documento– una profunda reflexión sobre el patrimonio bíblico y tradicional que el Concilio Vaticano II ha recogido en la Constitución dogmática *Lumen gentium*. El admirable texto expone la doctrina sobre la Iglesia recurriendo a imágenes, sacadas de la Sagrada Escritura, como Cuerpo místico, Pueblo de Dios, templo del Espíritu, rebaño y redil, casa en la que Dios mora con los hombres. Según el Concilio, la Iglesia es esposa de Cristo y madre nuestra, ciudad santa y primicia del Reino futuro. Es necesario tener en cuenta estas sugestivas imágenes al desarrollar, según la indicación del Sínodo, una eclesiología centrada en el concepto de Iglesia-Familia de Dios. Se podrá entonces apreciar en toda su riqueza y densidad la afirmación de la que parte la Constitución conciliar: “La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1)» (EA 63).

<sup>109</sup> FC 15, 1.



la Iglesia»<sup>110</sup>. Y, por otra, «la Iglesia encuentra [...] en la familia, nacida del sacramento, su cuna y el lugar donde puede actuar la propia inserción en las generaciones humanas, y éstas, a su vez, en la Iglesia»<sup>111</sup>.

Además de los aspectos por así decir genéticos de la relación entre Iglesia y familia, *Familiaris consortio* da otro paso adelante en la línea de una inteligencia teológica tanto de la familia cristiana como de la Iglesia-familia. En efecto, a la luz de la relación del misterio eclesial con la familia fundada en el matrimonio sacramento, esta última aparece como «una revelación y actuación específica de la comunión eclesial»<sup>112</sup>, como «una imagen viva y una representación histórica del misterio mismo de la Iglesia»<sup>113</sup>, al tiempo que la Iglesia se descubre más claramente como misterio de comunión familiar<sup>114</sup>.

En definitiva, una mirada de conjunto a la doctrina magisterial sobre la *familia Dei* desvela un patrimonio no desde nable aunque constituido primordialmente por indicaciones y sugerencias más que por un desarrollo de la doctrina. A pesar de su fragmentariedad, sin embargo, las enseñanzas de la Iglesia son expresivas de una auto-comprensión familiar que, de algún modo, trasciende y a na la diversidad de elementos descubiertos en las distintas fases de la investigación. Así, la Iglesia-familia aparece situada en el contexto del eterno proyecto del Padre para la humanidad, cumplido en su Hijo Jesucristo por el don de su Espíritu, y destinado a consumarse al final de los tiempos como familia amada de Dios. Por eso, en su misterio más íntimo, la Iglesia es la familia de los hijos de Dios y hermanos entre sí, congregada por el Padre en Cristo –primogénito entre muchos hermanos– por el don de su Espíritu y que tiene en María su madre común. Ahora bien, al tiempo que el misterio de comunión familiar se manifiesta en la comunidad de fieles y pastores –jerárquica y familiar a la vez–, instituida por Cristo y dotada de

<sup>110</sup> FC 15, 2.

<sup>111</sup> FC 15, 5.

<sup>112</sup> FC 21, 3.

<sup>113</sup> FC 49, 2.

<sup>114</sup> Cfr. FC 21, 3.

órganos de salvación, se realiza en la tierra por su misma mediación. La Iglesia es, por eso, Sacramento universal de salvación y tiene como razón de ser durante su peregrinación terrena actuar como fermento y como alma de la humana sociedad, destinada por el Padre a renovarse en Cristo y a transformarse en familia de Dios.

### III. Líneas de reflexión sistemática

Una vez concluido el estudio de fuentes estamos en condiciones de intentar responder a las preguntas que nos formulamos al inicio del trabajo y que sirvieron como punto de arranque y de referencia en las diversas fases de la investigación. Desde la fe de la Iglesia ¿podemos decir que ésta es familia? En caso afirmativo, ¿en qué sentido lo es? En definitiva, la expresión Iglesia-familia ¿posee un fundamento teológico real? De haberlo, ¿qué luces aporta a la inteligencia teológica de la Iglesia y en qué línea se pone su significación propia y específica?

#### 1. *Fundamento y sentido analógico de la imagen familiar*

El camino recorrido hasta aquí permite afirmar que si bien la imagen de la familia no aparece con un desarrollo verdadero y propio en las fuentes, ésta forma parte constitutiva del tesoro de la tradición bíblica, patrística, litúrgica y –de modo más amplio y explícito desde el último Concilio– al cauce de la enseñanza magisterial. A nuestro modo de ver, este rico y vasto patrimonio ofrece una fundamentación teológica lo bastante explícita y sólida no sólo para sostener la posibilidad de dar a la Iglesia el título de familia, sino también para reconocerlo como uno de los nombres con abolengo en su tradición secular.

En efecto, desde la novedad del acontecimiento salvífico de Cristo, la Iglesia se ha comprendido ininterrumpidamente como familia. Este “saberse” y “sentirse” hijos y hermanos que los discípulos comenzaron a forjar en torno al Maestro y la predicación apostólica reafirmó –según parecen señalar los Sinópticos, los escritos joánicos y el epistolario paulino–, se mantuvo viva y operante en las



comunidades cristianas postapostólicas –como corrobora el elocuente y amplísimo testimonio de la literatura cristiana de los tres primeros siglos–, y desde allí pasó a la celebración litúrgica de la Iglesia antigua llegando hasta nuestros días, no de modo clamoroso pero sí palpitante de vida, a través del venero siempre nuevo de la liturgia. Indudablemente, es la *traditio* viva de una originaria y fundamental dimensión de la conciencia de la Iglesia de Cristo. Etapa significativa de este *tradere* lo constituye la recuperación de esta imagen por el último Concilio y, posteriormente, su reintegración a los nuevos libros litúrgicos desde la clave de la eclesiología conciliar<sup>115</sup>.

Con igual claridad y solidez teológica, la tradición eclesial ilumina también el sentido en que la comunidad de fieles se autocomprende y se expresa como familia. En efecto, el estudio ha descubierto una Iglesia que se dice familia no en un modo metafórico y evanescente, ni tampoco conceptual-funcional, sino en un sentido a todas luces analógico pero real. De hecho, toda la tradición estudiada habla en estos términos. Es decir, entre otros muchos modos, la comunidad cristiana se entiende y se manifiesta desde la relación filial en Cristo como una realidad humano-divina de naturaleza análoga a la familia y a los lazos interpersonales de comunión que la constituyen y la definen.

Esta conciencia familiar, en un modo semejante y a la vez radicalmente diverso al de la familia humana, encuentra expresión en la Escritura no tanto mediante la noción de familia cuanto a través de los vocablos y del lenguaje de los vínculos familiares. Estos se constituyen en una formulación analógica privilegiada –si bien no la única– de la condición de los creyentes en Cristo (hijos del Padre y hermanos entre sí), de las nuevas relaciones entre Dios y los creyentes, y de éstos entre sí, por Cristo en el Espíritu Santo (paterno-filiales y fraternas), y del nudo comunional entre las personas divinas y las humanas que se establece a partir de la relación con Cristo y que

<sup>115</sup> Como hemos podido comprobar, algunos textos conciliares sobre la *familia Dei* han encontrado expresión eucológica casi literal en diversas fórmulas de la última *editio typica* del Misal Romano. Cfr. II.2.b)

constituye el corazón de la comunidad de creyentes (comunidad familiar). En los Sinópticos, por ejemplo, este grupo aparece como la nueva familia de Jesús fundada en vínculos de parentela más fuertes que los de la sangre establecidos en la fe y en el seguimiento de Cristo en la voluntad del Padre. En los escritos joánicos, por su parte, algunos términos relativos a la familia, a sus miembros y relaciones específicas, se transforman –a través de un proceso de simbolismo o de tipificación– en expresión análoga de los lazos en la Iglesia y de su misterio más íntimo y profundo. En el epistolario paulino, ésta se descubre como el nuevo pueblo de Dios en el que el “parentesco por Alianza” que Dios estableció con Israel alcanza cumplimiento definitivo en el nuevo pacto como relación filial en Cristo ofrecida en don a toda la humanidad. La Iglesia es un pueblo-familia formado por hijos y hermanos en comunión de vida divina.

La autoconciencia familiar de la Iglesia también encuentra expresión analógica en una representación amplia y variada de textos de Padres y escritores eclesiásticos de los tres primeros siglos. Efectivamente, en ellos es posible reconocer una utilización relevante y significativa de términos de parentesco familiar, los cuales generalmente no constituyen un mero tratamiento formal –de ahí su interés– sino auténtica expresión de vínculos análogos en la comunidad de fieles. Como suele ser casi normativo en la vida de la Iglesia, además, la fe creída se transforma muy pronto en fe celebrada. Ya en el siglo VI la terminología familiar se encuentra en la oración litúrgica, aunque la eucología –a diferencia de la Escritura y de la literatura cristiana antigua– tiende a privilegiar más la noción de familia que el lenguaje de los vínculos familiares, sin que éstos desaparezcan del todo. Así, a pesar de que en muchas fórmulas el término *familia* cumple una simple función de variación estilística, los textos de los antiguos leccionarios y del viejo Misal Romano precisamente parecen sugerir que su sentido litúrgico coincide con el significado técnico de *ecclesia* y constituye –junto con *populus* y *plebs*– expresión analógica de la misma realidad. Habría que añadir, por último, que las referencias a la dimensión familiar del nuevo pueblo de Dios contenidas en los documentos del Vaticano II se fundan en una decidida recuperación de la analogía bíblica por parte de la asamblea conci-

liar. De ahí que su doctrina constituya un vivo reflejo de los elementos más característicos de la imagen escriturística y, a la vez, un cuerpo doctrinal en el que esos elementos –a pesar de su dispersión y fragmentariedad– quedan integrados en una visión analógica relativamente orgánica y unitaria.

## 2. Significado y alcance teológico de la analogía familiar

Se trata ahora de responder a la pregunta por el significado y el alcance teológico de nuestra analogía, cuestión que abordaremos a partir de las luces fundamentales que ésta aporta a la comprensión y a la expresión teológica de la Iglesia, según se han ido desvelando a lo largo del estudio.

### a) La Iglesia en cuanto misterio

Todas las analogías bíblicas sobre la Iglesia, cada una a su modo, expresan la totalidad del misterio aunque sin agotarlo. De hecho, el intento de recuperar las imágenes escriturísticas por parte del último Concilio –entre ellas la de la familia– respondió a la necesidad de superar la visión apologética, societaria y jurídicista de la Iglesia predominante en los últimos siglos y de redescubrir su dimensión misteriosa más profunda y constitutiva<sup>116</sup>.

¿La analogía familiar cumple realmente esta mediación cognoscitiva y expresiva del misterio? Indudablemente sí. El estudio ha conducido a descubrir que, desde sus orígenes, la Iglesia ha escrutado y dicho su misterio sirviéndose de esta imagen. De modo limitado pero real, la analogía ha encauzado una inteligencia y una expresión de la Iglesia más que como mera realidad sociológica, como convocación humano-divina *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti*; es decir, de origen trinitario<sup>117</sup>. Según se ha puesto de mani-

<sup>116</sup> Cfr. III.1.

<sup>117</sup> Cfr. CIPRIANO, *De dom. orat.*, 11 (CCL 3A, 96); LG 4,2. La misma acción trinitaria, del Padre por la obra redentora del Hijo en el Espíritu de adopción filial, se refleja en algunas fórmulas del nuevo Misal Romano: *Prex Eucharistica* II, *Missa cum pueris* (MR

fiesto en el análisis escriturístico del tema, la imagen bíblica de la familia entronca la Iglesia directamente con el eterno designio salvífico del Padre y con su realización en la historia de la salvación por las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. En este horizonte trinitario e histórico-salvífico, la analogía bíblica desvela (al tiempo que vela) la Iglesia como un pueblo emparentado con Yahvé en virtud de la antigua Alianza, congregado definitivamente como familia de Dios en la nueva Alianza sellada en la sangre de Cristo y en la donación de su Espíritu. Es el pueblo de hijos y hermanos de las promesas, convocado alrededor del Maestro y reunido “en uno” por Cristo<sup>118</sup>. Este pueblo-familia, en razón de su novedad cristológica y pneumatológica, aparece con una dimensión misteriosa originaria y constitutiva incuestionable.

A su vez, esta visión trinitaria e histórico-salvífica de la Escritura plenamente recuperada por el Concilio<sup>119</sup>, encuentra expresión privilegiada en la vida de la Iglesia antigua. Las comunidades de los tres primeros siglos viven y se comportan internamente, entre sí y frente al mundo, no como meras agregaciones sociales, jurídicas o morales, sino como comunidades de fieles congregadas por el Padre en Cristo, su Hijo Unigénito, mediante la predicación del Evangelio y la celebración del bautismo y la Eucaristía por sus auténticos pastores<sup>120</sup>. Con otras palabras, las Iglesias se saben y se conducen como la familia de Dios en la tierra. De hecho, este fuerte sentido de pertenencia encuentra testimonio unánime desde la *Didachê* a los escritos de Cipriano. Reflejo de esta convicción es, por ejemplo, uno de los sentidos del término familia referido en los antiguos libros litúrgicos. En éstos, en efecto, la asamblea se dice familia no sólo en cuanto conjunto de bautizados sino también, y muy principalmente, como propiedad sagrada de Dios adquirida por la sangre redentora

1277); *Or. super populum, Dominica in palmis* (MR 284); *Praef., Iesus via ad Patrem, Missis pro variis necessitatibus* (MR 697). Cfr. II.2.b)

<sup>118</sup> Cfr. *Jn* 11,52; 12,32.

<sup>119</sup> Cfr. LG 9,1; GS 32; 40,2.

<sup>120</sup> Cfr. Coll., *Missa commune Pastorum, pro fundatoribus Ecclesiarum (pro uno fundatore)* (MR 936).

de Cristo. De ahí que se dirija al Padre con la conciencia de ser “suya”, de ser “de Dios”<sup>121</sup>.

En definitiva, en medio del claroscuro que le es propio, la analogía ilumina la dimensión misteriosa de la Iglesia en cuanto expresa su origen y, en consecuencia, su realidad humano-divina, desde el designio de la Trinidad y su realización progresiva en la historia. De ahí que pueda decirse “de Dios” (*familia tua*) y no de los hombres, aunque en la tierra está constituida por hombres que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios<sup>122</sup>.

#### b) La Iglesia, misterio de comunión familiar

Además de indicar la Iglesia en cuanto realidad eternamente concebida y realizada en la historia por la acción salvífica de las Personas divinas y, por tanto, llamada y congregada desde lo alto, la analogía ilumina el contenido mismo del misterio y lo hace desde categorías prevalentemente relacionales. Bajo este prisma, la Iglesia desvela las siguientes dimensiones de su misterio.

##### *Dimensión comunional-familiar:*

En el mismo núcleo constitutivo del misterio, la imagen evidencia la relación interpersonal enraizada en la participación en el acontecimiento salvífico de Cristo; o sea, la relación interpersonal de comunión (*koinônia*) con Cristo muerto y resucitado. Con otras palabras, el don de comunión ofrecido por el Padre a los hombres en su Hijo Jesucristo mediante el don de su Espíritu, que es la filiación adoptiva (*hyiothesia*). Aunque son las tradiciones paulina y joánica las que muestran este dato de modo más explícito, no es menos cierto que la relación con el Maestro fundada en la fe y en la *sequela* constituye igualmente el vínculo sobre el que se apoya la nueva comunidad de discípulos de la tradición sinóptica, con su forma de comunión escatológica característica. Así, desde la relación fun-

<sup>121</sup> Como hemos podido comprobar, este sentido presente en las antiguas fórmulas eucológicas, pasa posteriormente al Misal Romano en sus diversas versiones. Cfr. II.1 y 2.

<sup>122</sup> Cfr. GS 40,2.

dante con Cristo, el misterio de la Iglesia se despliega y se desvela en los escritos del Nuevo Testamento como una implicación de relaciones paterno-filiales y fraternas entre las Personas divinas y las humanas<sup>123</sup>; es decir, como una realidad relacional-comunional de índole familiar. En definitiva, como un misterio de comunión familiar: la comunión de los hijos con el Padre, por Cristo –Hijo Unigénito y Primogénito entre muchos hermanos– en el Espíritu de adopción, y de los hijos entre sí como hermanos en Cristo.

Esta visión anclada en la Revelación neotestamentaria configura sólidamente la conciencia que la Iglesia postapostólica tiene de su misterio. Bastaría recordar aquí la significativa y frecuente utilización de los vocablos de parentesco familiar para expresar la misteriosa realidad de la comunión en la Iglesia, la diversa percepción que Justino tiene de la fraternidad universal del género humano y la de los creyentes<sup>124</sup>, la intuición de Ireneo sobre la Iglesia como comunidad formada por aquellos que han recibido la adopción filial<sup>125</sup>, la inteligencia que Tertuliano y Cipriano tienen de la comunidad eclesial como *fraternitas*, o las fórmulas del Gelasiano en las que la asamblea aparece como comunidad formada por los hijos del Padre a la que se integra la nueva descendencia nacida en la noche santa de la Pascua o de Pentecostés<sup>126</sup>, por mencionar sólo algunos ejemplos. De hecho, como hemos subrayado en diversas ocasiones a lo largo del estudio, la convicción de ser hijos del Padre y hermanos en Cristo –familia de Dios– informa la vida de las comunidades diseminadas por toda la geografía del Imperio y crea en torno a ellas un clima de familia impregnado de afecto fraterno, de solicitud material y espiritual de unos por otros, a la vez que de no poca exigencia. Además de las variadas manifestaciones en el ámbito de la vida cotidiana, esta certeza se refleja de modo particular en la prueba del martirio, donde la opción por la familia de la fe –cumplida por Per-

<sup>123</sup> Más adelante aludiremos a la relación materno-filial, cuando nos refiramos a la dimensión mariana del misterio de comunión familiar.

<sup>124</sup> Cfr. *I Apol.*, 65,1 (PTS 38, 125); *II Apol.*, 1,1 (PTS 38, 135); *Dial.*, 58,3 (PTS 47, 169); 96,2 (PTS 47, 235).

<sup>125</sup> Cfr. *Adv. haer.*, III,6,1 (SC 211, 66-68).

<sup>126</sup> Cfr. II.1.b).



petua y tantos otros— se constituye en testimonio irrefutable de autenticidad de sus lazos filiales y fraternos, y de su radicalidad y hondura respecto a los de la sangre.

Aunque esta autocomprensión se refleja más en el plano de la vida, de la conducta y de la praxis que en el de la reflexión teológica, la autoconciencia familiar de las antiguas comunidades no carece de asidero ni de justificación desde su fe en Cristo. Así, ya a fines del siglo III, los puntos doctrinales que fundan y configuran esa conciencia aparecen bien individuados y perfilados: Dios es Padre de Nuestro Señor Jesucristo y Padre nuestro porque en Cristo y el Espíritu Santo —por la fe y la regeneración bautismal mediadas por la Iglesia— ofrece al hombre el don de la adopción filial. Los cristianos, constituidos en hijos de un mismo Padre, partícipes de la misma filiación divina en Cristo, herederos suyos y de los patriarcas, copartícipes de su herencia eterna, son por consiguiente hermanos de Cristo y entre sí. La Iglesia, por su parte, es Madre que genera a las nuevas criaturas, las alimenta y educa; asamblea de hijos que el Hijo reunió con su obra redentora, comunidad de hermanos (*adelphôtes-fraternitas*), familia.

Habría que decir, por último, que la dimensión de comunión familiar característica del misterio tampoco encuentra profundización teológica posterior, y que aparece más sugerida que desarrollada en la doctrina conciliar y tímidamente esbozada en algunas fórmulas del Misal Romano. Dirigiéndose al Padre, por ejemplo, la Iglesia reza: «Sic nos diligis, ut in Christo nos congregues, et per Spiritum adoptionis unius familiae filios nos facias»<sup>127</sup>. Este contenido misterioso, sin embargo, recibirá alguna luz en el magisterio postconciliar con su enseñanza sobre la familia fundada en el sacramento del matrimonio como «imagen viva y representación histórica del misterio mismo de la Iglesia» de *Familiaris consortio*<sup>128</sup>. Porque, en efecto, si la comunión familiar cristiana constituye «una revelación y actuación específica de la comunión eclesial»<sup>129</sup>, realizada en el dina-

<sup>127</sup> *Prex Eucharistica* II, *Missa cum pueris* (MR 1277).

<sup>128</sup> FC 49,2.

<sup>129</sup> FC 21,3.

mismo de la “gracia fraterna” de Cristo y el don del Espíritu Santo<sup>130</sup>, no es menos cierto que –a la luz de la comunión característica de la familia– el misterio se desvela, de algún modo, en esa línea.

*Dimensión trinitaria:*

Como indica la revelación neotestamentaria, la comunión familiar humano-divina se constituye a partir de Dios que, en su misma intimidad tripersonal, es un misterio de relación de comunión. Un misterio que –como expresa Juan a través de sus conocidas fórmulas de inmanencia– alude a aquella insondable y recíproca “estadía” o “permanencia” del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre<sup>131</sup>, y en la que el Padre quiere introducir a los hombres como hijos, mediante el Espíritu que Cristo había prometido enviar a los suyos. Este misterio de comunión trinitaria es la “casa familiar” (*oikia*) eterna y definitiva que el Padre tiene reservada a sus hijos y a la que Cristo Resucitado vuelve para prepararles el lugar<sup>132</sup>. Desde allí, uno con el Padre, vendrá para establecer en ellos su morada<sup>133</sup>. En la misma línea pero en términos de *koinônia*, san Pablo indica que la Iglesia en su misterio más íntimo se establece desde la llamada del Padre a la comunión con el Hijo<sup>134</sup>, mediante la comunión del Espíritu<sup>135</sup>. Ambas tradiciones dan a entender, pues, que en el origen y como fundando el misterio eclesial está la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Según se advierte, sin embargo, entre la comunión trinitaria y la comunión familiar en la Iglesia no parece haber una relación meramente ejemplar y externa. De hecho, así lo intuyó Cipriano cuando, exhortando a su comunidad de fieles a vivir en paz y concordia fraterna, añadía: «et de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata»<sup>136</sup>. En la misma línea se situó siglos más tarde la Constitu-

<sup>130</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>131</sup> Cfr. *Jn* 14,20; 17,21,23.

<sup>132</sup> Cfr. *Jn* 14,2.

<sup>133</sup> Cfr. *Jn* 14,23.

<sup>134</sup> Cfr. *1 Cor* 1,9.

<sup>135</sup> Cfr. *2 Cor* 13,13.

<sup>136</sup> S. CIPRIANO, *De dom. orat.*, 23 (CCL 3A, 105).



ción conciliar sobre la Iglesia, que retoma y canoniza la fórmula del obispo de Cartago, precisamente con la idea de iluminar el íntimo nexo entre el misterio de la Trinidad y el de la Iglesia<sup>137</sup>. ¿Exactamente en qué sentido se entiende esa relación? Como indica Philips en su comentario a *Lumen gentium*, en la dirección apuntada por la preposición latina *de* utilizada por Cipriano, la cual evoca simultáneamente tanto la idea de origen como la de participación-conformación respecto a la unidad trinitaria. Es decir, «es “a partir” de esta unidad entre Hipóstasis divinas que se prolonga “la unificación” del pueblo: unificándose, éste participa de otra Unidad»<sup>138</sup>. En definitiva, la relación es tan íntima y fundante que la unidad de la Iglesia no es inteligible sin la unidad de la Trinidad. Como sugiere la referencia recogida en cita por la misma Constitución<sup>139</sup>, habría que añadir, además, que esta interpretación se pone en el fecundo surco de la tradición latina. San Agustín, por ejemplo, funda la unidad de la Iglesia en el Espíritu Santo. Es Él, lazo de amor entre el Padre y el Hijo, quien prolonga su divino abrazo a las criaturas y, al unir las en Sí al Padre y al Hijo, las reúne entre ellas como unidad en la pluralidad, a imagen y como participación de la Unidad en la Trinidad<sup>140</sup>.

En definitiva, se podría decir que la comunión intratrinitaria es la fuente inagotable de la que mana la comunión eclesial, el «supremo modelo y supremo principio de este misterio»<sup>141</sup>. La Iglesia es, por eso, auténtica familia de Dios: extensión en el tiempo misteriosa pero real de la Trinidad y de sus lazos paterno-filiales anudados en el Espíritu de Amor. En esta familia «“llena de la Trinidad”, el Padre está en ella “como el Principio al que todo reúne, el Hijo como el medio en el que todo se reúne, el Espíritu Santo como el nudo en el que todo se reúne, y todo es uno”»<sup>142</sup>. El Paráclito es, por eso, el Espíritu de la comunión familiar humano-divina.

<sup>137</sup> Cfr. LG 4,2.

<sup>138</sup> G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II: storia, testi e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1969, 87.

<sup>139</sup> Cfr. S. AGUSTÍN, *Serm.* 71, 20, 33 (PL 38, 463 s.), cit. en LG 4,2.

<sup>140</sup> Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 87.

<sup>141</sup> UR 2,6.

<sup>142</sup> H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988, 190. El autor remite a Orígenes, *Selecta in Psalmos*, 23,1 (PG, 12, 1.265).

*Dimensión escatológica:*

Tanto los Sinópticos como los escritos joánicos y paulinos muestran, además, que esta comunión familiar es un don escatológico; es decir, realidad destinada a hacerse posesión plena y definitiva en la eternidad pero incoada en la historia. Es esclarecedora, por ejemplo, la promesa de Jesús a sus discípulos recogida por Marcos y Lucas, pues se refiere no sólo a la vida eterna sino también a su inserción –ya aquí en la tierra– en el plano de las relaciones familiares de la nueva comunidad mesiánica<sup>143</sup>. También lo es la comprensión que Juan tiene del misterio de la Iglesia como comunión entre el Padre y el Hijo, y los hijos, que inaugura el envío del Paráclito y que culminará en la morada eterna del Padre. Y no lo es menos la visión que Pablo tiene de la Iglesia, nuevo pueblo-familia de Dios, que constituye la realización en Cristo de las promesas veterotestamentarias. La numerosa descendencia y la herencia de la tierra prometidas a Abraham, en efecto, se cumplen en ella como multitud de hijos y hermanos en Cristo, en comunión de vida divina; es decir, en la posesión incoada de la plenitud de los bienes escatológicos. La *koinônia* es, por eso, don y tarea en el tiempo presente.

Con la plena conciencia de esta prenda vive también la Iglesia antigua. Podría decirse que la esperanza escatológica informa su vida, modela su conducta según la voluntad del Padre<sup>144</sup> y, muy particularmente, sostiene su ánimo en la dura prueba de la persecución y del martirio. Como hemos podido verificar a lo largo del estudio, la opción heroica de los fieles en favor de Dios y de la familia de la fe se funda –entre otras razones– en la convicción de ser “coherederos” con Cristo<sup>145</sup> y en la promesa de gozar en el futuro de la “herencia” eterna en la casa del Padre<sup>146</sup>.

Como recuerda la doctrina conciliar, esta herencia paterna constituye la íntima vocación de la Iglesia *in terris*. A ella están lla-

<sup>143</sup> Cfr. *Mc* 10,29-30; *Lc* 18,29-30.

<sup>144</sup> Cfr., entre otros, 1 *Clem.* 45,8-46,1 (SC 167, 174-176); S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Eph.*, 16,1 (SC 10,72); *Ad Philad.* 3,3 (SC 10, 122).

<sup>145</sup> Cfr. a modo de ejemplo, Clemente de Alejandría, *Quis div. salv.*, 9 (Butterworth, 228).

<sup>146</sup> Cfr. S. CIPRIANO, *Ep.* 6,II,1 (CCL 3B, 30-34); *De Eccl. cath. unit.*, 24 (CCL 3, 266-267).

mados, aunque ya la pregustan, todos los que son hijos de Dios y constituyen una sola familia en Cristo<sup>147</sup>. Una vez concluida su peregrinación terrena y llegada la consumación de los tiempos, «los hombres salvados por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta»<sup>148</sup>. El tesoro de la herencia consiste, pues, en la plena unión de todos los hijos y hermanos *in patria* en la alabanza eterna a la Trinidad.

*Dimensión mariana:*

Una síntesis sobre el contenido del misterio iluminado por nuestra analogía, sin embargo, estaría incompleta sin una referencia a su dimensión mariana, igualmente esencial y constitutiva. En efecto, la maternidad espiritual de María en la nueva comunidad de discípulos que Juan comienza a delinear en su relato de las bodas de Caná, aparece plenamente perfilada y proclamada por Cristo al llegar *su hora*: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Luego dice al discípulo: «Ahí tienes a tu madre»<sup>149</sup>. Así, la familia de los hijos de Dios reunida en unidad por Cristo levantado en la Cruz<sup>150</sup>, es congregada alrededor de la Madre y configurada con una dimensión mariana originaria. Como enseña el Magisterio conciliar y postconciliar al recuperar decididamente este talante de la Iglesia, María es realmente «nuestra madre en el orden de la gracia»<sup>151</sup>, «nuestra madre común»<sup>152</sup>, y también *typos* de su misterio<sup>153</sup>. Los lazos materno-filiales no son, pues, periféricos ni sobreañadidos a la comunión familiar. Parafraseando la conocida fórmula de Cipriano, podría decirse que por disposición divina –no por necesidad– y en virtud de los méritos de Cristo<sup>154</sup>, en la familia de la Iglesia, ninguno puede tener a Dios por Padre sin tener a María por Madre.

<sup>147</sup> LG 51,2.

<sup>148</sup> GS 32,5.

<sup>149</sup> Jn 19,26-27.

<sup>150</sup> Cfr. Jn 12,32; 11,52.

<sup>151</sup> LG 61.

<sup>152</sup> RM 30.

<sup>153</sup> Cfr. LG 63.

<sup>154</sup> Cfr. LG 60.

- c) La Iglesia es misterio de comunión familiar y sacramento de la comunión

La noción analógica de *familia* saca a la luz otra faceta de la Iglesia, inseparable de la anterior e igualmente constitutiva: su dimensión sacramental. Desde esta perspectiva, la virtualidad de la imagen se proyecta de modo particular en las siguientes direcciones.

*Dimensión invisible y visible de la Iglesia:*

Como enseña el Vaticano II, la Iglesia *in terris* se caracteriza no sólo por su condición de misterio escatológico incoado sino por ser, a la vez, misterio y sacramento. Precisamente con el fin de mostrar esta bidimensionalidad propia de su realización histórica, *Gaudium et spes* se vale de la analogía familiar y ofrece una hermosa lectura de la Iglesia, en la que recoge prácticamente todos los elementos de la eclesiología conciliar:

«Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida, en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando hasta la venida del Señor»<sup>155</sup>.

En efecto, la Iglesia peregrina está originariamente marcada por este doble rasgo: «entidad social visible y comunidad espiritual»<sup>156</sup>. Es, como se encarga de reafirmar el Concilio, una *realitas complexa* pero unitaria<sup>157</sup>: «familia [...] “constituida y organizada por Cristo como sociedad de este mundo”»<sup>158</sup>. Es decir, contemporáneamente misterio (familia) y sacramento del misterio (sociedad, que es su signo e instrumento)<sup>159</sup>. Con otras palabras, comunidad visible en la

<sup>155</sup> GS 40,2.

<sup>156</sup> LG 8,1 cit. en GS 40,2.

<sup>157</sup> Cfr. LG 8,1.

<sup>158</sup> GS 40,2; cfr. LG 8.

<sup>159</sup> Cfr. LG 1.

que el misterio escatológico de la comunión interpersonal-familiar humano-divina se hace presente y a través del cual se realiza entre los hombres. A la luz de la analogía, por tanto, la Iglesia-sacramento se desvela como convocación-congregación histórica de los hijos de Dios y hermanos en Cristo (*fructum salutis-signo*), al tiempo que estructura dotada de “los medios apropiados de una unión visible y social”<sup>160</sup>, establecida por el mismo Cristo para convocar-congregar a los hombres como familia de Dios en la tierra (*medium salutis-instrumento*). La imagen se pone, pues, en la línea expresiva de la *res* del *sacramentum*.

Desde su mismo origen, de hecho, la Iglesia aparece como comunidad-familia formada por los discípulos reunidos por Jesús y vinculados con Él por lazos de parentesco en la fe y en el seguimiento. A partir de su ascensión a los cielos, la comunión filial y fraterna en Cristo seguirá siendo cumplida y expresada en la comunidad de creyentes por los lazos visibles de profesión de fe, bautismo y Eucaristía, pastores, oración, disciplina y vida. Basta recordar aquí, por ejemplo, la relación que establecen Justino y Tertuliano entre el bautismo y la Iglesia como comunidad-comunión de hermanos<sup>161</sup>, la comprensión de la comunicación de bienes en la Iglesia en cuanto expresiva de la compenetración de ánimo y alma entre los hermanos, reflejada en el *Apologeticum* del mismo Tertuliano<sup>162</sup>; la solicitud con que Cipriano promueve tantos gestos de solidaridad que constituyen la expresión sacramental (en sentido lato) de la *communio* fraterna en la comunidad de Cartago, o el celo con que exhorta a los herejes a reanudar sus vínculos visibles con la Iglesia, que es regazo de madre y fraternidad<sup>163</sup>.

<sup>160</sup> LG 9,3.

<sup>161</sup> Cfr. *I Apol.*, 65,1 (PTS 38, 125); *De bapt.*, XX,5 (CCL 1, 295).

<sup>162</sup> Cfr. *Apolog.*, XXXIX, 11 (CCL 1, 151).

<sup>163</sup> Cfr. *Ep.* 46,1,3; II,2 (CCL 3B 225); *Ep.* 47 (CCL 3B, 226); *Ep.* 62,IV,2 (CCL 3C,

*La Iglesia-sacramento, comunidad dotada de estructura jerárquica y familiar:*

De modo más sugerido que desarrollado, la analogía contribuye a descubrir también una dimensión, a la vez jerárquica y familiar, en la estructura de la sociedad establecida por Cristo como sacramento de la comunión de los hombres con Dios en la tierra. Así, sobre la base de elementos ofrecidos por la tradición bíblico-patristica, los textos conciliares entienden la Iglesia como congregación que reúne en su seno a la inmensa variedad de fieles que constituyen el pueblo-familia de Dios en la tierra: todos con la misma dignidad de hijos de Dios en Cristo<sup>164</sup> y, por tanto, de hermanos entre sí<sup>165</sup>. Una comunidad-familia en la que la conciencia de la común condición fundamental (filial y fraterna), fundada en el bautismo<sup>166</sup>, ha de llevar a los fieles –aun cumpliendo funciones diversas– a vivir unidos como hijos y hermanos en una misma familia<sup>167</sup>, y a fomentar entre ellos un «trato familiar y fraterno»<sup>168</sup>. En definitiva y en el más genuino espíritu de la Tradición, podría decirse que –a la luz de la imagen de la familia– la dimensión horizontal de la estructura de la Iglesia se desvela con un claro perfil filial y fraterno.

Algo semejante ocurre con la dimensión jerárquica de la estructura. Es decir, con la dimensión que crea el sagrado ministerio en la congregación de bautizados, de forma que ésta aparece no sólo como reunión de fieles sino como comunidad orgánicamente estructurada, compuesta por dos conjuntos esenciales en mutua y jerárquica relación: pueblo fiel y ministros sagrados<sup>169</sup>. En efecto, en

<sup>164</sup> Cfr. LG 9,2; cfr. GS 32,1.

<sup>165</sup> Cfr. GS 24,1.

<sup>166</sup> Además de las referencias de la literatura cristiana, arriba citadas, cfr. *Prex Eucharistica* II, *Missa in conferendo Baptismate* (A) (MR 979).

<sup>167</sup> La Constitución sobre la Iglesia recuerda a los laicos que también tienen por hermanos a los ministros sagrados (32,4) y, aunque les deben obediencia en cuanto representantes de Cristo, los invita a manifestarles «sus necesidades y deseos con aquella libertad y confianza que conviene a los hijos de Dios y hermanos en Cristo» (37,1).

<sup>168</sup> LG 37,4.

<sup>169</sup> Cfr. LG 11,1.



armonía analógica con algunos elementos de la Tradición<sup>170</sup>, los documentos conciliares evidencian el talante paterno del ministerio episcopal y, a través de éste, iluminan la fisonomía familiar (paterno-filial y fraterna) de la entera comunidad orgánica. Así, en su capítulo sobre la constitución jerárquica de la Iglesia, *Lumen gentium* habla del Obispo como «enviado por el *Paterfamilias* a gobernar su familia»<sup>171</sup>. El ministerio episcopal, como se advierte, es visto en relación directa con Dios Padre. Más específicamente, según permite entender el contexto relativo al episcopado como sacramento, en relación de representación sacramental del Padre y de su paternidad divina en una porción del pueblo-familia de Dios. Es decir, como signo de Dios Padre y de la relación paterna que Él ha querido inaugurar, por Cristo en su Espíritu, con todos los bautizados; y como medio que prolonga su presencia y actúa su amorosa paternidad entre los hombres. El oficio episcopal aparece, pues, como una función con identidad familiar específica (paterna) en la visible comunidad de hijos y hermanos. De ahí que el Concilio invite al Obispo, por su mismo oficio y a ejemplo del Buen Pastor, a cuidar a sus fieles «como a verdaderos hijos suyos»<sup>172</sup>, «como padre y pastor»<sup>173</sup>.

En virtud de su función pastoral y paterna, radicada en el sacramento que lo convierte en signo eficaz del Padre, el Obispo está llamado a congregar y formar «a la familia entera de su grey»<sup>174</sup>; es decir, a la porción del pueblo-familia de Dios que el Padre le ha confiado. De ahí que esta mediación congregante, ejercida por los apóstoles desde los inicios de la Iglesia<sup>175</sup> y continuada por sus sucesores hasta nuestros días, se presente con visos de auténtica paternidad. Efectivamente, es el mismo Padre el que llama y reúne a su familia través del *episcopos* pues, como expresa una colecta del común de Pastores, las Iglesias son generadas por la Palabra de verdad y los

<sup>170</sup> Nos referimos a la doctrina de san Ignacio de Antioquía sobre el *episcopos* como «figura del Padre» (*Ad Trall.*, 3,1 [SC 10, 96]) y algunos formularios del *Libellus in natale episcoporum* del Veronense (cfr. III.1.a).

<sup>171</sup> LG 27, 3.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> CD 16,1.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

<sup>175</sup> Cfr. Praef., *Sollemnitatis SS. Petri et Pauli, Apostolorum* (MR 782).



Sacramentos que dan la vida, cumplidos por el Obispo<sup>176</sup>. Por tanto, éste puede decirse de verdad “padre” de la comunidad-familia local porque –mediante el agua y la palabra– concibe nuevos hijos a la fe, dando inicio en ellos a la relación filial con el Padre por Cristo en el Espíritu Santo.

Por lo que se refiere a este aspecto, el Decreto sobre los presbíteros aporta elementos no sólo a la inteligencia de la dimensión familiar de su ministerio, sino también al de los Obispos y al nexo entre ambos. Así, con expresión casi literal de *Lumen gentium*, afirma que «los presbíteros, que ejercen el oficio de Cristo, Cabeza y Pastor, según su parte de autoridad, reúnen en nombre del Obispo a la familia de Dios, como una fraternidad de un solo ánimo, y por Cristo, en el Espíritu, la conducen a Dios Padre»<sup>177</sup>. El documento viene a decir, por tanto, que el ministerio episcopal es fundamento de “unidad familiar”, en cuanto la comunidad-familia es convocada y congregada en torno al Padre-Pastor, y en su nombre, mediante la cooperación de sus presbíteros. A su vez, el ministerio sacerdotal aparece como servicio de colaboración con el oficio pastoral y paterno del Obispo. De ahí que el Decreto exhorte a los presbíteros que, con espíritu paterno a ejemplo del apóstol Pablo<sup>178</sup>, enseñen y amonesten a los fieles «como a hijos carísimos»<sup>179</sup>.

<sup>176</sup> Cfr. Coll. *Missa commune Pastorum, pro fundatoribus Ecclesiarum (pro uno fundatore)* (MR 936).

<sup>177</sup> PO 6,1; cfr. LG 28,2.

<sup>178</sup> Cfr. *1 Cor* 4,14.

<sup>179</sup> PO 6,1. A diferencia del carácter paterno-filial de la relación Pastor-fieles y del rasgo fraterno del vínculo entre los bautizados, el lazo entre los Pastores puede presentar visos paterno-filiales como fraternos. Efectivamente, los Obispos son hermanos entre sí (CD 7; 25,2). Pero, en virtud de la plenitud del Orden, el Concilio los invita a considerar «a los sacerdotes, sus cooperadores, como hijos y amigos» (LG 28,3), al tiempo que, por la comunión en el mismo sacerdocio y ministerio, les dice: «tengan los Obispos a los presbíteros como hermanos y amigos suyos [cfr. LG 28], y lleven, según sus fuerzas, a través de su corazón el bien, tanto material como especialmente espiritual, de los mismos» (PO 7,1). El Obispo, por tanto, es padre y hermano –por títulos diversos– de los presbíteros. Y éstos, correlativamente, sus hijos y hermanos. Además, «constituidos por la ordenación en el orden del presbiterado, se unen entre sí por íntima fraternidad sacramental» (PO 8,1). Vinculados como hermanos, constituyen «un solo presbiterio y una sola familia, cuyo padre es el Obispo» (CD 28,1).

En síntesis, podríamos concluir diciendo que –desde la luz que proyecta la analogía a la estructura jerárquica de la Iglesia– ésta aparece como la porción del pueblo-familia de los hijos de Dios (y de Santa María) y hermanos en Cristo por el Espíritu Santo, que el Padre confía al Padre-Pastor para ser convocada, reunida y apacentada en su nombre, con la colaboración de los presbíteros, por medio del Evangelio y la celebración de los Sacramentos.

*La misión de la comunidad-familia de Dios:*

Con expresión de la doctrina conciliar, la Iglesia *in terris* tiene una finalidad escatológica y de salvación que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente<sup>180</sup>. Esta misión consiste precisamente en reconciliar y congregar en unidad –“en uno”, en Cristo<sup>181</sup>– a la familia humana como familia de Dios<sup>182</sup>. Para eso, según su eterno y amoroso designio, envió el Padre a su Hijo a la tierra y, una vez concluida su obra redentora, Él envió en su Espíritu a los Apóstoles: «para que la humanidad se hiciera familia de Dios»<sup>183</sup>. Y para eso sigue siendo permanentemente enviada, por Cristo en el Espíritu Santo: para que los «que tienen vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios»<sup>184</sup> se incorporen a ella y ésta pueda crecer hasta la venida del Señor. Se entiende así que la Iglesia, reunida en asamblea litúrgica, implore al Padre: «*Familiam tuam, quaesumus, Domine, propitius respice et nova prole semper amplifica...*»<sup>185</sup>.

En efecto, la misión de la Iglesia como sacramento de salvación mira a revelar y actuar entre los hombres el misterio de comunión familiar humano-divina que en ella se realiza de modo incoado y que, al final de los tiempos, alcanzará su consumación plena y defi-

<sup>180</sup> Cfr. GS 40,2.

<sup>181</sup> Cfr. *Jn* 11,52; 12,32.

<sup>182</sup> Cfr. AG 1,2; GS 92,3. Como señalamos en II.2.b), esta idea es uno de los elementos de la eclesiología conciliar que han quedado integrados en los nuevos libros litúrgicos. Según vimos, la *tertia editio typica* del Misal Romano la recoge en varios formularios de la sección *Missae et orationes pro variis necessitatibus*.

<sup>183</sup> GS 32,2.

<sup>184</sup> GS 40,2; cfr. 39,2.

<sup>185</sup> Coll., *Missa pro vocationibus ad vitam religiosam* (MR 1105).

nitiva. Así, durante su peregrinación terrena en la que comparte la misma suerte de todos sus hermanos los hombres, posee una única razón de ser: «actuar como fermento y como alma de la sociedad (cfr. LG 38), que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios»<sup>186</sup>. Sólo en el cumplimiento fiel de su misión, llegada la consumación del tiempo presente, «los hombres, salvados por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta»<sup>187</sup> por toda la eternidad. Sólo entonces, cuando los hombres constituyan para siempre una sola familia, el designio salvífico del Padre se habrá cumplido<sup>188</sup>.

Considerada en su marco trinitario, por tanto, la misión de la Iglesia-sacramento aparece íntimamente conectada con el cumplimiento en Cristo de la vocación “familiar” (filial y fraterna) de cada hombre y de la entera sociedad. En efecto, a la luz de la unidad del diseño divino en el que Dios Padre –principio y fin de todos– llama a los hombres a ser hijos y hermanos en Cristo por el Espíritu de adopción, se advierte que no existe más que una y única vocación. Ésta es, al mismo tiempo, humana y divina<sup>189</sup>. Y lo mismo se descubre respecto a la vocación de la humanidad, pues toda ella mira a Cristo y está «llamada en Cristo Jesús a ser la familia de los hijos de Dios»<sup>190</sup>.

Desde esta perspectiva, en definitiva, la Iglesia visible aparece como cumplimiento y realización –incoada en este siglo, plena en el futuro– de la vocación “familiar” de la entera comunidad humana. Así, *Gaudium et spes* señala que «la unión de la familia humana cobra sumo vigor y se completa con la unidad, fundada en Cristo, de la familia constituida por los hijos de Dios (LG 9)»<sup>191</sup>. En consecuencia, la Iglesia –“ya pero todavía no” proyecto cumplido de la comunidad humana– constituye un auténtico fermento y como alma

<sup>186</sup> *Ibidem*. Formulación prácticamente literal se encuentra en: Coll., *Missa pro Ecclesia* (B) (MR 1076).

<sup>187</sup> GS 32,5; cfr. LG 51,2.

<sup>188</sup> Cfr. GS 24,1. En este mismo párrafo parece inspirarse Coll., *Missa pro pace et iustitia servanda* (A) (MR 1132).

<sup>189</sup> Cfr. GS 92,5.

<sup>190</sup> GS 92,5.

<sup>191</sup> GS 42,1.

en la sociedad de los hombres. Germen y cauce de unión que, en el espíritu de familia propio de los hijos de Dios, contribuye a superar desaveniencias entre naciones y razas<sup>192</sup>; levadura y medio de cooperación fraterna en servicio de la familia humana<sup>193</sup>; semilla y canal de paz porque Cristo «ha reconciliado con Dios a todos los hombres por medio de su cruz, y, reconstituyendo en un solo pueblo y en un solo cuerpo la unidad del género humano, ha dado muerte al odio en su propia carne y, después del triunfo de su resurrección, ha infundido el Espíritu de amor en el corazón de los hombres»<sup>194</sup>.

#### d) Conclusión

A partir de esta síntesis en la que hemos intentado presentar las principales contribuciones que la analogía de la familia aporta a la inteligencia y a la expresión teológica del misterio de la Iglesia, no es difícil concluir reconociendo la riqueza y virtualidad de la imagen, su complementariedad con otras pertenecientes a la misma tradición eclesial, y la luz potente que proyecta a la comprensión de una categoría conciliar clave, como es la de *sacramentum universale salutis*. Podría decirse que el interés eclesiológico que Juan Pablo II entreevee en esta noción y que advierte en la Exhortación postsinodal *Ecclesia in Africa* (n. 63), se ha visto plenamente confirmado a lo largo del estudio. Queda todavía abierta, sin embargo, su invitación a elaborar una teología de la Iglesia-familia.

En relación al significado teológico específico de la imagen, habría que señalar que, como es propio de todas las analogías relativas a la Iglesia, éste se inscribe en la línea de la inteligencia y de la expresión del misterio divino de la salvación. O sea, de la revelación y de la actuación en la historia y en el tiempo del eterno designio salvífico del Padre, y de la llamada que dirige al hombre a participar en el misterio cumplido en su Hijo Jesucristo y en la Iglesia. Más preci-

<sup>192</sup> Cfr. GS 42,4. En este párrafo parece inspirarse la *Super oblata de la Missa pro populorum progressionem* (MR 1130).

<sup>193</sup> Cfr. GS 92,3.

<sup>194</sup> GS 78,3.

samente, su significado apunta –como también el de las demás analogías– a la *modalidad* en que se desvela y se dispensa la autocomunicación de Dios al hombre; es decir, la salvación. Ahora bien, no hay que olvidar que el misterio insondable del don divino trasciende y desborda de tal manera los moldes humanos, que el modo en el que éste se prodiga a las criaturas no sólo es inaferrable de modo unívoco sino inexpresable en una única y exclusiva fórmula analógica. Así, aunque la categoría familia se pone en la misma línea de sentido que la de otras analogías bíblicas, la expresión no es del todo intercambiable con las de pueblo, cuerpo, esposa o templo.

En efecto, de acuerdo al sentir de la tradición eclesial, decir familia significa de modo propio y específico que la autocomunicación de Dios al hombre pasa por la configuración con Cristo –Hijo Unigénito del Padre– a través del don de su Espíritu, y, como consecuencia, por la unión entre todos los hijos en el Hijo como hermanos con Cristo y entre sí. Según esta analogía, por tanto, el misterio se revela y realiza de acuerdo a una modalidad filial y fraterna. Por eso, su dispensación supone la vocación dirigida por Dios a los hombres a la comunión con Él, pero no sólo individualmente –como hijos–, sino también como hermanos en Cristo por el Espíritu Santo: es decir, constituyendo una familia. Se entiende mejor así que Dios Uno y Trino –comunión de personas– haya creado al hombre a su imagen, como ser relacional destinado a la comunión interpersonal en el amor. Esa dimensión humana originaria y constitutiva se cumple, precisamente, como filiación divina adoptiva y fraternidad en Cristo; y, en consecuencia, la comunidad humana como familia de Dios.

Es evidente que el enlace de las dimensiones trinitaria, cristológica, pneumatológica, eclesiológica, mariana y antropológica del misterio, anudado por la analogía, pone de relieve su riquísimo potencial teológico y pastoral. Cabría advertir, por último, que si bien es verdad que la ambigüedad –o incluso la negación– que se verifica en torno al concepto de familia en la sociedad occidental de nuestros días constituye un auténtico desafío pastoral a la hora de presentar la Iglesia como *familia Dei*, no es menos cierto que la Iglesia-familia está llamada a ser fermento y alma de la sociedad, que

debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios<sup>195</sup>. En efecto, con una conciencia viva de su misión en el mundo, la Iglesia ha de alimentar su «preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar el vislumbre del siglo nuevo»<sup>196</sup>. El testimonio de la Iglesia antigua, sin embargo, convierte este gran desafío en motivo de esperanza.

<sup>195</sup> Cfr. GS 40,2.

<sup>196</sup> GS 39,2.

*Abstract*

En el trabajo se distinguen dos partes. En la primera se concluye el estudio de fuentes iniciado en dos artículos precedentes y en la segunda, se intenta responder a las cuestiones que motivaron el trabajo: a la luz de la fe, ¿podemos decir que la Iglesia es familia? ¿en qué sentido lo es? ¿qué luces aporta la imagen a la inteligencia teológica de la Iglesia y en qué línea se pone su significación propia y específica?

En primer lugar, el estudio de fuentes permite concluir que "familia" constituye uno de los nombres de la Iglesia con abolengo en su tradición secular. En la Tradición, sin embargo, la imagen familiar se presenta no con un sentido plenamente metafórico sino analógico pero real. En efecto, "familia" es expresión análoga del misterio de la Iglesia, de su contenido comunal y de la forma sacramental de su realización terrena.

This work has two parts. In the first part, we conclude the study of our sources which we started in two earlier articles. In the second part, we try to respond to the questions which were the reason for this investigation. In the light of the faith, can we call the Church a family? In what way? What perspectives does this image open up for the theological understanding of the Church and what is its proper, specific meaning?

In the first place, the study of our sources permits us conclude that "family" is one of the names for the Church which we have inherited from ancient times. However, in Tradition the image of the family appears not only with metaphorical usage, but also in a real and analogical way. Indeed, the term "family" is an analogous expression of the mystery of the Church as communion and of sacramental form in which it is carried out in the earth.

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



# PARÁBOLAS Y PROTESTAS

## Alegoría, historia y lectura del texto<sup>1</sup>

Carlos JÓDAR-ESTRELLA

---

**Sumario:** I. *El rechazo de la interpretación alegórica de las parábolas:* 1. Parábola contra alegoría. 2. Original contra transmisión. 3. Sencillez contra complicación - II. *Las protestas en las parábolas:* 1. El estupor de “los presentes” (Lc 19,25). 2. La protesta de los obreros de la primera hora (Mt 20,10-16). 3. La protesta del hijo mayor (Lc 15,25-32).

---

Alegoría e interpretación alegórica son temas lo suficientemente amplios para llenar muchas páginas, aunque sólo fuera para describir el uso histórico de los términos o la relación de estos conceptos con otros como metáfora o símbolo<sup>2</sup>. Una primera delimitación del campo se puede hacer señalando que aquí nos ocuparemos de alegoría en el contexto de la interpretación de la Sagrada Escritura. Dentro de ese contexto, concretamente en las exposiciones de la historia de la exégesis bíblica, se presenta la interpretación alegórica como contrapuesta a la interpretación literal de la Biblia. El ejemplo clásico es el enfrentamiento entre las escuelas de Alejandría y Antioquía en la antigüedad cristiana:

<sup>1</sup> El presente trabajo ha sido presentado en el ámbito del seminario permanente interdisciplinar “Poética y Cristianismo” en la Pontificia Università della Santa Croce.

<sup>2</sup> Cfr. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Brill, Leiden – Boston – Köln 1998, §§ 895-901; B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 1997<sup>10</sup>, 260-264 y bibliografía allí citada.

La escuela de Antioquía fue fundada por Luciano de Samosata (312) en directa oposición a los excesos y fantasías del método alegórico de Orígenes. Esta escuela concedía al texto una atención diligente, y guiaba a los discípulos a la interpretación literal y al estudio histórico y gramatical de la Escritura. Los eruditos de los dos centros de enseñanza eran plenamente conscientes del profundo desacuerdo y de la contradicción de fondo que contraponían sus respectivos métodos. En Antioquía, la investigación escriturística se fundaba en el sentido más directo. En cambio, en Cesarea o en Alejandría se proponía descubrir figuras de Cristo. Desde un lado se acusaba a la alegoría de arruinar el valor de la Biblia en cuanto relato del pasado y de disfrazarla de fábula mitológica. Desde el otro se consideraba “carneal” todo lo referido a la letra<sup>3</sup>.

Esta dicotomía se puede poner en conexión con una primera definición genérica de interpretación alegórica como el proceso consistente en sugerir un significado secundario para un texto que, de suyo, ya tiene un significado aceptable a nivel literal<sup>4</sup>. Este tipo de acercamiento alegórico al texto se pone en práctica en dos situaciones hermenéuticas:

1) Como respuesta interpretativa a aquellos textos contruidos para invitar a la búsqueda de un sentido secundario: un texto alegórico, pide una lectura alegórica. En estos casos el significado secundario suele ser más relevante que el literal, de modo que, aun a riesgo de complicar las cosas, se puede decir que el verdadero significado literal de un texto alegórico es el que se alcanza a través de la interpretación alegórica.

2) Como proyecto global de asignación de un segundo significado a los textos bíblicos –sobre todo textos narrativos del Antiguo Testamento, pero no sólo–, en virtud de una serie de principios como son los siguientes:

- La unidad de Antiguo y Nuevo Testamento es parte esencial del designio divino de revelación en Cristo (cfr. *1Co 15,3-4* [κατὰ τὰς γραφάς]; *Credo Niceno-constantinopolitano*).

<sup>3</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I: *Fino al Concilio di Nicea*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1997<sup>2</sup>, 386.

<sup>4</sup> Cfr. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 264.

- Dios, en cuanto autor, se comunica en la Escritura, no sólo mediante palabras, sino también a través de los hechos relatados:

El autor de la Sagrada Escritura es Dios, en cuyo poder está, no sólo disponer las palabras para construir un significado –lo cual es algo que un ser humano igualmente puede hacer–, sino también [construir un significado con] las mismas realidades [narradas]. Y por eso, mientras que en las demás ciencias las palabras tienen un significado, esta ciencia tiene como propio que las mismas realidades significadas por las palabras, significan a su vez otra cosa<sup>5</sup>.

- No es de esperar que en la Sagrada Escritura haya pasajes superfluos o contradictorios. La alegoría es un camino de solución a pasajes que pudieran plantear problemas en este sentido.

De este modo, se podría explicar que la escuela de Antioquía tiende por principio a limitar la interpretación alegórica a la primera situación, mientras que la de Alejandría propende a dar un amplio espacio a la segunda. Sin embargo las fronteras no son tan definidas, ya que los antioquenos comparten los principios que fundamentan el proyecto alegórico global, aunque discutan hasta qué punto puede y debe llegar la extensión de ese método de interpretación:

Es un lugar común en la historia de la exégesis decir que el literalismo antioqueno se oponía al alegorismo alejandrino. En la actualidad se matiza bastante tal afirmación, porque encontramos mucha alegoría entre los antioquenos, sobre todo en su predicación, del mismo modo que encontramos en Orígenes preocupación por el sentido literal<sup>6</sup>.

Se entiende que un intérprete antioqueno podría llegar admitir la lectura alegórica de un pasaje bíblico según criterios que no aplicaría a otro libro distinto de la Biblia. Esto lleva a que, desde un punto de vista “contemporáneo”, los confines del empleo de la interpretación alegórica en ambas escuelas no siempre sean del todo nítidos.

<sup>5</sup> STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 1,10.

<sup>6</sup> P. GRECH, *Ermeneutica*, en P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 470.

Por tanto, si se quiere poner ambas escuelas en relación con las constantes de la historia de la interpretación bíblica, la tradicional referencia a la alegoría no resulta del todo significativa. En cambio podría ser más ilustrativo ver el contraste entre antioquenos y alejandrinos como ejemplo de dos actitudes ante el texto identificables en todo periodo histórico: de un lado, el subrayado de la aplicación de lo que el texto dice a las circunstancias del que lee y, de otro, el intento de establecer el sentido de lo escrito, con especial atención a las circunstancias del que lo escribió.

Autor, lector... ¿y el texto? El texto queda en medio como piedra de toque capaz de hacer discernir cuáles propuestas de interpretación son susceptibles de ser identificadas como lectura del texto y cuáles no. Es decir, aplicación e historia, siendo dos elementos que tienen por naturaleza un lugar propio en el proceso de lectura, están a la vez limitados por las características mismas de la comunicación mediante textos y, más específicamente, mediante textos literarios. El traspasar esos límites no tiene por qué ser ilegítimo o infructuoso, pero ir más allá significa salir del campo de la *interpretación*, para hacer un *uso* del texto con un fin distinto de aquél para el cual el texto ha sido creado, esto es, la lectura<sup>7</sup>.

Debemos insistir en que no existen razones para rechazar de antemano un determinado tipo de uso –que no lectura– que se quiera hacer de un texto, si no es porque:

a) no se justifique suficientemente la validez o utilidad de lo que se hace con el texto (en el caso, por ejemplo, de conclusiones históricas aventuradas o propuestas de aplicación sin conexión reconocible con el texto);

b) se pretenda presentar el producto de esos procesos como interpretación –sentido– del texto.

Una manera de prevenir estos inconvenientes es procurar que esos usos del texto sean precedidos por la actualización semántica del mismo (o sea, la lectura)<sup>8</sup>, lo cual recuerda el principio de santo

<sup>7</sup> Cfr. U. ECO, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1979, 59-60; 179; IDEM, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona 1990, 134.

<sup>8</sup> Cfr. ECO, *Lector*, 179.

Tomás: «[el sentido espiritual] se basa sobre el literal y lo presupone»<sup>9</sup>.

Volviendo a la historia de la interpretación de la Biblia, existe otro momento fuerte en la discusión acerca del valor de la interpretación alegórica. En él nos detendremos. Se trata de la oposición entre parábola y alegoría tal y como la planteó Adolf Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 1899), que tuvo como principales continuadores Charles Harold Dodd (*The Parables of the Kingdom*, 1935 y sucesivas reediciones) y, sobre todo, el influente trabajo de Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1ª edición de 1947, 10ª edición 1984).

En primer lugar se afrontará la cuestión a nivel teórico y, a continuación, se pasará a estudiar más en detalle cómo tratan estos autores, en especial Jeremias, una convención literaria presente en algunas parábolas evangélicas: la existencia de algunos personajes que protestan de la actuación del personaje “importante” (el rey, el propietario, el padre...).

## I. El rechazo de la interpretación alegórica de las parábolas

Evidentemente contraponer parábola y alegoría significa que se está empleando una noción de alegoría más concreta que la que se dio más arriba. Si la interpretación alegórica de las parábolas no va bien, no es porque se busque en ellas un sentido secundario –eso es lo que hay que hacer en cualquier caso con las parábolas–, sino porque se considera inapropiado que el proceso se lleve a cabo a través de la asignación de un referente a cada personaje y situación del relato.

Una aproximación alegórica de este tipo ha gozado de siglos de preeminencia en el tratamiento de las parábolas de los evangelios<sup>10</sup>. Recordar este dato sirve para contextualizar mejor la resuelta oposi-

<sup>9</sup> STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 1,10.

<sup>10</sup> Un estado de la cuestión autor por autor se encuentra en W.S. KISSINGER, *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*, The Scarecrow Press, Metuchen (NJ) – London 1979.

ción de Jülicher y continuadores a este estado de cosas, tomando como consigna *las parábolas no son alegorías*<sup>11</sup>.

Efectivamente, en general las parábolas *narrativas* (más adelante se explicará este subrayado), se concilian mal con el intento de encontrar una correspondencia para cada uno de los elementos de la trama a la manera de lo que hace san Agustín con la parábola del buen samaritano: la víctima es Adán, los asaltantes los demonios, el samaritano es el Señor, la montura es la Humanidad de Cristo, montar en ella es la fe en la Encarnación, el posadero es san Pablo, etc. (*Quaestiones evangeliorum* 2,19). La presentación agustiniana, siendo sin duda una exposición rica y significativa de la historia de la salvación, difícilmente puede ser reconocida como una lectura del texto de la parábola de *Lc* 10,30ss. Y esto es así porque la configuración misma de los textos parabólicos, tiene más posibilidades de ser respetada con una aproximación que ponga en el centro la trama, y no los elementos que la constituyen tomados aisladamente.

Sin embargo, el modo en que los autores antes citados toman posición contra la interpretación alegórica no deja de tener puntos oscuros. Entre otras cosas niegan a priori la posibilidad de que el mismo texto conceda algún espacio a la alegoría en relación a las parábolas en él contenidas<sup>12</sup>.

Es decir, es un hecho que hay parábolas que son explicadas alegóricamente en los evangelios (por ejemplo, el sembrador en *Mc* 4,14-20 y paralelos; la cizaña en *Mt* 13,37-43; la red en *Mt* 13,49-50), pero esto es interpretado como manifestación de algún tipo de contaminación de una *intentio auctoris* original. De aquí emerge un dato importante para comprender la aproximación al texto de estos autores: Jülicher, Dodd y Jeremias fijan su atención en las parábolas *de Jesús* y no en las parábolas *de los evangelios*, entendiendo que entre

<sup>11</sup> Según Dodd, Jülicher ha demostrado «no que la interpretación alegórica es en este caso o en aquél exagerada o fantástica, sino que las parábolas en general no admiten en absoluto este método» (C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Nisbet & co., London 1948<sup>o</sup>, 13).

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, cómo sigue la cita anterior de Dodd: «... este método, y que los intentos de aplicarlo por parte de los mismos evangelistas se basan en un error de apreciación [misunderstanding]» (*ibidem*, 13; el subrayado es nuestro).

unas y otras existe algún tipo de discontinuidad que es necesario desvelar. J. Jeremias explica cómo, según él, esta discontinuidad es compatible con la eficacia de las parábolas como instrumento de transmisión fiel de las palabras mismas de Jesús<sup>13</sup>.

Por tanto, en estos estudios se entiende que entre parábola y alegoría existe una contraposición profunda y radical, que se puede concretar en tres pares de opuestos:

- *Parábola contra Alegoría*
  - *Original contra Transmisión*
  - *Sencillez contra Complicación*
- Veámoslos uno a uno.

### 1. *Parábola contra Alegoría*

Se ha escrito mucho sobre la relación entre parábola y alegoría, y no es éste el lugar para afrontar con la debida profundidad todos los aspectos del tema<sup>14</sup>. Aquí se tratará sólo de ofrecer algunas reflexiones sobre dos preguntas basilares: a) ¿Parábola y alegoría son conceptos necesariamente excluyentes? b) ¿Las parábolas narrativas de los evangelios dan algún espacio a la lectura alegórica?

a) Como explica Ricœur en su crítica a Jülicher, no parece un buen camino identificar el concepto de parábola evangélica con la παραβολή de la retórica griega<sup>15</sup>. En cambio, si por parábola se entiende lo que en los evangelios es llamado así –que es a todas luces una traducción del concepto hebreo de *mashal*–, no existen motivos

<sup>13</sup> «Las parábolas de Jesús no sólo han sido transmitidas en conjunto de manera muy fiable, sino que además, según parece, son un material para nada problemático. Introducen a los oyentes en un mundo familiar, en el cual todo es tan sencillo y claro, que hasta un niño puede entenderlo» (J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984<sup>10</sup>, 9). Y añade a continuación: «A pesar de esto, las parábolas presentan ante nosotros un difícil problema, esto es, la búsqueda de su sentido original» (*ibidem*).

<sup>14</sup> Cfr. varios puntos de vista en la primera parte de J. DELORME (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Cerf, París 1989.

<sup>15</sup> Cfr. P. RICŒUR, *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1978, 99-101; A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu, I: Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1910, 52ss.



para contraponer a priori parábola y alegoría. Un *mashal* puede ser tantas cosas:

– un proverbio: el título del libro de los Proverbios en hebreo es *Mishlê Shlomoh*;

– un ejemplo: «Aprended la parábola de la higuera: cuando ya su rama se pone tierna y brotan las hojas, sabéis que el verano está cerca» (*Mc* 13,28);

– un relato, como las parábolas narrativas;

– y también una alegoría como, por ejemplo, la alegoría del Buen Pastor en *Jn* 10 (es calificada de *παροιμία*, palabra que traduce *mashal* en *Pr* 1,1; 26,7 y en *Sir* 6,35).

En suma, se trata de un conjunto de instrumentos semióticos que tienen en común que su funcionamiento está dirigido a la *aplicación* de lo expresado a una situación distinta de la que se desprende de su significado inmediato.

No por ello es menos cierto que las parábolas narrativas de los evangelios son especialmente interesantes, en cuanto que al confiar el mensaje a una trama narrativa se multiplican las posibilidades expresivas y se hace posible que haga acto de presencia lo sorprendente: lo habitual se enuncia, lo sorprendente se cuenta. Quizá es por esto que algunos autores hablan de narración en sus definiciones de parábola evangélica<sup>16</sup>. Pero si se quiere ser exactos, una definición en estos términos hay que tomarla como una generalización del caso más significativo<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Así, por ejemplo, RICŒUR, *Ermeneutica*, 34.83; o V. FUSCO, *Tendances récentes dans l'interprétation des paraboles*, en J. DELORME (ed.) *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Cerf, París 1989, 21.

<sup>17</sup> F. Kermode, subraya la variedad de formas englobadas bajo el concepto de parábola, señalando como características comunes “narratividad” y “opacidad”, presentes en cada caso en distintos grados (por ejemplo, una máxima se encontraría en el grado cero de la escala de la narratividad; cfr. F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London 1979, 24-5). Este autor considera que las dos características están en relación en cuanto que «“narratividad” trae consigo siempre un cierto grado de opacidad» (*ibidem*, 25). Con el término “opacidad” da a entender que «todas [las parábolas –sean más o menos narrativas–] requieren cierta acción interpretativa por parte del oyente» (*ibidem*, 24).

b) Decíamos más arriba, que la interpretación como *tota allegoria*<sup>18</sup> no parece ser el mejor modo de acceder a las parábolas narrativas del evangelio. No obstante, ya el mismo C.H. Dodd entrevé que no es posible cerrar del todo la puerta:

Al distinguir entre parábola y alegoría, no debemos ser demasiado rígidos, ya que, si la parábola es más bien larga, es probable que hayan sido introducidos detalles que contribuyen a la aplicación que pretende [el autor], y si la aplicación es hecha correctamente por el oyente, encontrará en esos detalles un significado secundario<sup>19</sup>.

E incluso se podría ir más allá, porque hay casos en los que parece que es el texto mismo el que reclama una lectura orientada alegóricamente de cierta extensión. Es lo que pasa con la parábola del sembrador (*Mc* 4,3-8 y paralelos), en la que –dejando a un lado la interpretación alegórica intratextual– la presentación sucesiva de los distintos tipos de terreno donde cae la semilla, invita a buscar para cada uno una aplicación concreta. Si no, ¿por qué ese detenerse en tantos detalles? Como explica U. Eco:

Se decide interpretar una secuencia de enunciados como discurso alegórico, porque si no ésta violaría la máxima conversacional de la relevancia, porque el autor narra con abundancia de detalles, eventos que no parecen esenciales al discurso y, por tanto, induce a sospechar que sus palabras tienen un doble sentido (la segunda razón por la cual la alegoría es por lo común individuables es que el discurso alegórico usa imágenes ya codificadas, reconocibles como alegóricas)<sup>20</sup>.

En casos como éste la contraposición entre parábola y alegoría corre el riesgo de quedarse en un mero principio teórico, que da lugar en la interpretación a lo que F. Kermode llama con cierta mali-

<sup>18</sup> Cfr. LAUSBERG, *Handbook*, § 897.

<sup>19</sup> DODD, *The Parables*, 21.

<sup>20</sup> U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, 144; V. Fusco da una definición de alegoría en la que contempla sólo la segunda de las posibilidades (FUSCO, *Tendances*, 21).

cia «una alegoría más racionalista»<sup>21</sup>. En este contexto se aprecia la precisión de Paul Ricœur cuando, al referirse a la aportación que J. Jeremías ha hecho a una mejor comprensión de las parábolas narrativas, no usa el término “alegoría”:

Como ha demostrado de modo convincente Jeremías, si el Reino de Dios es *semejante* a algo, no es semejante al hombre que..., a la mujer que..., a la levadura que..., a la perla que..., sino que el Reino de Dios es semejante a lo que *sucede* en el relato. El Reino de Dios no es como *quien*, sino como *cuando*. En otras palabras, es la “trama” como tal la que sostiene el proceso metafórico<sup>22</sup>.

En conclusión, el modo en el que se ha contrapuesto parábola y alegoría en la exégesis del siglo XX, se explica por la necesidad de combatir en su momento los problemas derivados de un largo monopolio interpretativo. Pero radicalizar esa contraposición podría llevar a desdibujar lo que son en efecto las parábolas evangélicas. A pesar de lo que decía Dodd y de acuerdo con palabras también suyas<sup>23</sup>, en algún caso el problema sí puede ser la aplicación exagerada de la lectura alegórica, o sea, la asignación de un sentido secundario a elementos cuya presencia en el texto está suficientemente justificada por la función que realizan en la construcción de la trama.

## 2. *Original contra Transmisión*

El segundo par en oposición se relaciona con dos cuestiones vinculadas entre sí, una histórico-cultural y otra interpretativa.

La primera depende del presupuesto según el cual la interpretación alegórica es ajena al mundo cultural judío y su entrada en los evangelios sólo es explicable como consecuencia de un proceso de helenización secundario<sup>24</sup>. Para estos autores, las parábolas de Jesús

<sup>21</sup> KERMODE, *The Genesis*, 44.

<sup>22</sup> RICŒUR, *Ermeneutica*, 108.

<sup>23</sup> Cfr. DODD, *The Parables*, 13.21.

<sup>24</sup> Cfr. *ibidem*, 15.

como instrumento semiótico carecen del “misterio” que presupone la concepción de alegoría de los griegos. Por eso, entre otras cosas, Mc 4,11 y paralelos, en donde aparecen puestos en relación “parábola” y “misterio”, serían según ellos un añadido al mensaje original de Jesús. De acuerdo con este modo de ver las cosas, es a partir de la difusión del evangelio en el mundo helenístico, cuando se intenta buscar en las parábolas un sentido recóndito, de modo semejante a lo que ya se hacía mediante la interpretación alegórica de los mitos<sup>25</sup>.

La cuestión interpretativa consiste en que, según estos autores, la infiltración de la tendencia alegorizante de origen helenístico en la transmisión de las parábolas de Jesús, se plasma en el texto evangélico en Mc 4,11-12, dando forma a lo que Jeremias denomina la *Verstockungstheorie* –“Teoría del endurecimiento”–<sup>26</sup>. En ese pasaje, Jesús, antes de dar la interpretación (alegórica) de la parábola del sembrador, explica por qué habla en parábolas: «[11] Y les decía: “A vosotros se os ha concedido el misterio del Reino de Dios; en cambio, a los de fuera todo se les anuncia con parábolas, [12] para que mirando miren y no vean, y oyendo oigan pero no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone [cfr. Is 6,9-10]”».

Para Dodd, el sentido del pasaje es claro:

Según estos versículos, las parábolas fueron pronunciadas para impedir que los que no estaban predestinados a la salvación entendieran las enseñanzas de Jesús. Esto está sin duda en conexión con la doctrina de la Iglesia primitiva, aceptada por Pablo con modificacio-

<sup>25</sup> Es de notar que la rigidez con la que esta teoría separa los dos mundos, judío y griego, puede no dar razón cabal de la situación en aquel momento y lugar (cfr. P. BETTILOLO, *Letteratura siriana*, en A. DI BERARDINO [a cura di], *Patrologia*, V: *Dal Concilio di Calcedonia [451] a Giovanni Damasceno [†750]. I Padri orientali*, Marietti, Genova 2000, 416). En el tiempo de Jesús el proceso de helenización de Siria-Palestina llevaba varios siglos en curso, y había dado lugar a no pocos monumentos de fusión cultural, uno de los cuales es el libro de Ben Sira (original hebreo traducido pronto al griego), al que pertenecen estos versículos: [2] διήγησιν ἀνδρῶν ὀνομαστῶν συντηρήσει καὶ ἐν στροφαῖς παραβολῶν συνεισελεύεται [3] ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν ἀναστραφήσεται («[El que medita la ley del Altísimo] [2] conserva los relatos de los hombres célebres, y penetra en las sutilezas de las parábolas, [3] busca el sentido oculto de los proverbios, y se interesa por los enigmas de las parábolas») (*Sir* 39,2-3).

<sup>26</sup> Cfr. JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 9.

nes, según la cual el pueblo judío, al que Jesús había venido, por providencia divina había quedado ciego acerca del significado de esta venida, para que el misterioso designio de Dios pudiera cumplirse a través de su rechazo del Mesías<sup>27</sup>.

Estos presupuestos llevan a Dodd y a Jeremias a tratar de justificar la conveniencia de prescindir de esa parte de texto, por ser extraña a la memoria original de Jesús. Y lo hacen siguiendo caminos opuestos. Para Dodd, es claro que el vocabulario paulino o apostólico de esta parte del segundo evangelio revela que este pasaje no contiene una tradición primitiva de las palabras de Jesús, sino un «fragmento de las enseñanzas apostólicas»<sup>28</sup>. En cambio, J. Jeremias está convencido de que los semitismos de *Mc* 4,12 (es cercano en la forma al Targum de Isaías) avalan que se trata de un *logion* auténtico de Jesús. Pero, por un lado el *logion* en cuestión no se referiría originalmente a las parábolas de Jesús, sino a su predicación en general y, por otro, habría sido mal traducido del arameo al griego cambiando el sentido original, que sería éste: «A vosotros os ha dado Dios el secreto del Reino de Dios, en cambio para aquellos que están fuera es todo misterioso, porque ellos (como está escrito) “ven y en cambio no ven, oyen y en cambio no entienden, a no ser que retornen y Dios los perdone”»<sup>29</sup>.

Con este estado de cosas, no es aventurado pensar que la necesidad de excluir el pasaje ha pesado demasiado en la valoración de los datos<sup>30</sup>.

En realidad el sentido del pasaje no es tan palmario como han dado a entender estos estudios. *Mc* 4,12 plantea problemas de inter-

<sup>27</sup> DODD, *The Parables*, 14-5; cfr. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden*, I, 120ss.

<sup>28</sup> DODD, *The Parables*, 14.

<sup>29</sup> JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 13-4; cfr. 9-14.

<sup>30</sup> La cosa llega hasta tal punto que un autor tan preciso en cuestiones gramaticales como Jeremias, hace equivaler los participios griegos βλέποντες y ἀκούοντες de *Mc* 4,12a, que funcionan como predicativos de los dos subjuntivos de su misma raíz –dependientes de ἵνα– a los que preceden, con los participios יַעֲשֶׂה וְיִשְׁמַע del *Targum* de Isaías, que son los verbos de una oración de relativo que, a su vez, son complementados con infinitivos, éstos sí, en función predicativa. Evidentemente, los participios βλέποντες y ἀκούοντες no son equivalentes a los participios יַעֲשֶׂה וְיִשְׁמַע, sino a los infinitivos עֲשֵׂה וְשִׁמַּע (cfr. JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 11).

pretación semejantes a los que ha dado lugar el texto veterotestamentario al que alude: *Is* 6,9-10<sup>31</sup>. El punto central de la cuestión no es si se debe o no considerar *Mc* 4,11-12 como parte del texto, sino cuál es el sentido de esos versículos, porque no es algo tan evidente a la luz de la coherencia misma del texto de Marcos. Tanto *Is* 6,9-10 como su alusión en *Mc* 4,12, ponen de manifiesto los efectos “contraproducentes” del ministerio profético con una expresión paradójica: la predicación tiene como *finalidad* que algunos se cierren a la conversión. Lo lógico es interpretar el nexo entre predicación y rechazo, al máximo, en términos de causa, y en un contexto de falta de buenas disposiciones en el auditorio. Pero en el pasaje no se mencionan las disposiciones del auditorio, por lo que el papel que juegan en este punto tiene que deducirse a partir de la coherencia global del texto. Ante esta dificultad, lo que hacen algunos comentarios y versiones es precisamente hacer explícita de un modo u otro la responsabilidad de los encausados. Así hacen, por ejemplo, el *Targum*, la *Peshitta*, el *Talmud*, Abraham ibn Ezra y la traducción griega de los Setenta, esta última citada literalmente en el paralelo de *Mc* 4,11-12 en *Mt* 13,11-15. Este modo de proceder se explica porque el registro paradójico que se usa en *Is* 6,9-10 y *Mc* 4,12 no permite una interpretación pegada a la letra, sin que entre en conflicto con los presupuestos de lo que debería ser la misión del profeta o de Jesús y los designios salvíficos de Dios, según lo que se desprende del conjunto del texto de Isaías y del segundo evangelio: no son pocas las referencias a una salvación condicionada, pero con alcance universal y deseada y prometida por Dios mismo (cfr., por ejemplo, *Is* 1,18-20 o *Mc* 16,15-16).

El conflicto de interpretación en torno a *Mc* 4,11-12 está en estrecha relación con el último par de opuestos, en cuanto que la idea de que las parábolas tienen algo de misterio subyace en ese pasaje y choca con el presupuesto, repetido sobre todo por J. Jeremías, según el cual las parábolas son textos fundamentalmente simples.

<sup>31</sup> Cfr. C.A. EVANS, *To See and Not Perceive. Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1989.



### 3. Sencillez contra Complicación

J. Jeremias, tratando de explicar la extensión de la interpretación alegórica de las parábolas, afirma que: «Al principio, puede haber existido el deseo inconsciente de encontrar un sentido más profundo a las sencillas palabras de Jesús»<sup>32</sup>.

Efectivamente, es experiencia común de los que trabajan en el campo de la interpretación textual, que existe siempre el riesgo latente de que el deseo de sacar el máximo partido al objeto de estudio lleve a quedar atrapado en los detalles, con la posibilidad de que se pierda la visión de conjunto o se dé a algún pormenor más relieve del que se pueda justificar.

Desde otro punto de vista, en cambio, la insistencia en que las parábolas son algo sencillo y sin problemas hace temer que se esté proponiendo hacer de ellas algo banal. A decir verdad, tanto Jeremias como Dodd son bien conscientes del riesgo de banalizar las parábolas, y lo ponen de manifiesto cuando achacan a Jülicher el haber reducido el sentido de las parábolas a algo genérico y sin fuerza<sup>33</sup>. Pero que hayan visto el riesgo, no significa que hayan estado en condiciones de librarse realmente de él.

Mientras que Jülicher, con base en los presupuestos formados a partir de su estudio de la retórica aristotélica, había decidido que el mejor sentido para las parábolas era el más genérico; Dodd y Jeremias, en su intento de definir hasta el detalle el contexto histórico de la predicación de Jesús, establecen que el mejor sentido para las parábolas es el más concreto aplicable al contexto histórico que han reconstruido: «Por tanto debemos esperar que las parábolas estén basadas en la efectiva situación de crisis en la que Jesús y sus oyentes se encontraban; y cuando nos preguntamos sobre su aplicación, debemos considerar en primer lugar, no el ámbito de los principios generales, sino la situación concreta en que fueron pronunciadas»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 9.

<sup>33</sup> Cfr. DODD, *The Parables*, 24; JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 15.

<sup>34</sup> DODD, *The Parables*, 26.



De este modo de ver las cosas se desprende una resuelta tendencia a asignar un sentido unívoco a cada parábola, en relación a la *intentio auctoris*:

En cambio, otras veces una parábola aparece en dos o más evangelios con aplicaciones diferentes o incluso contradictorias como, por ejemplo, la parábola de la sal insípida. Debemos suponer que *Jesús se propuso una única y precisa aplicación*, por lo que o una o, más probablemente, ambas aplicaciones son secundarias<sup>35</sup>.

Como cabía esperar por el momento en que sus estudios son publicados, estos autores asumen como presupuesto que el fin de la interpretación ha de ser la búsqueda de la *intentio auctoris*. Quizá sería injusto pedir otra cosa a un exegeta de la primera mitad del siglo XX, pero hoy día no se puede dejar de percibir los inconvenientes que genera este presupuesto. No es posible poner el fin de la interpretación textual en la búsqueda *simpliciter* de la *intentio auctoris*. O se usa un concepto de *intentio auctoris* cargado de matices<sup>36</sup>, o se habla mejor de *intentio operis*<sup>37</sup>.

Superar el modelo de la estricta *intentio auctoris* no conlleva ignorar que el texto es manifestación de una voluntad que quiere comunicarse, sino tomar conciencia de que en el momento en que uno escribe se está sometiendo necesariamente a las condiciones de la comunicación por escrito. Entre esas condiciones, y para lo que aquí nos interesa, está el que, cuando se da vida a una obra poética, se da inicio a un proceso de generación de sentido potencialmente inagotable y hasta cierto punto imprevisible. Con estos parámetros,

<sup>35</sup> *Ibidem*, 29; el subrayado es nuestro.

<sup>36</sup> Cfr. E.D. HIRSCH JR., *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven-London 1967.

<sup>37</sup> Cfr. ECO, *I limiti*, 22-25; 110-113; *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 27. Esta segunda opción se podría poner en relación con la orientación hermenéutica de los Padres de la Iglesia y los comentaristas medievales, cuando prefieren conectar el sentido de la Escritura al texto mismo y no a sus autores (cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Cristiandad, Madrid 1986, 243-244). Obrando así, esos intérpretes no necesitaron aplicar continuamente a la interpretación la distinción entre Dios-autor y hagiógrafo, obviando el riesgo de menoscabar una u otra autoría (cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 11).

la idea de que un texto poético tiene una “única y precisa aplicación” resulta forzosamente reductiva<sup>38</sup>.

Las parábolas narrativas de los evangelios abren un abismo de sentido muy difícil de colmar a base de paráfrasis, pero tienen como peculiaridad que lo hacen mediante un tipo de discurso bastante simple. Precisamente por esto, aunque el alcance preciso de *Mc* 4,11-12 sea difícil de fijar –sobre todo a nivel moral–, es posible percibir una verdad profunda en su modo de referirse al funcionamiento de las parábolas. Las parábolas tienen, en efecto, su “misterio”, porque son a un tiempo unívocas y polisémicas, fáciles y difíciles, claras y oscuras, abiertas y cerradas: «La parábola, parece, puede proclamar la verdad como un heraldo y al mismo tiempo esconder la verdad como un oráculo»<sup>39</sup>.

Algunas consecuencias de esto:

a) Mientras que es posible indicar que una interpretación es injusta con el texto, es poco procedente tratar de buscar *el* sentido de una parábola. En realidad esta característica no es exclusiva de las parábolas, sino que se puede afirmar de cualquier texto, sobre todo si es literario.

b) Las parábolas son un tipo de texto que exigen del lector una competencia distinta de la del especialista. Se accede a un primer sentido con relativa facilidad, y el alcance que puede llegar a tener a nivel de aplicación se resiste a dejarse resolver por un mero análisis positivo.

c) La capacidad de producir sentido que tienen las parábolas no es restringida cuando son interpretadas en el mismo texto, como sucede, por ejemplo, con la parábola del sembrador. Es posible leer esta parábola y otras semejantes más allá de su interpretación intratextual, sin tener necesariamente que denunciar la textualidad del texto (declarando espuria la interpretación), y esto al menos por dos

<sup>38</sup> «Lo que [una parábola] significaba y lo que significa, son actualizaciones de su potencial hermenéutico que, aunque no sea nunca totalmente accesible, es inagotable» (KERMODE, *The Genesis*, 40). En relación con esto, este mismo autor entiende que «la alegoría es el modo patristico de tratar un potencial hermenéutico inagotable» (*ibidem*, 44).

<sup>39</sup> *Ibidem*, 47.

motivos. Primero, porque las parábolas en sí tienen características topológicas y de coherencia lo suficientemente claras como para estimarlas susceptible de ser leídas como un nivel inferior de coherencia dentro de su texto<sup>40</sup>. Y segundo, porque las propuestas intratextuales de interpretación de las parábolas no agotan de hecho la carga de sentido de éstas y, probablemente, ni siquiera lo pretenden.

En definitiva, así como es posible trivializar las parábolas atribuyéndoles un sentido demasiado genérico, se puede también caer en lo mismo asignándoles un sentido demasiado específico, es decir, ligándolas de modo tan absoluto a las circunstancias históricas de su producción, que no sea ya explicable por qué ha sido usado un instrumento narrativo y no uno discursivo. Si todo lo que aportan las parábolas es recordar que Jesús acogía a publicanos y pecadores y se contraponía a los fariseos, lo menos que se puede decir es que son un medio exagerado para informar al lector de algo que aparece muchas veces en el texto de manera mucho más clara y directa.

No se pretende, sin embargo, poner para nada en tela de juicio la importancia del estudio del contexto histórico de las parábolas. Es evidente que el conocimiento del contexto cultural de su producción es importante para comprender cualquier texto. Y esto se acentúa aún más, si cabe, en el caso de las parábolas, dado el peso que tienen las connotaciones culturales en el funcionamiento de los enunciados metafóricos<sup>41</sup>. Pero también la contextualización histórica está sujeta a límites.

Si en la formulación de hipótesis histórico-genéticas se va más allá de lo que uno puede estar razonablemente seguro, la “apuesta interpretativa” resultará demasiado aleatoria: podría ser así o justo lo contrario. Y esto no es poco problema para la Sagrada Escritura, porque el lector es llamado a configurar su vida de acuerdo con las conclusiones de la lectura y a invitar a los demás a hacer lo mismo.

Otros límites son los que nacen de la prudencia de evitar pasar por alto los puntos de fuerza del texto, presentando como triviales

<sup>40</sup> Cfr. Y.M. LOTMAN, *Estructura del texto artístico*, Istmo, Madrid 1982<sup>2</sup>, 73; C. SEGRE, *Principios de análisis del texto literario*, Crítica, Barcelona 1985, 46.

<sup>41</sup> Cfr. ECO, *I limiti*, 145-149; sobre las parábolas como enunciados metafóricos cfr. RICCEUR, *Ermeneutica*.

elementos realmente significativos. En el caso concreto de las parábolas, no se debe deducir que, ya que los contenidos están sacados de la vida ordinaria del tiempo de Jesús, en el relato no debe de haber nada sorprendente. Si se usa un vehículo narrativo, se abre espacio para la sorpresa, si no bastaría con usar un ejemplo o un símil (como se hace en *Mc* 13,28).

Y esta última idea es bastante importante para lo que viene a continuación, porque la sorpresa tiene mucho que ver con las protestas en las parábolas.

## II. Las protestas en las parábolas

Teniendo presente este estado de cosas, pasamos a estudiar un caso concreto. No se trata de parábolas completas, sino de un elemento dentro de ellas: la convención literaria de los personajes que protestan. No se pretende, por tanto, hacer un comentario íntegro de los textos, sino de ver cómo funciona y cómo ha sido percibida esa convención.

Se encuentran personajes que protestan en la parábola de las minas (*Lc* 19,11-28), en la de los jornaleros de la viña (*Mt* 20,1-16) y en la del hijo pródigo (*Lc* 15,11-32) y las protestas en las tres parábolas tienen características comunes:

a) En los tres casos la protesta es contra lo que ha hecho el personaje “importante” (que no se identifica necesariamente con el personaje principal o protagonista): el rey, el dueño, el padre.

b) Las protestas ocupan una posición excéntrica en la trama, pues vienen a continuación de lo que parece haber sido la resolución del relato. De este modo el conjunto queda como desequilibrado. Lo que era resolución de la trama, a causa de la protesta pasa a ser un problema para el que cabría esperar una segunda resolución. Esta situación es interpretada por J. Jeremias entendiéndola que en algunas de estas parábolas existen dos puntos centrales –las llama *zweigipflige Gleichnisse* o “parábolas de doble ápice”–<sup>42</sup>.

c) Las respuestas del rey, el dueño y el padre a los que protestan no parecen bastar para resolver el problema suscitado por la queja.

<sup>42</sup> Se refiere a *Mt* 20,1-16 y *Lc* 15,11-32; cfr. JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 34.

Por eso, en realidad el “segundo ápice” de Jeremías queda incompleto, acentuando el desequilibrio al que antes se aludía y dejando el relato abierto.

Estos rasgos comunes son suficientes para clasificar el elemento de la protesta como una convención literaria dentro del género “parábolas de los evangelios”. ¿Y qué función tiene el recurso a esta convención?

Una posible respuesta sería dar un cierto espacio a la lectura alegórica y deducir que, si lo narrado es semejante al “Reino de Dios”, el personaje importante del relato debe identificarse con Dios mismo. Entonces, los que protestan serían imagen de los que se rebelan contra Dios y que merecen, por ello, un juicio negativo. Serían, por ejemplo, los egoístas a los que molesta el bien ajeno que nace de la bondad y justicia de Dios.

Es verdad que las reacciones de los trabajadores de la primera hora y del hijo mayor, tienen rasgos que podrían de algún modo sostener una interpretación de este tipo, pero no parece posible hacer lo mismo con la parábola de las minas. Y si es verdad, como se ha dicho, que los tres casos son ejemplos de la misma convención narrativa, se impone la necesidad de encontrar una explicación capaz de dar razón de todos ellos. Comencemos precisamente por la parábola de las minas.

### 1. *El estupor de “los presentes” (Lc 19,25)*

La intervención de “los presentes” en la parábola de las minas, con todo su esquematismo, puede servir como punto de partida para nuestro estudio e, incluso, como clave hermenéutica para determinar una función semiótica común al elemento de la protesta en las parábolas. Esta afirmación puede parecer algo atrevida, porque comporta dar bastante relieve a un versículo poco afortunado en la exégesis. Para algunos, Lc 19,25 es un añadido de la “parenthesis cristiana primitiva” que contribuye a desplazar el acento original de la parábola a un rasgo secundario<sup>43</sup>. Para otros, tiene la función sub-

<sup>43</sup> Cfr. JEREMÍAS, *Die Gleichnisse*, 60.

sidiaria de conectar el *floating logion* del v. 26 con la narración<sup>44</sup>. Además, mientras que los exegetas han percibido la existencia de puntos de contacto entre la parábola de los jornaleros de la viña y la del hijo pródigo<sup>45</sup>, la parábola de las minas suele ser estudiada junto con su paralelo de la parábola de los talentos (*Mt* 25,14-30), con el subrayado de que el texto lucano es un caso anómalo, en el que se mezclan dos hilos narrativos –el de la toma de posesión del reino y el del reparto de las minas– y sólo el segundo corresponde al paralelo de Mateo<sup>46</sup>.

En cualquier caso, el texto tal y como se presenta, contiene las características individuadas para la convención de la protesta. El pasaje que interesa (*Lc* 19,24-26) dice así:

24 Y a los presentes dijo: “Quitadle la mina y dádsela al que tiene diez minas”. 25 Y le dijeron: “¡Señor, tiene diez minas!”. 26 “Os digo que a todo el que tiene se le dará, pero al que no tiene, incluso lo que tiene le será quitado” <luego sigue hablando el rey, por lo que se supone que esta frase es suya aunque no tenga introducción>.

De este breve pasaje se pueden entresacar las siguientes características:

a) Lo que dicen los presentes –«¡Señor, tiene diez minas!»– no es una reivindicación, sino una manifestación de estupor. Este grupo de personajes puede ser identificado con cualquiera: los consejeros del rey, los amigos, los esclavos o gente de paso, pero de suyo no son más que una voz de denuncia de los hechos. Resulta evidente que no están pidiendo nada para sí mismos, porque no toman parte en la acción, sino que denuncian implícitamente un modo de proceder

<sup>44</sup> Cfr. J. NOLLAND, *Luke*, Word Books, Dallas (TX) 1993, vol. III, 916-917.

<sup>45</sup> Cfr. R. HOPPE, *Gleichnis und Situation. Zu den Gleichnissen vom guten Vater (Lk 15, 11-32) und gütigen Hausherrn (Mt 20, 1-15)*, «Biblische Zeitschrift» 28 (1984) 1-21.

<sup>46</sup> Cfr. un estado de la cuestión en NOLLAND, *Luke*, III, 908-912; dos estudios del conjunto son J.-N. ALETTI, *Lc 19,11-28: Parabole des mines et/ou parabole du roi. Remarques sur l'écriture parabolique de Luc*, en J. DELORME (ed.) *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Cerf, Paris 1989, 309-932; L. PANIER, *La parabole des mines. Lecture sémiotique (Lc 19,11-27)*, en J. DELORME (ed.) *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Cerf, Paris 1989, 333-347.



que no parece justo y que podría formularse diciendo, por ejemplo, que el rico acaba siendo más rico y el pobre pierde incluso lo poco que tiene. En definitiva, su protesta despierta la duda sobre la justicia de la acción del rey en sí misma.

b) La respuesta del rey a la observación de los presentes consiste en enunciar un principio que, en el marco del mundo posible de la parábola, resulta arbitrario: «Os digo que a todo el que tiene se le dará, pero al que no tiene, incluso lo que tiene le será quitado» (Lc 19,26).

c) La protesta de Lc 19,25 no da lugar a un nuevo desarrollo narrativo, sino que se vuelve al hilo de la toma de posesión del reino del que se habla al inicio de la parábola. De este modo la pregunta sobre la justicia del reparto de las minas queda en suspenso. Y puesto que el texto no da respuesta, es de suponer que la tarea queda confiada al lector, como una llamada a implicarse personalmente de algún modo.

Acerca del segundo punto hay que añadir que esta parábola es un caso extremo, porque el personaje del rey es caracterizado de manera muy dura, como uno que no se anda con contemplaciones con quien se le resiste. Todo apunta a que Jesús se sirve de la historia de Arquelao –bien presente en aquel entonces–, el cual mandó ejecutar a los que se oponían a su coronación<sup>47</sup>. Este hecho nos da pie para hacer notar una distinción muy importante. La protesta, el escándalo y la arbitrariedad son funcionales dentro del *mundo posible* creado por la parábola, y no en el ámbito del referente (el Reino de Dios). Esto es, no sería lógico parafrasear diciendo “el Reino de Dios se rige por la arbitrariedad” o, peor todavía, con la violencia. Si no quedan claros los límites entre el sentido y la referencia, algunos elementos del texto pasan a ser inaceptables. Una confusión de este tipo se entrevé en el modo en que Jeremías rehúsa a aceptar el texto como es<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. JEREMÍAS, *Die Gleichnisse*, 56.

<sup>48</sup> Para este autor la parábola de la minas sería el producto de una mezcla entre la parábola de los talentos y el ejemplo de Arquelao, con el resultado de hacer de Jesús mismo el protagonista del ejemplo de Arquelao: «Sin duda Jesús no se ha comparado ni con un hombre “que reclama donde no ha depositado, cosecha donde no ha sembrado” (Lc



Pero haciendo así se niega al texto –y a Jesús mismo, por situarnos en la perspectiva de Jeremías– la posibilidad de llamar la atención al lector u oyente con elementos incluso chocantes. No se puede negar que, si lo que se pretende es facilitar el impacto del mensaje, el método es eficaz.

Con todo lo dicho podemos establecer como hipótesis de trabajo que la función de la protesta en las parábolas es subrayar la dimensión chocante, escandalosa del relato, alejándolo de una eventual trivialización y dejando abierto un interrogante que toca al lector responder. El siguiente paso es comprobar si es posible validar esta hipótesis en los otros dos textos.

## 2. *La protesta de los obreros de la primera hora (Mt 20,10-16)*

El esquema identificado en la parábola de las minas se encuentra también en la protesta de los obreros contratados a primera hora de Mt 20,10-16, pero con mayor riqueza y complejidad. El texto dice:

10 Y viniendo los primeros creyeron que iban a recibir más, y recibieron también ellos cada uno un denario. 11 Y recibéndolo murmuraban contra el señor de la casa 12 diciendo: “Esos últimos han trabajado una hora y los has tratado como a nosotros, que hemos soportado el peso del día y el calor”. 13 Él respondiendo a uno de ellos le dijo: “Compañero, no he sido injusto contigo. ¿No conviniste conmigo en un denario? 14 Coge lo tuyo y vete. Quiero a este último dar como a ti. 15 ¿No puedo hacer lo que quiero de mis cosas? O ¿tu ojo será malvado porque yo soy bueno?”. 16 Así serán los últimos primeros y los primeros últimos.

Veremos, en primer lugar, la protesta desde los dos puntos de vista, el de los jornaleros y el del patrón y, a continuación, trataremos de distinguir los planos de la lectura y de la aplicación en conexión con la protesta.

19,21), es decir, que es ávido de dinero, que piensa desconsideradamente en la propia ganancia, ni con un brutal déspota oriental, que disfruta de la muerte de sus enemigos exterminados ante sus ojos (v. 27: ἐμπροσθέν μου)» (JEREMÍAS, *Die Gleichnisse*, 57).

## a. Los personajes ante la protesta

a) *Los jornaleros*. No es necesario imaginar una causa para la reacción final de los primeros que llegaron a la viña, porque ésta se encuentra explícitamente en el texto: «creyeron que iban a recibir más» (v. 10). A continuación, cuando se dan cuenta de que no es así, se descubren atados por los términos del contrato, porque han recibido la cantidad estipulada. A este punto pueden sentirse defraudados en sus esperanzas, pero en sentido estricto no pueden decir que se haya cometido una injusticia contra ellos. Por eso, si todavía pretenden batallar por un aumento de sueldo, no les queda más remedio que denunciar como injusto el salario recibido por los últimos en llegar. Y eso es lo que hacen. Pero se trata ya de un intento desesperado y al dueño de la viña le basta con hacer una simple inferencia a partir de los términos literales de la protesta para parar el golpe: “¿Es que tenéis envidia de éstos?” (cfr. v. 15).

No, no tienen envidia, están sorprendidos y defraudados, porque han visto traicionada una esperanza razonable (cfr. v. 10). Todo parecía indicar que habían trabajado para un patrón liberal, dispuesto a tener contentos a sus empleados con un insospechado aumento de sueldo y, en cambio, se encuentran con uno que usa una lógica inusitada, según la cual no es necesario que exista proporción entre el salario y el trabajo efectivo.

b) *El dueño de la viña*. Cuando el patrón interpreta las protestas como producto de la envidia (ése es el sentido de la expresión ὀφθαλμὸς πονηρός, “ojo malvado”), se aprovecha del “suicidio argumentativo” de los jornaleros de la primera hora y, sin embargo, parece como si no las tuviera todas consigo, en el momento en que usa también algo que tiñe sus motivaciones de arbitrariedad: «¿No puedo hacer lo que quiero de mis cosas?» (v. 15).

En principio es cierto que siendo el propietario puede hacer lo que quiera de sus cosas, pero no es así como normalmente se gestiona una explotación agrícola, no es así como funciona el mundo laboral. Una lógica como la que subyace a la decisión del patrón vulnera las reglas naturales del salario justo, pero de una manera tan insólita, que no es nada fácil demostrar que haya habido una injusti-

cia. Pero, si este modo de obrar se hace norma en el mundo posible de la parábola, el patrón corre el peligro de arruinarse y de no encontrar jornaleros dispuestos a trabajar antes de las cinco de la tarde.

En suma, también aquí encontramos los dos elementos identificados en la parábola de las minas: la sorpresa y la arbitrariedad. Pero hay más. En su parlamento, el patrón afirma que ha sido justo («Compañero, no he sido injusto contigo. ¿No conviniste conmigo en un denario?», v. 13) y, aún más, “bueno” («¿tu ojo será malvado porque yo soy bueno?», v. 15). Y J. Jeremias acepta su alegato:

[Los trabajadores de la última hora] dan lástima al dueño de la viña. No llevarán nada a casa. La paga de una hora de trabajo no alcanza para el sustento de su familia. Sus hijos deberán pasar hambre cuando el padre vuelva a casa con las manos vacías. Por eso les hace dar el jornal completo, porque tiene compasión de su pobreza. Esto es, la parábola no describe un acto de arbitrariedad, sino la acción de un hombre de ideas bondadosas, que es generoso y lleno de compasión con los pobres. *Así actúa Dios*, dice Jesús. *¡Así es Dios!* ¡Tan bueno! Él da también un lugar en su Reino a los publicanos y pecadores, sin merecerlo: tan grande es su bondad<sup>49</sup>.

O sea que para Jeremias el dueño es Dios, los últimos llegados “publicanos y pecadores” y, lógicamente, los que protestan son los fariseos. E incluso abre la puerta a la lectura cristológica con una doble identificación del dueño de la viña (es Dios y es Jesús):

Evidentemente, la parábola se dirige a personas que asemejan a los murmuradores, que critican la Buena Nueva, se escandalizan de ella, o sea, a los fariseos. A ellos quiere Jesús mostrar cuán injusta, cuán odiosa, cruel y despiadada es su crítica. Así es Dios, les dice, ¡tan bueno! Y porque Dios es tan bueno, también yo lo soy<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 34.

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

## b. Lectura y aplicación

W. Harnisch, que comparte algunos presupuestos con J. Jeremías (lee las parábolas expurgadas de lo que considera que no es auténtico de Jesús y cree que el primer paso hacia la alegorización de las parábolas lo dan los evangelistas), critica este modo de leer la parábola, porque piensa que Jeremías ha caído en la alegoresis a la que teóricamente se opone<sup>51</sup>. Y es que, incluso cuando hay un sólido prejuicio antialegórico en el exegeta, a nivel de aplicación es muy difícil eliminar todo rastro de interpretación de este tipo. Es verdad que Jeremías evita cuidadosamente asignar un sentido a cada elemento del relato, pero en el momento en el que califica el obrar del patrono como bueno sin sombra de duda, elimina el principal obstáculo para la identificación en clave alegórica de éste con Dios.

Sin que sea necesario compartir el rechazo tajante de Harnisch a todo lo que tenga sabor alegórico, hay que reconocer que su propuesta de interpretación, comparada con la de Jeremías, es capaz de dar razón de más elementos del texto. Esto es así porque, aunque la interpretación alegorizante de este texto puede tener cierta eficacia, antes de pasar a ella —entrando en el campo de la aplicación—, es posible apurar la lectura del texto más de lo que hace Jeremías. La actitud del dueño de la viña es más ambigua de lo que éste exegeta hace ver con la paráfrasis construida con elementos contextuales (extratextuales). El patrón ha sido ciertamente generoso y bueno con los de la última hora, pero así ha provocado el descontento entre sus trabajadores y ha devaluado el valor del trabajo efectivo, premiando a los de la hora undécima a pesar de su «genuina indolencia oriental»<sup>52</sup>. Por otro lado, la caracterización negativa que hace Jeremías de los promotores de la protesta (su crítica es injusta, odiosa, cruel y despiadada), no se sostiene del todo a partir del texto. Recordemos que *es el texto* el que indica que lo que esperaban es que se reconociera el mayor valor relativo de su trabajo. Y, de habérseles

<sup>51</sup> Cfr. W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús. Una introducción hermenéutica*, Sígueme, Salamanca 1989, 163-164.

<sup>52</sup> JEREMÍAS, *Die Gleichnisse*, 34.

concedido el aumento de sueldo, no hubiera tenido sentido que la narración siguiera con una queja por la cantidad que han cobrado los últimos trabajadores. Resulta así manifiesto que esta parábola, *dentro del marco de su mundo posible* (contratación de jornaleros), incluye algo inesperado, sorprendente, imprevisible y, para remarcar esto, un grupo de personajes se queja llamando la atención del lector.

Harnisch subraya la dimensión escandalosa del obrar del patrón, estimando irónica su respuesta a los que protestan<sup>53</sup>. Es posible leer el texto así, pero la impresión general parece menos definida: ni los trabajadores ni el patrón parecen tan *claramente* malos ni tan *claramente* buenos. La reivindicación de los jornaleros está abocada al fracaso y, por eso, el modo en que responde el dueño de la viña, hablando demasiado y diciendo demasiado poco, puede interpretarse o como ensañamiento dialéctico con los jornaleros o como manifestación de que, en el fondo, también él es consciente de que hay algo que no va bien.

En la parábola, en cuanto objeto para la aplicación, se encuentran dos mundos en tensión: el de la narración y el del referente (el Reino de los Cielos: Mt 20,1). Evidentemente Jesús no está explicando como se gestionan las explotaciones agrícolas, sino cuál es la lógica del Reino de Dios. Y vale la pena prestar un poco de atención al tender puentes entre ambos mundos, para no reducir toda la riqueza contenida en el texto a una ilustración incolora.

Con estas precauciones y basándose en que el referente propuesto por el texto es el Reino de los Cielos, a la hora de aplicar lo leído ¿cómo no ver en la parábola un modo de revelar la lógica del obrar de Dios mediante las acciones del dueño de la viña? No cabe duda de que Dios es justo y bueno, pero no es menos cierto que la reflexión sobre cómo se plasma la justicia de Dios en los casos concretos está presente a lo largo de toda la Sagrada Escritura. Esta reflexión se realiza, unas veces mediante instrumentos poéticos, como es el libro de Job; otras mediante instrumentos discursivos, como en la Epístola a los Romanos (un estudio de J.-N. Aletti sobre

<sup>53</sup> Cfr. HARNISCH, *Las parábolas*, 164-170.

esta epístola se titula precisamente: *Comment Dieu est-il juste?*); y otras, como en el caso de esta parábola, mediante un instrumento narrativo. La Biblia misma testimonia cómo la justicia y la bondad de Dios sobrepasan la capacidad de comprensión de la criatura, lo cual lleva a ésta a hacerse preguntas, a pedir a Dios mismo luces sobre el misterio. La parábola de los jornaleros es un destello orientado en esta dirección, pero un destello narrativo, imposible de reducir a un par de enunciados categóricos. Y justamente esto es una confirmación de que una trama narrativa es un modo eminente de arrojar luz sobre el misterio, alejando el riesgo de devaluarlo.

Pero esta aplicación del actuar del patrón al obrar divino no debe olvidar que este dueño de la viña no es como los demás dueños de viñas. La justicia de Dios –predicaba san Josemaría Escrivá de Balaguer con un símil– es como la justicia de las madres, que saben tratar de manera desigual a los hijos desiguales<sup>54</sup>. En cambio la justicia de Dios *no* es como la de los propietarios de viñas, sino como la de *un* propietario de *una* viña que *pagó* lo mismo a los que habían trabajado más y a los que habían trabajado menos. En definitiva, la precedencia pertenece a la trama<sup>55</sup>.

Como se dijo, la parábola de las minas es muy radical cuando pone en evidencia la paradoja, porque se sirve de la figura de un gobernante arbitrario e, incluso, cruel. En la de los jornaleros, en cambio, todo es más sutil, prevaleciendo más que nada la duda, la sopecha, el estupor, como advertencia de que la lógica divina no se puede reducir a una variante de la lógica humana.

Continuando en el nivel de aplicación, se podría también establecer una correlación entre los trabajadores de la última hora y el hombre como destinatario inmerecido de los dones de Dios. En cambio no es tan fácil justificar la conexión de los que protestan con un referente externo al relato. Los trabajadores de la primera hora no pueden ser reducidos a una voz, como es la de “los presentes” de

<sup>54</sup> Cfr. S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n. 173.

<sup>55</sup> Aquí se podría hacer una corrección de matiz a lo que decía Ricœur. Ésta parábola no es “como quien”, pero tampoco “como cuando”, sino más bien “como si [...] el dueño de una viña pagase lo mismo a los que han trabajado todo el día y a los que han trabajado sólo una hora” (cfr. RICŒUR, *Ermeneutica*, 108).



Lc 19,25. Pero, aunque son personajes más definidos, con más protagonismo en el desarrollo de la trama, se resisten igualmente a la identificación con un referente externo al texto, precisamente porque todo lo que hacen o dicen se justifica plenamente como elementos en la construcción de la trama. No obstante, su intervención, junto con la respuesta insatisfactoria del dueño de la viña, deja en el aire un interrogante que da espacio a la aplicación: ¿vale realmente la pena “soportar el peso del día y el calor” (cfr. v. 12), siendo la recompensa al fin y al cabo un don gratuito? Ésta es una puerta que se abre en la parábola misma, pero que lleva fuera de ella, e invita a considerar que el premio, no es sólo la paga al final de la jornada, sino que ya se goza en el hecho mismo de trabajar en la viña de este Señor<sup>56</sup>.

La comparación de esta parábola con la anterior permite definir la convención de la protesta a partir de tres puntos: sorpresa, arbitrariedad y apertura, que habrá que confrontar con la parábola del hijo pródigo.

### 3. *La protesta del hijo mayor (Lc 15,25-32)*

El texto es éste:

25 Estaba su hijo mayor en el campo y, cuando al volver se acercó a la casa, oyó el ruido de la música y de las danzas. 26 Y llamando a uno de los siervos le preguntaba qué era aquello. 27 Él le dijo: “Tu hermano ha venido y tu padre ha sacrificado el ternero cebado, porque lo ha recuperado sano y salvo”. 28 [Entonces] se enfadó y no quería entrar. Su padre saliendo lo llamaba. 29 Él respondiendo dijo a su padre: “Mira, todos estos años te sirvo y nunca he transgredido un mandato tuyo, y a mí nunca me has dado un cabrito para gozarme con

<sup>56</sup> Lo que se desprende de la parábola, insistimos, no es la respuesta, sino la pregunta. La respuesta se podría colegir, por ejemplo, del pasaje que precede a la parábola: «Y todo aquel que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o hacienda por mi nombre, recibirá el ciento por uno y heredará vida eterna» (Mt 19,29). La conexión de este versículo con la parábola de los jornaleros no se justifica sólo por la proximidad en el texto, sino que además las conclusiones de ambos pasajes son paralelas («Y muchos primeros serán últimos y muchos últimos, primeros»: Mt 19,30; «Así serán los últimos primeros y los primeros últimos»: Mt 20,16).



mis amigos. 30 pero cuando ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, vino, sacrificas para él el ternero cebado”.  
 31 Él le dijo: “Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo.  
 32 Era necesario gozarse y alegrarse, porque ese hermano tuyo estaba muerto y revivió, y [estaba] perdido y fue encontrado”.

El personaje del hijo mayor no aparece del todo *ex abrupto*. En el inicio de la parábola ya se informa al lector de que hay un hermano mayor: «[11] [...] Un hombre tenía dos hijos. [12] El más joven de ellos le dijo a su padre: “Padre, dame la parte de la hacienda que me corresponde”. Y les repartió los bienes (Lc 15,11-12).

Cuando éste aparece en escena, se recuperan las expectativas latentes que esa introducción había dejado sembradas. Decimos latentes, porque la introducción no implica necesariamente que el hijo mayor haya de tener más tarde un papel activo en la trama. Podría tratarse simplemente de una parte de la caracterización del personaje del hijo pródigo como no primogénito y, por ello, con limitaciones respecto a la herencia, según lo que se ve en un contexto estrictamente bíblico.

La existencia de estas expectativas dan al personaje del hermano mayor una configuración distinta de la de los personajes que protestan en las parábolas anteriores. Por un lado, los “presentes” de Lc 19,25 no son más que una voz de denuncia de los hechos, de la que no es posible inferir intereses o complicidades en el asunto. En cambio, la red de vínculos que sitúan al hijo mayor en la trama, lo identifican necesariamente como persona afectada por lo que pasa. Por otro, este personaje difiere del personaje colectivo de los trabajadores de la primera hora, porque no ha tenido un papel activo en la historia hasta su aparición tras el regreso de su hermano. No se habla de él como directamente perjudicado por el comportamiento del hijo menor, y se entiende que ha recibido lo que por derecho le correspondía (cfr. v. 12). La trama de los jornaleros no funciona sin los de la primera hora, mientras que la del hijo pródigo podría acabar antes de la entrada en escena del hijo mayor<sup>57</sup>. A la

<sup>57</sup> Cfr. JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 131.

vez, el hermano mayor es un personaje con mucho más fondo que los trabajadores que protestan. Tiene una historia, un padre, un hermano. Es testigo silencioso de una tragedia familiar. Los jornaleros de la primera hora, en cambio, no tienen genealogía. Todo su ser se resuelve en el primer plano del relato: contrato, esperanza frustrada, protesta, despedida. Se podría imaginar muchas cosas acerca de ellos, pero resultaría aventurado, porque es superfluo para la trama.

Con estas premisas tratemos de identificar la función de esta última protesta en su texto.

#### a. La protesta: revelación y crisis

Usar una hipótesis de trabajo, como estamos haciendo aquí para analizar las protestas en las parábolas, exige estar atentos a no forzar los casos concretos para adaptarlos a las premisas. Conviene recordar esto, porque en la parábola del hijo pródigo habría que forzar el texto para reducir la función del personaje que protesta al esquema que hemos visto antes. La queja del hermano mayor realiza en su texto, al menos, otra función que no tiene paralelo en los dos casos estudiados en precedencia, a saber, revela al personaje que protesta.

El hijo mayor, como se ha hecho entrever, es un personaje con un cierto misterio, porque las respuestas a las preguntas que el lector podría razonablemente hacerse sobre su reacción ante el drama entre su padre y su hermano, quedan escondidas en el segundo plano de la narración. Por eso, cuando por fin aparece y habla, uno se espera que el misterio se resuelva, que se revele el personaje silencioso.

Y así es, aunque lo que hace y dice se sale, en cierto sentido, de lo que se podría en principio esperar. Los reproches no van contra el hijo pródigo, sino contra el padre; y no por lo que éste ha hecho con su hermano –información conocida al lector–, sino por lo que su padre no ha hecho por él –cuestión a la que no se alude en la historia hasta ese momento–. Evidentemente no siente especial simpatía por su hermano («...ese hijo tuyo»: v. 30), pero la crítica, la protesta está toda focalizada en el padre.

El personaje construye una imagen negativa de sí mismo con sus propias palabras. En primer lugar, el contraste entre *yo* (v. 29) y *ese hijo tuyo* (v. 30), en relación con lo que el padre ha hecho por uno y por otro, evoca de nuevo la envidia, y en este caso es más difícil encontrar atenuantes al igual que se hizo antes con los jornaleros. En segundo lugar, el hijo mayor quiere dejar claro que él no es como su hermano y no lo consigue. Presenta su sumisión a la autoridad paterna como todo lo contrario a la deslealtad del hijo pródigo: dice que “ha servido como un esclavo” (δουλεύω en el v. 29), y no sólo como un “empleado” (μισθιος en los vv. 17.19), que es la aspiración del hijo pródigo<sup>58</sup>.

El intento de distinguirse de su hermano mediante una comparación fracasa irónicamente, cuando, traicionado por sus propias palabras, hace saber al lector que para él como para el hijo pródigo el problema es la comida («nunca me has dado un cabrito...»: v. 30). De este modo el misterio se resuelve de manera inesperada. No se nos informa de la reacción del hijo mayor a los desmanes de su hermano, pero se nos dice algo más importante, esto es, que el hijo mayor se parece a su hermano.

Sin embargo la función de revelación que tiene la protesta no agota los efectos de ésta en la trama de la parábola. Simultáneamente, y en línea con el esquema funcional que se ha establecido para la convención de la protesta, la queja del hijo mayor obliga a preguntarse sobre las acciones del personaje importante, en este caso del padre.

<sup>58</sup> A propósito del sentido de μισθιος, se ha entendido, especialmente a partir del comentario de Jülicher a esta parábola, que el hijo pródigo se resigna a ocupar el puesto más bajo de la escala social, incluso por debajo de los esclavos, porque la situación de los asalariados en esa época era peor que la de los esclavos domésticos (cfr. A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, II: *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1910, 346). Para ser más precisos habría que confrontar el dato histórico-sociológico con las connotaciones que pudieran tener en ese momento los términos “esclavo” y “asalariado”. Para nuestro caso, baste con señalar que sin duda el hijo mayor está exagerando, porque no es ciertamente un esclavo –δουλεύω significa “ser un esclavo” y “trabajar como un esclavo”–, sino un hijo. Un ejemplo del contraste en ese tiempo entre hijo y esclavo es *Ga* 4,7: «De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios».

Hasta que interviene el hijo mayor, se dan en el texto las condiciones para que haya un consenso tácito sobre las valoraciones de justicia acerca de lo que va sucediendo: el hijo pródigo es culpable y el padre es su víctima. Con lo que el hijo mayor dice, estas valoraciones entran en crisis, o sea, se hace necesario replantear el juicio de las acciones haciéndolo explícito.

En principio parece improbable que haya que modificar radicalmente el juicio sobre el obrar del padre, porque los términos estrictos de la protesta, además de revertir negativamente sobre la imagen del que la formula, son en sí mismos poco consistentes. De hecho, a la queja concreta de su hijo (no «me has dado un cabrito», cfr. v. 29) el padre responde casi con perplejidad: «Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo» (v. 31).

Pero además el padre responde a una pregunta implícita, aunque evidente en el discurso de su hijo mayor, que se acerca más al centro de la cuestión: ¿por qué tanta fiesta para acoger a uno que nada ha hecho por merecerlo? Y la contestación es: «Era necesario (ἔδει) gozarse y alegrarse, porque ese hermano tuyo estaba muerto y vivió, y [estaba] perdido y fue encontrado» (v. 32).

La respuesta es satisfactoria hasta cierto punto. ¿El solo hecho de que haya vuelto basta para justificar la acogida dispensada al hijo pródigo? De acuerdo con la estricta justicia, el hijo menor no merece ser acogido y, menos todavía, con una fiesta. Además, la estructura de la recapitación del hijo pródigo permite sospechar que «he pecado contra el cielo y contra ti» (v. 18), no es más que la estrategia para alcanzar el fin de saciar el hambre (v. 17). Y si se admite la interpretación “estratégica” de los vv. 17-19, la debilidad de las explicaciones del padre –insistimos, desde la perspectiva de las relaciones de justicia–, se resalta aún más, apareciendo como víctima de una argucia que ignora y que sale incluso mejor de lo que el hijo pródigo había calculado. Leyendo así la historia, el ἔδει («era necesario») aparece como concreción del elemento de arbitrariedad identificado en las parábolas anteriores, porque se declara que el modo de obrar del personaje importante “es necesario”, con una justificación que resulta insuficiente.

Ahora bien, esto se sostiene si lo que está en juego en la trama es medible sólo en términos de justicia. Pero ¿una historia de relaciones paterno-filiales queda suficientemente contextualizada haciendo referencia únicamente a la justicia? No parece que sea así. Ni siquiera en el caso en el que haya mediado un proceso de emancipación regulado jurídicamente. ¿Cómo decir que es insólito que un padre se alegre de recuperar a un hijo lejano, por más que el alejamiento de éste haya sido voluntario?

Llegados a este punto, se impone hacer notar que, respecto a las parábolas anteriores, en la parábola del hijo pródigo hay una menor distancia entre el mundo posible parabólico y el mundo del referente. Este hecho tiene un relieve notable en el momento de la aplicación y, sólo pasando a través de él, se podrá llegar a recuperar, modalizados de manera específica, los elementos de sorpresa, arbitrariedad y apertura antes identificados.

#### b. Aplicación: alegoría, paradigma, símil

J. Jeremias comienza el comentario a cada una de las dos partes de esta parábola afirmando que no son alegorías<sup>59</sup>, pero esto no basta para que de nuevo Harnisch lo acuse de caer en la alegoresis<sup>60</sup>. Y es que en esta parábola es difícil resistir a la búsqueda de una identificación inmediata para cada personaje. Ya el mismo texto del evangelio invita a reconocer en el hijo pródigo y en el mayor, respectivamente, publicanos-pecadores y fariseos-escribas<sup>61</sup>. El modo en que se revela el hijo mayor le da a éste una entidad tal, que se hace dificultoso ver al personaje sólo en función de la construcción de la trama. Siendo así, resulta natural pasar inmediatamente a la aplicación como hace J. Jeremias: «¿Por qué la añade Jesús [la segunda mitad de la parábola]? Hay una única respuesta: en atención a la situación concreta. La parábola es pronunciada para personas que se parecen al hermano mayor<sup>62</sup>».

<sup>59</sup> Cfr. JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 128.131.

<sup>60</sup> Cfr. HARNISCH, *Las parábolas*, 183.

<sup>61</sup> Cfr. vv. 1-2; NOLLAND, *Luke III*, 780.

<sup>62</sup> JEREMIAS, *Die Gleichnisse*, 131.

Algo semejante sucede con el padre. Son bastantes los exegetas que sostienen que la mención del cielo en los vv. 18.21 (es un modo de referirse a Dios) no permite identificar al padre del hijo pródigo con Dios mismo. Más bien habría que decir que esta mención impide la aplicación en un mismo plano de todos y cada uno de los elementos del relato a una situación extratextual, porque en la práctica no basta para prevenir cualquier tipo de identificación del padre con Dios: «El padre, por tanto, no es Dios, sino un padre terreno; no obstante en algunos giros se entrevé, que es en su amor una imagen de Dios<sup>63</sup>».

Pero plantear la aplicación de la parábola del hijo pródigo en términos de “alegoría sí, alegoría no”, resulta poco satisfactorio, porque no da razón suficiente de lo que esta parábola tiene de específico. Nos referimos a la mayor cercanía relativa, a la que antes se aludía, entre el mundo posible de la parábola y el mundo del referente, y que se construye concretamente a partir de dos elementos: a) el uso de un caso de mal moral como imagen del mal moral y b) las connotaciones inherentes al contexto familiar. Ambos elementos sugieren posibilidades de aplicación para los personajes del hijo pródigo y del padre que no pueden ser clasificadas simplemente como alegorización.

a) En muchas parábolas no sería lógico buscar una correspondencia moral entre lo relatado y el eventual referente. Son bastantes los casos de acciones y actitudes “inocentes” identificables como imágenes del mal moral: la falta de puntualidad (vírgenes necias), el miedo a los riesgos de la inversión (talentos-minas), la falta de un vestido conveniente (banquete) o las malas hierbas (cizaña). Un caso extremo es la parábola del administrador infiel –sigue en el texto a la del hijo pródigo (Lc 16,1-8)–, porque lo que es alabado y, por tanto, se interpreta como imagen del obrar moral adecuado, es una conducta inmoral, ocasionando los problemas de interpretación que se pueden suponer.

En cambio, en algunas parábolas sí se da esa correspondencia y, como consecuencia, a la hora de la aplicación es posible obrar

<sup>63</sup> *Ibidem*, 128. Cfr. HARNISCH, *Las parábolas*, 186.



siguiendo parámetros distintos. Así, en la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-35), la acción moralmente buena del samaritano permite la aplicación directa de la parábola: «¿Cuál de estos tres te parece que fue el prójimo del que cayó en manos de los salteadores?». Él le dijo: “El que tuvo misericordia con él”. “Pues anda –le dijo Jesús–, y haz tú lo mismo”» (Lc 10,36-37).

Si uno pretende ajustar la propia conducta a lo que se plantea en la parábola de las vírgenes prudentes, no va a comprar aceite. En cambio, se entiende que la parábola del buen samaritano invita, entre otras cosas, a pararse si uno encuentra una persona malherida, aunque tenga prisa por llegar a su destino o miedo de contraer impureza ritual.

La parábola del hijo pródigo se asemeja en esto a la del buen samaritano, pues se usa un caso de mal moral («he pecado contra el Cielo...»: vv. 18.21) como imagen del mal moral y, por consiguiente, existe un resquicio que permite la lectura directa de la parábola como *paradigma* del pecado y el arrepentimiento<sup>64</sup>. El hijo pródigo que reconoce de haber pecado “contra el Cielo y contra su padre” (cfr. vv. 18.21) es un reclamo para todo el que ha experimentado un proceso de conversión personal. Y no es obstáculo que el “volver en sí” del v. 17 nazca de un razonamiento que no es en sí mismo espiritual y busque como fin la solución de un problema estrictamente material, porque es experiencia común que el arrepentimiento ante Dios puede comenzar por razones no puramente sobrenaturales<sup>65</sup>. Pero, atención, esto no da razón de toda la parábola, porque una extensión de la lectura ejemplar más allá del movimiento del hijo pródigo hacia la casa de su padre no encontraría justificación en el texto. La aplicación paradigmática del personaje del hijo pródigo tiene necesariamente que entrar en relación compleja con el resto de los planos del texto.

b) En la parábola de los jornaleros, la generosidad del dueño de la viña con los últimos trabajadores resulta problemática en el con-

<sup>64</sup> Cfr. HARNISCH, *Las parábolas*, 182.

<sup>65</sup> Esta experiencia corresponde a la doctrina de la atrición o contrición imperfecta; cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1453.



texto del mundo posible de las relaciones laborales, porque ese mundo no se rige por la “ley de la gratuidad”, sino por la justicia. Lo contrario, en cambio, es lo que se da en el contexto familiar: «Las relaciones entre los miembros de la comunidad familiar están inspiradas y guiadas por la ley de la “gratuidad” que, respetando y favoreciendo en todos y cada uno la dignidad personal como único título de valor, se hace acogida cordial, encuentro y diálogo, disponibilidad desinteresada, servicio generoso y solidaridad profunda<sup>66</sup>».

Estas palabras no constituyen una descripción de la familia cristiana, sino de la familia natural –que el cristiano está llamado a llevar a plenitud– y, como tal, son aplicables como contexto a la parábola del hijo pródigo. La acogida del hijo menor no es consecuencia del éxito de la estrategia planeada por éste en los vv. 18-19. El padre sale corriendo al encuentro de su hijo al verlo a lo lejos (v. 20) y, luego, ni siquiera deja que éste diga lo que había pensado decirle. El padre no necesita ser convencido. La acogida es gratuita y no resulta extraño que así sea entre padre e hijo.

Resulta, de este modo, posible establecer una conexión entre el personaje del padre y Dios mismo como si de un *símil* se tratara (el amor de Dios es como el amor paterno). Al contrario de lo que se afirmó del dueño de la viña, en la parábola del hijo pródigo no existen claras razones que obliguen a singularizar este padre como un caso extraordinario. La lógica de la familia es especialmente iluminante como imagen de la lógica divina, como más arriba se puso de manifiesto con la comparación de san Josemaría entre la justicia de Dios y la justicia de las madres. Aún más, el concepto de la paternidad de Dios no es sólo un *símil* bien logrado sino, sobre todo, parte de la autorrevelación de Dios mismo.

También aquí hay que hacer una observación parecida a la que se hizo sobre el hijo pródigo como paradigma. El alcance concreto de la aplicación del padre a Dios como un *símil* tiene que contar con las demás dimensiones del texto.

<sup>66</sup> JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 43.

Una vez establecido esto, es posible intentar recuperar en esta parábola los rasgos señalados para la convención de la protesta –sorpresa, arbitrariedad, apertura–, pero teniendo en cuenta que resultan necesariamente modalizados de manera específica con relación al obrar del padre. Se comprende que sea así, porque hablar de sorpresa y arbitrariedad equivale a decir que el que protesta tiene razón, al menos en parte. Y en la parábola del hijo pródigo es difícil conceder que la queja del hijo mayor esté justificada.

1) *Arbitrariedad*. El concepto de arbitrariedad, con las connotaciones negativas que contiene, encuentra su sitio natural en un contexto definido por relaciones de justicia. Por eso, calificar de arbitraria la acogida incondicionada que un padre hace a su hijo resulta poco convincente. Es más lógico hablar de gratuidad acorde con lo que cabe esperarse en el obrar de un padre. No obstante, la dimensión de gratuidad como “arbitrariedad justificada” se pone especialmente en evidencia ante la protesta. La queja del hijo mayor es un intento de interpretar la situación en términos de justicia y, como era de prever, no tiene éxito, es más, desacredita al que protesta, porque no tiene en cuenta que un padre tiene todo el derecho de no poner condiciones en esas circunstancias. Pero esto no es impedimento para que la irrupción de la protesta lleve a que la gratuidad aparezca de modo más explícito, obligando al padre a justificarse («era necesario..., porque ese hermano tuyo estaba muerto...»: v. 32). Es de notar además, que la evidente mutación simbólica de arbitrariedad en gratuidad en esta parábola, confirma la relación entre estos dos conceptos, que en las dos parábolas anteriores era posible plantear sólo en un estadio avanzado de interpretación.

2) *Sorpresa*. ¿Qué hay de sorprendente en el obrar del padre? Si la respuesta es “nada”, estamos ante un problema, porque habría que explicar de algún modo por qué esta parábola es un relato y no sólo un símil. Cabrían tres posibilidades de recuperar este elemento, pero no todas son eficaces:

i) Se podría subrayar el silencio del padre ante la petición del hijo menor al inicio de la parábola, considerando su aquiescencia como una debilidad que comporta consecuencias negativas para su hijo. Vista así, la cesión de la herencia se podría identificar como

imagen de la fuerza y la paradoja del don de la libertad: aquello que hace capaces de amar puede ser transformado en instrumento de agresión contra el donante. Esta interpretación presenta el inconveniente de no basarse en lo que hay en el texto, sino en lo que no hay, tratándose de una ausencia explicable de otros modos. Además, choca con lo que se sabe sobre el contexto histórico de este tipo de procesos de emancipación<sup>67</sup>.

ii) La segunda posibilidad sería conectar la sorpresa, precisamente, con el contexto histórico: ningún padre israelita de aquel tiempo recibiría en su casa a un hijo que hubiera hecho lo que éste. Los inconvenientes de esta interpretación son metodológicos –es difícil validar una afirmación de este tipo– y, sobre todo, experienciales –equivale a decir que el amor paterno incondicionado es insólito en ciertos contextos–.

iii) Una tercera posibilidad, que puede resultar más convincente, consistiría en poner en contraste dos realidades que se encuentran en el texto. De una parte, el carácter negativo de las acciones del hijo pródigo, que es subrayado en el texto de distintos modos, culminando con la decisión de regreso a casa para saciar el hambre. Y, de otra, la doble negativa del padre a detenerse siquiera en considerar los desmanes de su hijo menor: la primera cuando no quiere escuchar el alegato del pródigo y la segunda cuando no consiente en presuponer, de acuerdo con la protesta de su hijo mayor, que el centro de la cuestión está en el mérito. Esta doble negativa se conecta en el texto con la doble justificación de la fiesta: «porque ese hijo mío [hermano tuyo] estaba muerto y revivió, y estaba perdido y fue encontrado» (vv. 24.32)<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> En una lectura actualizante, cabría entender la petición de la herencia como si el hijo le hubiera dicho a su padre que lo consideraba muerto, pero esta interpretación puede resultar más terrible de lo que el texto pretende. Los estudios acerca de la parábola confirman la posibilidad de que la concesión de la herencia se hiciera en vida del testador, tanto en el mundo judío como en el griego. En esos casos, la emancipación conllevaba la renuncia a ulteriores derechos en el ámbito de la familia (cfr. HARNISCH, *Las parábolas*, 189-190).

<sup>68</sup> En la exégesis histórico-crítica estos dos versículos se suelen considerar una “ampliación redaccional” (cfr. *ibidem*, 175).

No se trata sólo de que la acogida sea desproporcionada –que lo es–, sino que la cuestión del mérito es sistemáticamente dejada de lado para dar todo el espacio a la idea de *volver*. Lo importante es volver, aunque se vuelva sin nada, aunque no se tenga derecho legal y aunque se vuelva con intenciones sospechosas. Este modo de leer la parábola, tiene además la virtud de completar la idea del hijo pródigo como ejemplo de conversión, en cuanto que ilumina que la capacidad paradigmática del personaje y sus acciones no depende del proceso mental que le lleva a “volver en sí”, sino del hecho de que vuelve a su casa. Porque el regreso no significa primariamente que podrá comer, como él imagina, sino que se pondrá al alcance del abrazo de su padre.

3) *Apertura*. La dimensión de apertura es más clara, porque la parábola acaba dejando al hijo mayor en una situación que no puede prolongar: ¿accede o no accede a la petición de su padre de entrar en casa? (cfr. v. 28). En este punto la configuración del personaje del hermano mayor pasa a un primer plano, sobre todo en lo que tiene de intento frustrado de distinguirse de su hermano. Ahora es él el que se encuentra en la tesitura de tener que decidir si regresa o no a la casa de su padre.

Y lo que importa es volver.

\*\*\*

Como se decía al principio, aunque no cabe duda de que la interpretación alegórica jugaba un papel muy destacado en las disputas entre las escuelas de Alejandría y Antioquía, no resulta muy satisfactorio explicar sus divergencias sólo en relación a la alegoría. En la contraposición entre parábola y alegoría sucede algo parecido. Por un lado es evidente que en el funcionamiento semiótico de las parábolas narrativas la precedencia debe concederse a la trama. Pero, por otro, no parece que eso se asegure simplemente condeñando de antemano todo lo que se considera alegoría. Una vez superado el monopolio de lo que en otros tiempos fue la interpretación alegórica de las parábolas, se puede plantear la cuestión en otros términos. Las parábolas son textos y, en cuanto tales, son objetos desti-

nados a la lectura. Todas las demás operaciones que con ellos deseen hacerse necesitarán medirse con la lectura –sin confundirse con ella– e ir acompañadas de una justificación suficiente. Esto vale tanto para la alegoresis sistemática en la aplicación, como para el uso historicista del texto como documento. Alegoresis e aproximación historicista tienen en común más de lo que los cultores de una y otra estarían dispuestos a admitir: comparten una concepción atomicista del texto que, a la luz de la realidad del texto como unidad de significación, los liga muy a su pesar. Esto puede explicar por qué ante textos destinados a la aplicación, como son las parábolas, una perspectiva historicista encuentre tantas dificultades –como se ha visto– para desvincularse de hecho de la interpretación alegórica a la que por principio se opone.

En definitiva, alegoría o no alegoría, conviene dar primero la palabra al texto, confiando además en la capacidad que tienen los textos —en concreto, los textos poéticos, como los que nos ocupan— de dejar sentir sus efectos en los ámbitos de la verdad y el bien, aun cuando dichos efectos sean difíciles de formalizar.

*Abstract*

En el estudio se presenta la cuestión, ya clásica, de la oposición entre parábola (evangélica) y alegoría. Se realiza una doble aproximación al objeto: teórica (primera parte) y práctica (segunda), esta última en forma de análisis de la convención literaria de los personajes que protestan en las parábolas de las minas (Lc 19,25), los trabajadores de la viña (Mt 20,10-16) y el hijo pródigo (Lc 15,25-32). Se hace especial hincapié en la relevancia de la unidad del texto en cuanto instrumento comunicativo. Dicha relevancia emerge ante las convergencias que se dan entre la alegoresis y el historicismo, y que pueden ser explicadas por la tendencia común a disgregar la unidad textual en el análisis.

The present study deals with the classical topic of the opposition between parable and allegory in the Gospel. It approaches the subject from two angles: theoretical (first part) and practical (second part). The latter is an analysis of the literary convention of the characters who protested in three parables: the parable of the coins (Lk 19:25); the laborers in the vineyard (Mt 20:10-16) and the prodigal son (Lk 15:25-32). The article is especially grounded on the relevance of the unity of the text as an instrument for communication. Such relevance emerges from the meeting points between allegorism and historicism. These could be explained based on their common tendency to break the unity of the text in the analysis.

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

**Pagina bianca**



# LA THÉOLOGIE TRINITAIRE SPÉCULATIVE COMME “EXERCICE SPIRITUEL” SUIVANT SAINT THOMAS D’AQUIN

Gilles EMERY, O.P.

---

**Sommaire:** I. *Théologie trinitaire spéculative : l'intelligence de la foi* - II. *L'incompréhensibilité de la Trinité et l'insuffisance des raisons* - III. *Connaître comment Dieu Trinité n'est pas* - IV. *Manifester la vérité de la foi en écartant les erreurs* - V. *L'exercice et la consolation des croyants*: 1. Les erreurs et les hérésies. 2. Les obscurités et le langage figuratif des Écritures. 3. Les sages et les simples - VI. *L'image de la Trinité* - VII. *La théologie trinitaire spéculative, exercice de sagesse*.

---

Saint Thomas présente sa théologie spéculative comme une étude de l'Écriture qui approfondit et prolonge l'enseignement des Pères de l'Église. Or on oppose souvent l'intention “spirituelle” des Pères au propos “scolastique” de saint Thomas. Cela se vérifie en particulier dans le domaine de la théologie trinitaire que nous prendrons ici comme exemple. Lorsque saint Thomas introduit sa doctrine de la relation, au cœur de son élaboration trinitaire, il explique qu'il va le faire «en suivant l'enseignement des saints [Pères]»<sup>1</sup> ; lors-

<sup>1</sup> *De potentia*, q. 8, a. 1 : «[...] Qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet». Les références de ce genre sont nombreuses ; cfr. par exemple *De potentia*, q. 10, a. 2 : «doctores nostri». Sans autre indication, nos références aux œuvres de saint Thomas souvent citées sont tirées des éditions latines suivantes. P. MANDONNET (ed.), *Scriptum super libros Sententiarum* (abrégé. : *Sent.*) : Lib. I-II, 2 t., Lethielleux, Paris 1929 ; Lib. III-IV, ed. Marie-Fabien Moos, 2 t., Lethielleux, Paris 1933 et 1947 ; Livre IV, dist. 23-50, Ed.

qu'il expose la pluralité des personnes divines, il annonce qu'il va montrer cette pluralité personnelle «principalement suivant la voie par laquelle Augustin la manifeste»<sup>2</sup>, c'est-à-dire au moyen de l'analogie du verbe et de l'amour. Dans la théologie trinitaire de saint Thomas, le recours aux "similitudes" tirées des créatures (l'usage de la catégorie de la substance et de la relation, l'observation des vestiges trinitaires, l'emploi des analogies anthropologiques, etc.) se présente comme une réflexion prolongeant la voie tracée par Augustin dans son *De Trinitate*<sup>3</sup>.

Mais saint Thomas a-t-il été fidèle à l'esprit qui animait la recherche de l'évêque d'Hippone? A-t-il saisi le propos de saint Augustin et l'a-t-il respecté? De nombreuses études mettent en question l'authenticité de l'héritage augustinien chez saint Thomas : il n'est pas rare que l'on oppose la recherche spirituelle de saint Augustin à l'exposé spéculatif de la foi trinitaire par saint Thomas. Ainsi, suivant Basil Studer, saint Thomas aurait voulu expliquer le mystère des processions divines au moyen d'analogies tirées de la vie intérieure de l'homme, alors que saint Augustin visait plutôt un exercice de l'esprit (*exercitatio mentis*)<sup>4</sup>. Suivant un autre lecteur,

Parmensis, t. 7, P. Fiaccadori, Parmae 1857, p. 872-1355. *Summa theologiae* (abr. : S.Th.) : cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis, 5 t., Ottawa 1941-1945. *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles* (abr. : SCG) : P. MARC, C. PERA, P. CARMELLO (ed.), 3 vol., Marietti, Torino-Roma 1961-1967. P. BAZZI ET ALII (ed.), *Quaestiones Disputatae de Potentia*, Marietti, Torino-Roma 1965. R. CAI (ed.), *Lectura in Ioannem*, Marietti, Torino-Roma 1952. R. CAI (ed.), *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, Marietti, Torino-Roma 1951. R. CAI (ed.), *Super Epistolam S. Pauli lectura*, 2 vol., Marietti, Torino-Roma 1953. A. GUARIENTI (ed.), *Catena aurea in quatuor Evangelia*, 2 vol., Marietti, Torino-Roma 1953. C. PERA (ed.), *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, Marietti, Torino-Roma 1950. A. DONDAINE (ed.), *Quaestiones disputatae de Veritate*, Edition Léonine, t. 22, 3 vol., Roma 1975-1976. P.-M.J. GILS (ed.), *Super Boetium de Trinitate*, Edition Léonine, t. 50, Roma 1992, p. 73-171. R.-A. GAUTHIER (ed.), *Quaestiones de Quolibet*, Edition Léonine, t. 25, 2 vol., Roma 1996.

<sup>2</sup> *De potentia*, q. 9, a. 5 : «Ad manifestationem ergo aliqualem huius quaestionis, et praecipue secundum quod Augustinus eam manifestat [...]».

<sup>3</sup> Voir par exemple *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3 : «[...] Sicut Augustinus in libro *De Trinitate* utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem».

<sup>4</sup> B. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino d'Ipbona*, in IDEM, *Mysterium caritatis, Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Pontificio Ateneo S.

saint Augustin proposait une contemplation sapientielle, tandis que saint Thomas «s'est borné dans les questions sur la Trinité (Ia, qu. 27-32) à une dialectique purement intellectuelle»<sup>5</sup>. Certains auteurs, opposant le propos spirituel des Pères à la pensée spéculative de saint Thomas, reprochent alors à ce dernier d'avoir affaibli le sens augustinien du paradoxe trinitaire en cherchant représenter le mystère par une objectivation conceptuelle<sup>6</sup>. Même les meilleurs connaisseurs de saint Thomas se sont parfois laissés entraîner à de telles oppositions : «vivante dialectique d'union à Dieu» chez saint Augustin, doctrine «plus purement intellectuelle» chez saint Thomas<sup>7</sup>.

Il est certain que, écrivant huit siècles et demi après saint Augustin et dans des circonstances profondément différentes, saint Thomas ne s'est pas limité à répéter son maître. Mais son propos diffère-t-il radicalement de l'exercice de purification spirituelle proposé par saint Augustin? La réflexion de saint Thomas se limite-t-elle à offrir une doctrine formelle, sans impact sur la recherche spirituelle de ses lecteurs? Certes, l'exercice reçoit chez saint Thomas d'autres accents. Sans entrer ici dans l'exégèse augustinienne qui exige un examen particulier<sup>8</sup>, nous voudrions cependant mont-

Anselmo, Roma 1999, 308-309. Sur le thème de l'exercice dans la pensée trinitaire d'Augustin, voir notamment *De Trinitate* XIII,20,26 ; XIV,17,23 ; XV,8,14 ; XV,9,15-16 ; XV,11,20 ; XV,20,39. On trouvera l'indication de nombreux textes chez H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Quatrième édition, De Boccard, Paris 1958 (réimpression 1983), 299-327 : «Exercitatio animi». Nos références au *De Trinitate* de saint Augustin sont tirées de : SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, vol. 1 : *Livres I-VII*, trad. M. MELLET et TH. CAMELOT ; vol. 2 : *Livres VIII-XV*, trad. P. AGAËSSE, Bibliothèque Augustinienne 15-16, Desclée de Brouwer, Paris 1955.

<sup>5</sup> F. CAYRÉ, *Théologie, sagesse et contemplation dans le De Trinitate*, in : SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, vol. 2, p. 639.

<sup>6</sup> Voir les critiques de M. CORBIN, *La Trinité ou l'excès de Dieu*, Cerf, Paris 1997, p. 21-86. Au propos thomiste qui aurait cherché la «mainmise» de l'intelligence humaine sur la Trinité, l'auteur oppose alors une «proposition patristique» qui rejette délibérément toute référence à la pensée de saint Thomas.

<sup>7</sup> H. DONDAINE, in : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, La Trinité*, vol. 1, Cerf, Paris 1997, p. 7.

<sup>8</sup> Nous avons tenté de préciser la notion augustinienne d'"exercice" en théologie tri-

rer que l'intention spirituelle se trouve au cœur de la doctrine trinitaire de l'Aquinat : saint Thomas a saisi sa propre pensée spéculative comme un exercice spirituel, une recherche de raisons théologiques *ad fidelium quidem exercitium et solatium*<sup>9</sup>. Pour percevoir cette dimension de la théologie trinitaire thomasiennne, il faut au préalable rappeler certains aspects de son enseignement sur la nature et sur le mode de notre connaissance de Dieu Trinité.

### I. Théologie trinitaire spéculative : l'intelligence de la foi

Dans les explications qui suivent, l'expression "théologie spéculative" désignera la doctrine, conceptuellement ordonnée, par laquelle le théologien cherche à manifester la foi (c'est-à-dire à la rendre plus manifeste) à l'intelligence des croyants en proposant des "raisons". Cette tâche propre de la théologie spéculative est très bien exprimée dans un fameux *Quodlibet* où saint Thomas explique que, si le maître se contente de recourir aux "autorités" (les textes qui font autorité en théologie), les auditeurs sauront sans doute ce qui est vrai et ce qui est faux, mais ils n'auront aucune idée de ce que signifie la vérité qu'on leur propose : «Il faut alors s'appuyer sur des raisons qui recherchent la racine de la vérité et qui donnent de savoir comment ce qu'on propose est vrai. Sans quoi, si le maître donnait sa réponse en se fondant seulement sur des autorités, l'auditeur saurait bien que les choses sont ainsi, mais il n'aurait gagné aucun savoir ni aucune intelligence et s'en irait la tête vide»<sup>10</sup>.

Un tel propos est celui de l'intelligence de la foi : il ne s'agit pas de prouver la foi, mais de saisir quelque peu ce que l'on croit, c'est-à-dire d'aider les croyants à entrer dans une meilleure intelligence de ce qu'ils croient en montrant *comment (quo modo)* ce que la foi pro-

nitaire dans une étude présentée au symposium "Aquinas the Augustinian" tenu à Ave Maria University (Floride) du 3 au 5 février 2005.

<sup>9</sup> SAINT THOMAS, SCG I, ch. 9 (n. 54).

<sup>10</sup> *Quodlibet* IV, q. 9, a. 3. Voir J.-P. TORRELL, *Le savoir théologique chez saint Thomas*, «Revue Thomiste» 96 (1996) 355-396.

pose est vrai<sup>11</sup>. Précisons que ce propos n'appartient pas exclusivement aux œuvres de synthèse comme la *Somme de théologie* : on le retrouve également dans les commentaires bibliques de saint Thomas. Puisque la lecture thomiste de l'Écriture a pour but de manifester la vérité de la révélation à l'esprit des croyants, la doctrine spéculative fait pleinement partie de l'exégèse biblique<sup>12</sup>.

La théologie trinitaire de saint Thomas se caractérise par un très clair refus de tout rationalisme. Il écarte avec la plus grande détermination les «raisons nécessaires» par lesquelles certains théologiens tentaient de montrer que la reconnaissance de la Trinité s'impose à la raison<sup>13</sup>. Dans le domaine des vérités appartenant exclusivement à la foi, les raisons spéculatives avancées par le théologien n'ont pas de valeur démonstrative mais elles sont plutôt des «approximations», des «adaptations» ou des «arguments probables» (*rationes verisimiles, verisimilitudines*)<sup>14</sup>. Saint Thomas explique que les raisons avancées en théologie trinitaire (procession par mode d'intellect et de volonté, analogie du verbe et de l'amour) sont des arguments de «convenance» ou de «congruence» qui montrent la cohérence et l'intelligibilité de la foi et qui, en second lieu, écartent les erreurs contraires à la foi<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> *Ibidem* : «[...] Ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam credunt».

<sup>12</sup> Cfr. EMERY, *Trinity in Aquinas*, Sapientia Press, Ypsilanti (MI) 2003, p. 271-319 : *Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas's Commentary on saint John*. Les termes «contemplatif» et «spéculatif», sous la plume de saint Thomas, sont pratiquement équivalents et désignent la même réalité (*speculativus* est plutôt employé dans les traités d'inspiration aristotélicienne, tandis que le mot *contemplativus* apparaît davantage dans les traités dont les sources sont chrétiennes) ; cfr. S. PINCKAERS, *Recherche de la signification véritable du terme "spéculatif"*, «Nouvelle Revue Théologique» 81 (1959) 673-695.

<sup>13</sup> Voir mon étude : *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004, p. 34-48.

<sup>14</sup> I *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4, ad 3 (*adaptationes quaedam*); SCG I, ch. 8-9.

<sup>15</sup> S.Th. I, q. 32, a. 1, ad 2 : «[...] Inducitur ratio quae non sufficienter probat radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequens effectus ; [...] non tamen ratio haec est sufficienter probans [...]. Secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis : quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes [...]».

Lorsque saint Thomas manifeste l'intelligibilité de la foi trinitaire par des «arguments vraisemblables», il montre aussi –sans prouver la foi– que les arguments des hérésies (subordinationisme, sabellianisme) ou les objections contre la foi trinitaire ne s'imposent pas nécessairement, puisque, en posant une autre voie, il établit une alternative valable. Telle est la fonction des «similitudes» (*similitudines, verisimilitudines*) ou des «raisons vraisemblables» (*rationes verisimiles*), c'est-à-dire des analogies qui permettent de rendre compte de la foi en trois personnes divines, principalement l'analogie augustinienne du verbe et de l'amour. Nous y reviendrons plus loin. Retenons pour l'instant que, dans le domaine de la foi trinitaire, certains arguments avancés par le théologien sont tirés des principes de la foi (c'est-à-dire de l'Écriture enseignant l'unité et la distinction du Père, du Fils et de l'Esprit), tandis que les autres constituent des arguments de convenance, des «persuasions qui manifestent que ce que la foi propose *n'est pas impossible*»<sup>16</sup>. Ces explications correspondent étroitement à la pensée de saint Augustin : dans son *Contra Sermonem Arianorum* par exemple, l'évêque d'Hippone emploie la doctrine de l'image de Dieu en l'homme (mémoire, intelligence, volonté) pour montrer que la foi catholique en l'unité d'opération de la Trinité «n'est pas absurde»<sup>17</sup>.

## II. L'incompréhensibilité de la Trinité et l'insuffisance des raisons

Saint Thomas exclut constamment que le mystère de Dieu puisse être «compris» (*comprehendere*) par une intelligence créée : aucune créature ne peut connaître Dieu dans toute sa profondeur, autant qu'il est connaissable<sup>18</sup>. Si l'intelligence créée «comprendait»

<sup>16</sup> S.Th. II-II, q. 1, a. 5, ad 2 : «Rationes quae inducuntur ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur».

<sup>17</sup> SAINT AUGUSTIN, *Contra sermonem Arianorum* 16,9 (PL 42, 695-696) : «Sed ideo tantum hoc commemorandum putavi, ut etiam de ipsa creatura aliquid adhiberem; unde isti, si possunt, intellegant quam non sit absurdum quod de Patre et Filio et Spiritu Sancto dicimus, inseparabilia fieri ab omnibus opera, non solum ad omnes, verum etiam ad singulos pertinentia».

<sup>18</sup> S.Th. I, q. 12, a. 7.



Dieu, cela signifierait que Dieu n'excéderait pas les limites de l'intellect créé<sup>19</sup> : c'est «impossible», ajoute saint Thomas, dans des termes qui évoquent directement saint Augustin<sup>20</sup>. Le mystère du Père et du Fils demeure pour nous incompréhensible<sup>21</sup>. Incompréhensible est la génération du Verbe, comme le mode de cette génération<sup>22</sup> ; incompréhensible est aussi la procession de l'Esprit Saint<sup>23</sup>. Quant à la distinction de la génération du Verbe et de la procession de l'Esprit, qui occupe une place centrale dans la réflexion trinitaire de saint Thomas comme dans celle de saint Augustin, elle demeure tout aussi incompréhensible : saint Thomas le dit avec les mots de saint Augustin transmis par Pierre Lombard<sup>24</sup>. Même les œuvres de la Trinité (le vestige et l'image de la Trinité), qui nous conduisent pourtant à une certaine connaissance du mystère, ne nous sont pas pleinement compréhensibles<sup>25</sup>. Il en résulte que toute approche du mystère de la Trinité devra s'accomplir avec humilité, sans intention ni prétention de comprendre («modeste et reverenter absque comprehendi praesumptione»)<sup>26</sup>. La recherche de l'intelligence théologique de Dieu Trinité doit donc exclure toute «présomption» (*praesumptio*)<sup>27</sup>. Saint Thomas explique cette démarche du croyant avec les mots de saint Augustin : «Atteindre Dieu d'une certaine façon

<sup>19</sup> SCG III, ch. 55 (n. 232).

<sup>20</sup> Voir par exemple SAINT AUGUSTIN, *Sermo* 52,6,16 (PL 38,360) ; *Sermo* 117,3,5 (PL 38,663). Sur ce thème, les références sont nombreuses.

<sup>21</sup> SAINT THOMAS, *In Ioannem* 1,18 (n. 218) ; *In Ioannem* 10,15 (n. 1414) ; etc.

<sup>22</sup> *In Ioannem* 1,1 (n. 31) ; SCG IV, ch. 13 (n. 3495) ; *In Matthaeum* 1,1 (n. 15) : «Quia etsi aliquo modo dicimus Filium genitum, modum tamen quo gignitur, nec homo, nec angelus potest comprehendere».

<sup>23</sup> *I Sent.*, dist. 13, div. text.

<sup>24</sup> *Ibidem* ; cf. PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, livre I, dit. 13, ch. 3 (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. I/2, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971, p. 123) ; AUGUSTIN, *Contra Maximinum* II, ch. 14, n. 1 (PL 42,770).

<sup>25</sup> *I Sent.*, dist. 3, q. 2, a. 1, arg. 1 et ad 1.

<sup>26</sup> *De potentia*, q. 9, a. 5 ; cf. SCG IV, ch. 1 (n. 3348) ; *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1.

<sup>27</sup> *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1. Thomas note trois formes de présomption : prétendre comprendre, placer la raison avant la foi (vouloir connaître pour croire), et vouloir dépasser le mode limité du savoir humain.

par l'esprit, c'est là un grand bonheur ; mais le comprendre, c'est chose impossible»<sup>28</sup>.

Saint Thomas rappelle constamment les «déficiences» de toutes nos représentations humaines de Dieu. Puisque Dieu est incompréhensible et transcendant, il ne peut être représenté par aucune similitude adéquate<sup>29</sup>. «Les réalités de la foi sont proposées à l'intelligence des croyants non pas en elles-mêmes, mais par certaines paroles qui *ne suffisent pas* pour les exprimer, et par certaines similitudes qui *ne suffisent pas* pour les représenter ; c'est pourquoi il est dit qu'on les connaît *en miroir et en énigme*»<sup>30</sup>. Ainsi, comme les similitudes dont l'Écriture se sert pour signifier le mystère trinitaire, les raisons avancées par le théologien seront déficientes, car aucune créature ne peut représenter adéquatement la perfection transcendante de Dieu. À la suite d'Augustin, Thomas précise que l'image de Dieu (*imago Dei*) n'échappe pas à cette déficience : «similitudo Trinitatis relucens in anima est omnino imperfecta et deficiens»<sup>31</sup>. Il n'y aura donc pas de *ratio sufficiens*, pas même l'image de la Trinité, pour montrer la foi trinitaire<sup>32</sup>. Saint Thomas l'explique avec la plus grande clarté : «De l'unité de l'essence divine et de la distinction des personnes divines, on ne trouve aucune similitude suffisante dans les choses créées»<sup>33</sup>. Les similitudes ne conviennent que *secundum aliquid*, par une sorte de «conjecture», dans la mesure où elles partici-

<sup>28</sup> *In Ioannem* 1,5 (n. 102) ; SAINT AUGUSTIN, *Sermo* 117,3,5 (PL 38,663). Cfr. ST. THOMAS, S.Th. I, q. 12, a. 7 ; S.Th. I-II, q. 4, a. 3, arg. 1 ; *De potentia*, q. 7, a. 1, arg. 2.

<sup>29</sup> S.Th. I-II, q. 102, a. 4, ad 6.

<sup>30</sup> III *Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 2, q1a 3, sol.

<sup>31</sup> I *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4, ad 2 ; cfr. S.Th. I, q. 56, a. 3 : «Nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandum divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari». Voir par exemple l'indication des différences entre le Verbe divin et le verbe créé, au *De rationibus fidei* (ch. 3), où l'on retrouve les explications d'Augustin.

<sup>32</sup> Cfr. S.Th. I, q. 32, a. 1, ad 2 ; I *Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 1 ; *De potentia*, q. 8, a. 1, ad 12. Cfr. SCG I, ch. 3 (n. 18) ; *De potentia*, q. 8, a. 1 : «[...] ad plenum ad hoc ratio pervenire non possit».

<sup>33</sup> *Super Dionysium de divinis nominibus*, Proemium : «[...] Ea de Deo tradidit quae ad unitatem divinae essentiae et distinctionem personarum pertinent. Cuius unitatis et distinctionis sufficiens similitudo in rebus creatis non invenitur».

pent de Dieu, de façon déficiente<sup>34</sup>. Le mystère intime de Dieu nous demeure caché<sup>35</sup>. Il s'ensuit que notre connaissance de Dieu, dans la foi, est une connaissance *per speculum*, une connaissance en miroir et en énigme (1 Co 13,12), que saint Thomas explique avec les mots de saint Augustin<sup>36</sup>.

Pour signifier les limites de notre connaissance du mystère de Dieu Trinité, saint Thomas se sert souvent de l'adverbe *utcumque* qu'il reprend de saint Augustin : «*utcumque mente capere*», «*utcumque concipere*» ou «*utcumque accipi*» (saisir quelque peu par l'esprit, concevoir de quelque manière, saisir tant bien que mal)<sup>37</sup>. Le terme *utcumque* apparaît ailleurs, souvent dans le contexte de la connaissance de Dieu, pour écarter toute présomption de connaissance parfaite et pour indiquer la fonction des analogies<sup>38</sup>. Dans la *Somme contre les Gentils*, toute la doctrine du Verbe se trouve placée entre ces formules «*utcumque*», par une sorte d'inclusion<sup>39</sup>.

### III. Connaître comment Dieu Trinité n'est pas

Avec Augustin et le pseudo-Denys, saint Thomas soutient que l'on ne peut pas connaître ce que Dieu est (*quid*) ni comment Dieu est (*quomodo*) : on peut seulement saisir que Dieu est (*quia est*), en

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *In I Ad Cor.* 12,13 (n. 800-801).

<sup>36</sup> S.Th. I, q. 12, a. 2, *sed contra* ; cfr. Saint Augustin, *De Trinitate* XV,9,16.

<sup>37</sup> SCG IV, ch. 1 (n. 3348) ; ch. 11 (n. 3468) et ch. 13 (n. 3496) ; voir aussi ch. 19 (n. 3557). Ces formules signifient l'incompréhensibilité du mystère. Elles sont également liées au propos de défendre la foi contre les erreurs. Pour l'influence directe de saint Augustin (*De Trinitate* et *Tractatus sur Jean*), voir par exemple saint Thomas, *Catena in Matthaeum* 3,17 (vol. 1, p. 55) ou *Catena in Ioannem* 14,26 (vol. 2, p. 524). Pour d'autres références chez SAINT AUGUSTIN, voir notamment *De Trinitate* IX,1,1 ; IX,12,17 ; XI,7,11 ; XV,3,5 ; XV,11,20 ; XV,14,24 ; XV,24,44 ; XV,27,49.

<sup>38</sup> Cfr. par exemple SCG II, ch. 2 (n. 859) ; SCG III, ch. 49 (n. 2270) et ch. 113 (n. 2873) ; SCG IV, ch. 21 (n. 3575).

<sup>39</sup> SCG IV, ch. 11 (n. 3468) : «*His consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda*» ; ch. 13 (n. 3496) : «*Haec ergo sunt quae de generatione divina, et de virtute Unigeniti Filii Dei, ex Sacris Scripturis edocti, utcumque concipere possumus*».

connaissant ce que Dieu n'est pas (*quid non est*) et comment il n'est pas (*quomodo non est*). Ces explications, indiquées dès le début de la *Somme*<sup>40</sup>, sont au cœur de la doctrine de l'analogie et des noms divins<sup>41</sup>. Elles ne s'appliquent pas seulement à la connaissance naturelle de Dieu, mais aussi à la connaissance de Dieu par la révélation. En effet, la révélation élève notre esprit vers la connaissance de réalités inconnues de la raison naturelle, mais le mode de notre connaissance demeure le même : nous connaissons Dieu «en miroir» au moyen des créatures<sup>42</sup>. Saint Thomas l'explique en particulier lorsqu'il traite la génération du Fils ou la «diction» du Verbe : «Il n'est pas permis de scruter les mystères d'en haut en ayant l'intention de les comprendre. Cela apparaît dans ce qu'écrivit saint Ambroise : "On peut savoir *qu'*il [le Fils] est né, mais on ne doit pas discuter *comment* il est né". Car discuter le mode de la nativité, c'est chercher à savoir ce qu'est cette nativité : or, au sujet des réalités divines, nous pouvons savoir *qu'*elles sont, mais non pas *ce qu'*elles sont<sup>43</sup>».

Bien que la raison naturelle puisse parvenir à montrer que Dieu est intellect, elle ne peut pas découvrir de manière suffisante son mode de connaissance. En effet, nous pouvons savoir *que* Dieu est, mais non pas *ce qu'*il est ; de même, nous pouvons savoir *que* Dieu connaît, mais nous ne pouvons pas savoir *de quelle manière* il connaît. Or connaître par la conception d'un verbe, cela appartient à la manière de connaître : c'est pourquoi la raison ne peut pas prouver cela de manière suffisante, mais elle peut seulement formuler une conjecture à partir de ce qui se trouve en nous par une sorte de similitude<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> S.Th. I, q. 2, prol.

<sup>41</sup> Cfr. S.Th. I, q. 12, a. 12-13.

<sup>42</sup> *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3 ; cfr. S.Th. I, q. 12, a. 13, ad 1.

<sup>43</sup> *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1, ad 4 : «Non licet hoc modo scrutari superna misteria, ut ad eorum comprehensionem intentio habeatur ; quod patet ex hoc quod sequitur "Licet scire quod natus sit, non licet discutere quomodo natus sit" : ille enim modum nativitatis discutit, qui querit scire quid sit illa nativitas, cum de divinis possimus scire quia sunt, non quid sunt».

<sup>44</sup> *De potentia*, q. 8, a. 1, ad 12 : «Licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelli-

L'intelligence de la foi ne peut pas saisir ce qu'est (*quid sit*) le Verbe en Dieu ni comment (*quomodo*) le Père engendre son Verbe. Elle peut seulement s'en former une certaine conception par «conjecture», à partir de l'étude du verbe créé, en miroir (analogie). Connaître «ce que le Verbe n'est pas» ou «comment il n'est pas» ne constitue pas une totale ignorance : il s'agit bien d'une certaine connaissance, quoique «confuse», fondée sur l'affirmation qu'il y a un Verbe en Dieu, suivant l'enseignement de la foi<sup>45</sup>. Saint Thomas rattache ces explications à la pensée de saint Augustin : «L'analogie de notre intellect ne constitue pas une preuve suffisante pour [démontrer] quelque chose en Dieu, pour cette raison que l'intelligence ne se trouve pas de manière univoque en Dieu et chez nous. De là vient ce qu'Augustin affirme dans ses Homélie sur Jean : c'est par la foi qu'on parvient à la connaissance, et non pas inversement»<sup>46</sup>. Thomas se réfère ainsi à Augustin pour indiquer les limites de l'étude de l'image de Dieu en théologie trinitaire et pour signifier l'ordre de l'intelligence du mystère : ce n'est pas l'intelligence qui produit la foi, mais c'est la foi qui cherche l'intelligence. Placer la raison avant la foi constitue un péché : le péché de présomption<sup>47</sup>. Mais dans ce cas, quelle sera donc la valeur d'un exposé spéculatif proposant des «raisons»? Quel but le théologien poursuit-il dans une telle recherche?

gendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aliquo modo per simile coniecturatur». L'usage du terme «conjecturare» fait manifestement écho à SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* XV,17,28 (*conjectare*) ; XV,21,40 (*conijcere*).

<sup>45</sup> Cfr. *De potentia*, q. 7, a. 5 ; S.Th. I, q. 13, a. 10, sed contra ; *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 3 : «De Deo et de aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est nisi sciremus quoquo modo de eis quid est sub quadam confusione».

<sup>46</sup> S.Th. I, q. 32, a. 1, ad 2. Cfr. AUGUSTIN, *Tractatus in Iohannis Evangelium* XXVII,7 ; cfr. XXIX,6 ; XXXIX,3 ; etc. L'affirmation de la valeur du mode négatif de notre connaissance de Dieu peut également se réclamer de saint Augustin : «Ce n'est pas un mince savoir [...] de pouvoir connaître ce que Dieu n'est pas, avant de connaître ce qu'il est» (*De Trinitate* VIII,2,3).

<sup>47</sup> *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1.

#### IV. Manifester la vérité de la foi en écartant les erreurs

C'est en exposant sa doctrine de la relation, de la personne, du verbe et de l'amour, que saint Thomas explique le sens des analogies mises en oeuvre pour manifester la foi trinitaire. L'une des meilleures explications se trouve dans l'étude de la *pluralité personnelle* en Dieu :

La pluralité des personnes en Dieu appartient à ces réalités qui reposent sur la foi et que la raison humaine naturelle ne peut ni explorer ni saisir de manière suffisante ; mais on espère le saisir dans la Patrie lorsque Dieu sera vu par son essence, quand la foi aura fait place à la vision. Cependant, les saints Pères ont été obligés d'en traiter de manière développée en raison des objections élevées par les contradicteurs de la foi en cette matière et sur d'autres objets qui relèvent aussi de la foi ; ils l'ont fait pourtant de manière modeste et avec respect, sans prétendre comprendre. Et une telle recherche n'est pas inutile, puisque par elle l'esprit est élevé pour saisir quelque chose de la vérité (*cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum*) qui suffit pour exclure les erreurs. C'est pourquoi saint Hilaire explique : "En croyant cela –à savoir la pluralité des personnes en Dieu–, commence, avance, persévère. Même si je sais que tu n'arriveras pas au terme, je te féliciterai pourtant de ton progrès. En effet, celui qui avec piété poursuit l'infini, même s'il ne l'atteint jamais, tire néanmoins profit de sa marche en avant"<sup>48</sup>.

Ces explications résument le propos de l'intelligence spéculative du mystère de la Trinité. C'est ce projet que saint Thomas applique strictement dans toutes ses œuvres : la théologie trinitaire spéculative est portée par une finalité contemplative qui procure aux chrétiens les moyens de défendre leur foi. La manifestation de la vérité et la critique des erreurs constituent les deux faces d'une même entreprise théologique. Pour écarter les erreurs, il ne suffit pas de produire des textes scripturaires, mais il faut encore montrer

<sup>48</sup> *De potentia*, q. 9, a. 5 ; cf. SAINT HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate* II,10 (Sources Chrétiennes, 443, p. 295). Cfr. ci-dessous notes 132 et 133.



la conformité de la foi catholique et de l'Écriture, et il faut aussi répondre aux arguments qui sont opposés à la foi de l'Église. De son côté, la vérité ne sera pas pleinement manifestée tant que l'on n'aura pas écarté les erreurs qui s'y opposent. L'élaboration d'une réflexion spéculative sur la Trinité, avec l'emploi d'analogies et l'usage de ressources philosophiques, est donc guidée par un motif qui comporte un double aspect : la contemplation de la vérité révélée, permettant la défense de la foi contre les erreurs. La théologie trinitaire a pour but de montrer que la foi en la Trinité est raisonnablement pensable et que les arguments contre la foi trinitaire ne s'imposent donc pas. Il ne s'agit pas de prouver la foi mais d'en montrer l'intelligibilité au moyen de raisons qui, au regard de la raison humaine, revêtent un caractère de plausibilité ou de vraisemblance. En procurant ainsi aux croyants une certaine saisie du mystère («quelque chose de la vérité»), ces «raisons» leur offrent un avant-goût de ce qu'ils espèrent contempler un jour en toute lumière dans la vision bienheureuse.

Saint Thomas apporte les mêmes explications lorsqu'il présente les *relations trinitaires*<sup>49</sup>. Il le redit encore lorsqu'il explique l'usage du nom *personne* en théologie trinitaire<sup>50</sup>. Il le répète quand il propose sa doctrine des *processions* immanentes<sup>51</sup>. Et il apporte encore les mêmes explications quand il cherche à montrer la distinction de la génération du Fils et de la procession du Saint-Esprit : pour éviter l'erreur d'Arius, «les saints Pères ont dû manifester qu'il n'est *pas impossible* que quelque chose procède du Père tout en lui étant co-essentiel, en recevant du Père la même nature que lui»<sup>52</sup>. Et puisque les semi-Ariens pneumatomaques ne pouvaient pas admettre que la nature divine soit communiquée autrement que par génération (ori-

<sup>49</sup> *De potentia*, q. 8, a. 1 : «Relinquitur ergo quod oportet dicere, relationes in Deo quasdam res esse : quod qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet, licet ad plenum ad hoc ratio pervenire non possit».

<sup>50</sup> S.Th. I, q. 29, a. 3, ad 1 ; *De potentia*, q. 9, a. 4.

<sup>51</sup> S.Th. I, q. 27, a. 1.

<sup>52</sup> *De potentia*, q. 10, a. 2 : «Ad cuius erroris destructionem necessarium fuit sanctis patribus manifestare quod non est impossibile esse aliquid procedens a Deo Patre quod sit ei coessentiale, in quantum accipit ab eo eandem naturam quam Pater habet».



gine du Fils), «nos docteurs (*doctores nostri*) ont dû manifester que la nature divine peut être communiquée par une double procession, l'une étant la génération (ou nativité) et l'autre n'étant pas cette génération : *et c'est ainsi qu'on cherche la distinction des processions en Dieu*»<sup>53</sup>. C'est précisément pour répondre à cette question que saint Thomas, suivant saint Augustin, se tourne vers la considération de certains aspects de l'image de la Trinité dans l'âme humaine : l'amour ne procède pas sur le mode d'une génération. L'amour n'est pas engendré comme le verbe mais il procède d'une autre manière<sup>54</sup>. Chez saint Thomas comme chez saint Augustin, la doctrine du Saint-Esprit comme Amour cherche ainsi à manifester l'origine et la propriété du Saint-Esprit, afin de rendre compte de la foi catholique en sa divinité et en sa distinction personnelle.

Avec Augustin encore, Thomas note que les hérésies ont partie liée avec une thèse d'ordre spéculatif. Il explique par exemple que les ariens n'ont pas voulu croire que le Fils possède la même divinité que le Père et qu'*ils n'ont pas pu saisir*, leur position étant motivée par un refus volontaire mais aussi par une difficulté d'ordre intellectuel<sup>55</sup>. Pour répondre aux hérésies, il faut donc montrer la plausibilité de la foi orthodoxe en manifestant qu'elle ne propose rien d'impossible : tel est le but des "raisons" tirées de l'analogie de l'intellect et de l'amour. Elles constituent une contemplation offrant aussi aux croyants le moyen de défendre leur foi.

Nous avons déjà noté plus haut que saint Thomas, en matière trinitaire, écarte les raisons nécessaires invoquées par d'autres théologiens. Il ne cherche pas à prouver la foi mais à en montrer l'intelligibilité par des raisons dont la pensée humaine peut reconnaître la plausibilité (raisons de congruence). En effet, les principes de la raison humaine viennent de Dieu et ils ne peuvent donc pas être contraires à la foi donnée par Dieu. Pour cette raison, saint Thomas

<sup>53</sup> *De potentia*, q. 10, a. 2 : «Et hoc est quaerere processionum distinctionem in divinis».

<sup>54</sup> Cfr. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* IX,12,17-18.

<sup>55</sup> SCG IV, ch. 6 (n. 3387). Cfr. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* XV,20,38.

explique que les arguments opposés à la foi trinitaire «n'ont pas de force démonstrative, mais sont soit des raisons probables (*rationes probabiles*), soit des sophismes (*rationes sophisticae*)»<sup>56</sup>. Ainsi, dans certains cas, on pourra réfuter les arguments contre la foi trinitaire en établissant qu'ils sont erronés : il s'agit alors de sophismes. Mais dans d'autres cas, on ne pourra pas établir directement la fausseté intrinsèque de l'argument : «Les réalités appartenant à la foi ne peuvent pas être prouvées de manière démonstrative ; de même, la fausseté de certaines [affirmations] contraires à la foi échappe à la possibilité d'une démonstration, mais on peut montrer qu'elles ne sont pas nécessaires»<sup>57</sup>.

Dans ce second cas, on pourra seulement montrer que les arguments contre la foi ne sont que des «raisons probables», c'est-à-dire des arguments qui, malgré une certaine plausibilité au regard de la raison philosophique, ne s'imposent pas nécessairement à l'intelligence. Et pour manifester cela de façon complète, il faut établir une alternative en proposant une autre voie au moyen d'arguments de convenance : c'est ici, comme on l'a déjà noté, qu'interviennent les analogies trinitaires. La foi, qui dépasse la raison humaine, comble notre esprit sans lui faire violence. Dans ces explications, on aura remarqué les trois modes de raisonnement indiqués par saint Thomas : raisons démonstratives, raisons probables et raisons sophistiques. La distinction de ces trois types de raisons provient des premières lignes des *Topiques* d'Aristote<sup>58</sup> qui fournissent un élément commun de la logique scolastique<sup>59</sup>. Bien que les «raisons proba-

<sup>56</sup> SCG I, ch. 7 (n. 47) : «Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur».

<sup>57</sup> *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3 : «Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi ea non esse necessaria».

<sup>58</sup> ARISTOTE, *Topiques* I,1 (100a 25-101a 4). Je remercie le professeur Luca Tuninetti qui m'a signalé ce point en me rendant attentif aux différences entre la *ratio probabilis* chez saint Thomas et les arguments de la dispute dialectique chez Aristote.

<sup>59</sup> Voir par exemple la division des syllogismes chez GUILLAUME DE SHERWOOD, *Introductiones in Logicam* IV (H. BRANDS et CH. KANN [ed.], Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, p. 78) : «syllogismus alius est demonstrativus, alius dialecticus, alius sophisticus. [...] dialecticus vero est ex probabilibus, faciens opinionem».

bles» reçoivent chez saint Thomas un sens différent du «syllogisme dialectique» d'Aristote, on constate aisément que saint Thomas se sert de catégories logiques aristotéliennes pour préciser son propos de théologien : les catégories aristotéliennes semblent ici mises au service du projet augustinien d'intelligence de la foi.

## V. L'exercice et la consolation des croyants

Le propos de la théologie trinitaire de saint Thomas est celui qu'il exprime, d'une manière plus générale, concernant les vérités que seule la foi nous donne de connaître et que l'on ne peut pas démontrer par des raisons : «Pour manifester ce genre de vérité, il faut avancer des raisons vraisemblables pour l'exercice et le réconfort des fidèles (*ad fidelium quidem exercitium et solatium*), et non pas pour convaincre les adversaires ; car l'insuffisance de ces raisons les confirmerait plutôt dans leur erreur s'ils estimaient que nous adhérons à la vérité de la foi pour des raisons aussi fragiles»<sup>60</sup>.

Saint Thomas exprime ici la tâche de la théologie spéculative concernant le mystère de la Trinité et du Christ : il s'agit de manifester (*manifestare*) la vérité de la foi, c'est-à-dire de *la rendre plus manifeste à notre esprit*. Le moyen est également clair : ce sont des raisons probables ou plausibles, et non pas des démonstrations. Les destinataires sont aussi identifiés : il s'agit des croyants (*fideles*). Quant au but d'une telle entreprise, il est exprimé par les mots *exercitium* et *solatium*. Il n'est pas aisé de traduire *solatium* (ou *solacium*) par un seul terme. Ce mot peut signifier : aide, assistance, secours, consolation, service domestique, compensation et parfois même délassement<sup>61</sup>. Dans la Bible latine de saint Thomas, le mot *solatium* traduit le terme grec παράκλησις (exhortation, appel pressant, invocation, encouragement, intercession, consolation)<sup>62</sup>. Dans le

<sup>60</sup> SCG I, ch. 9 (n. 54).

<sup>61</sup> Cfr. par exemple, chez SAINT THOMAS, *In Ad Gal.* 1,1 (n. 8) ; *IV Sent.*, dist. 48, q. 2, a. 1 ; *S.Th.* I, q. 51, a. 1, arg. 1.

<sup>62</sup> Cfr. par exemple 1 M 12,9 ou He 6,18. Cfr. SAINT THOMAS, *In Ad Rom.* 1,2 (n. 27) et 7,22 (n. 585).

domaine naturel, saint Thomas l'associe en particulier à la sécurité procurée par la possession de biens temporels ou à l'aide financière<sup>63</sup>, mais aussi au soutien que s'offrent les époux ou les amis<sup>64</sup>, voire au bienfait que procurent les loisirs et le théâtre (le *solatium* que procure la vertu d'eutrapélie)<sup>65</sup>. Dans le domaine de la grâce, il le rattache en particulier à la vertu d'espérance (l'espérance procure le *solatium*)<sup>66</sup>, à la paix et à la contemplation<sup>67</sup>, c'est-à-dire à la «consolation spirituelle»<sup>68</sup>. Parmi les activités qui procurent le *solatium*, saint Thomas note en particulier l'étude des livres saints qui offre «un remède contre les tribulations»<sup>69</sup>. Au début de son *Contra Impugnantes*, il note que les adversaires de la vie religieuse mendiantes veulent priver les mendiants des *spiritualia solatia*, en leur refusant le droit d'étudier et d'enseigner «de telle sorte qu'ils ne peuvent pas résister aux adversaires ni trouver dans les Écritures la consolation de l'Esprit : c'est l'astuce des philistins»<sup>70</sup>. Ce dernier passage suggère bien le sens qu'il faut donner au mot *solatium* en SCG I, ch. 9 : la recherche de «raisons» pour manifester la foi procure aux croyants un soutien, un remède, une défense, une consolation spirituelle, en leur donnant de saisir l'intelligibilité de leur foi et en leur montrant que cette foi résiste aux objections (hérésies et arguments rationnels) qui lui sont faites.

<sup>63</sup> IV *Sent.*, dist. 49, q. 4, a. 1, sed contra 2 et ad 3 ; *Contra Impugnantes*, ch. 6, § 6, ad 17 (Ed. Leon., t. 41 A, p. 104).

<sup>64</sup> Cfr. par exemple *In Isaiam* 3,17 et 3,25 (Ed. Leon., t. 28, p. 29 et 31).

<sup>65</sup> S.Th. II-II, q. 168, a. 2 ; a. 3, ad 3.

<sup>66</sup> Cfr. SCG III, ch. 153 (n. 3252) ; *De veritate*, q. 17, a. 2, arg. 8 ; *In Ad Hebr.* 6,18 (n. 324).

<sup>67</sup> Cfr. par exemple *In Isaiam* 7,14 et 48,22 (Ed. Leon., t. 28, p. 59 et 200).

<sup>68</sup> *In Ad Rom.* 15,5 (n. 1149) : «Deus autem patientiae, scilicet dator, Ps. LXX, v. 5 : tu es patientia mea, et solatii, idest qui spiritualem consolationem largitur». Sur le rapport étroit entre *solatium* et *consolatio*, voir aussi *Contra Impugnantes*, Prol. (Ed. Leon., t. 41 A, p. 52) ; *In Isaiam* 1,7 et 6,8 (Ed. Leon., t. 28, p. 12 et 51) ; *In Ad Hebr.* 13,22 (n. 772).

<sup>69</sup> *In II Ad Tim.* 4,13 (n. 158).

<sup>70</sup> *Contra Impugnantes*, Prol. (Ed. Leon., t. 41 A, p. 52) : «[...] eis subtrahere nituntur spiritualia solatia, coporalia onera imponentes. Primo enim eis pro posse studium et doctrinam auferre conantur, ut sic adversariis resistere non possint nec in Scripturis consolationem Spiritus invenire. Et haec est astutia Philistinorum, I Reg. 13,19».

Quant au mot «exercices» (*exercitium*), il indique la nature et la finalité de l'étude du théologien. Saint Thomas applique souvent ce thème de l'exercice (*exercitatio* ou *exercitium*) à l'étude et à l'enseignement soutenus par la persévérance, l'entraînement et la pratique fréquente<sup>71</sup>. L'étude et l'enseignement de la sagesse comptent parmi les «exercices spirituels» (*spiritualia exercitia*) qui conduisent à connaître Dieu et à l'aimer<sup>72</sup>. L'exercice est comparable à une «école»<sup>73</sup>. Dans l'expression «exercice spirituel», l'adjectif «spirituel» revêt un sens religieux (recherche de la connaissance de Dieu dans la foi) sans perdre pour autant sa signification anthropologique (*spirituel* distingué de *manuel* ou *corporel*)<sup>74</sup>. Dans des contextes variés, le thème de l'exercice est spécialement lié aux difficultés, aux tribulations et aux adversités : les difficultés et les tribulations sont l'occasion d'un *exercitium* ou d'une *exercitatio* qui permet de les surmonter. C'est ainsi, par exemple, que la Providence divine se sert des démons, des méchants, des peines de cette vie, des dangers et des tribulations en général pour l'*exercitatio* des hommes justes, c'est-à-dire pour les rendre plus forts<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Cfr. S.Th. III, q. 86, a. 5, ad 3 ; *De veritate*, q. 24, a. 10 ; III *Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 5, q1a 1, arg. 2.

<sup>72</sup> SCG III, ch. 132 (n. 3047) : «[...] studium sapientiae, et doctrina, et alia huiusmodi spiritualia exercitia». Cfr. S.Th. II-II, q. 122, a. 4, ad 3. L'expression «exercice spirituel» est également appliquée à l'état religieux, aux activités propres à cet état (S.Th. II-II, q. 189, a. 1 ; *Contra Impugnantes*, ch. 5, ad 8 [Ed. Leon., t. 41 A, p. 92]), et de façon plus générale à la pratique des vertus (*In Ad Eph.* 3,14 [n. 166] ; S.Th. III, q. 69, a. 3). La pauvreté volontaire constitue également un «exercice» (S.Th. II-II, q. 186, a. 3, ad 4).

<sup>73</sup> Saint Thomas l'explique à propos de la vie religieuse qu'il considère comme un exercice pour parvenir à la perfection de la charité : «exercitium sive schola perfectionis» (*Quodlibet* IV, q. 12, a. 1, ad 7 ; cfr. ad 9). Cfr. S.Th. II-II, q. 186, a. 3 : «exercitium et disciplina».

<sup>74</sup> Cfr. par exemple *Contra Impugnantes*, ch. 5, § 3 (Ed. Leon., t. 41 A, p. 89-90) : les œuvres de piété (parmi lesquelles saint Thomas compte l'étude des saintes Écritures, l'enseignement et la prédication) sont distinguées des activités corporelles ou manuelles («labor manuum», «corporalis exercitatio», «corporalia exercitia») ; cfr. *ibidem*, ad 8 : les «exercitia spiritualia» sont des distingués des «opera manualia» (p. 92) ; cfr. *In I Ad Tim.* 4,8 (n. 153-162). Pour les nuances du vocabulaire de la «spiritualité», cfr. J.-P. TORRELL, «*Spiritualitas*» chez saint Thomas d'Aquin, RSPT 73 (1989) 575-584.

<sup>75</sup> Cfr. par exemple S.Th. I, q. 64, a. 4 ; q. 109, a. 4, ad 1 (démons) ; q. 114, a. 1, arg. 3 et ad 3 ; S.Th. I-II, q. 87, a. 7 ; *In Matthaeum* 13,29 (n. 1149) ; *Catena in Lucam* 8,23 (vol. 2, p. 114-115) ; IV *Sent.*, dist. 46, q. 1, a. 2, q1a 3, ad 3 et ad 4. Les références sur ce thème sont très nombreuses.

En matière doctrinale, saint Thomas présente l'exercice comme une «élévation» de l'esprit qui s'effectue suivant un progrès. Cette élévation part des choses «plus faciles» pour atteindre les choses «plus difficiles»<sup>76</sup> : elle part des sens, des représentations sensibles et de l'imagination pour atteindre les réalités intelligibles<sup>77</sup>. L'exercice consiste à passer des réalités corporelles aux réalités spirituelles, des choses légères à celles qui sont plus ardues, d'un enseignement simple à un enseignement plus subtil, de la foi à l'intelligence spirituelle de la foi<sup>78</sup>. Le thème de l'exercice implique également (comme chez saint Augustin) un ordre des disciplines du savoir<sup>79</sup>, disposant les esprits pour qu'ils deviennent capables de saisir les réalités qui transcendent les sens et l'imagination. Trois aspects de l'exercice de la sagesse méritent d'être mentionnés à ce sujet.

### 1. Les erreurs et les hérésies

Dans le contexte de la quête d'intelligence de la foi, le thème de l'exercice apparaît tout d'abord étroitement lié au défi posé par les hérésies. «Après que la vérité divine fut manifestée, certaines erreurs sont survenues en raison de la défaillance des esprits humains. Mais ces erreurs ont exercé (*exercuerunt*) l'intelligence des fidèles à rechercher et à saisir de manière plus attentive (*diligentius*) les vérités divines»<sup>80</sup>. Les explications les plus complètes se trouvent dans une *reportatio* sur la première épître aux Corinthiens, à propos de la parole de saint Paul : «nam oportet haereses esse» (1 Co 11,19)<sup>81</sup>. À

<sup>76</sup> S.Th. II-II, q. 189, a. 1, ad 4 : «a facilioribus ad difficiliora».

<sup>77</sup> Cfr. par exemple S.Th. I, q. 1, a. 9, ad 2.

<sup>78</sup> Cfr. *In Ad Hebr.* 5,14 (n. 269-274).

<sup>79</sup> *Sententia Ethic.* VI, 7 (Ed. Leon., t. 47/2, p. 358-359) : logique, mathématique, philosophie naturelle, éthique, puis étude de la sagesse et des réalités divines.

<sup>80</sup> SCG IV, ch. 55 (n. 3939).

<sup>81</sup> Ce texte a été publié parmi les *Reportationes ineditae Leoninae* dans l'édition des œuvres de saint Thomas servant de base à l'*Index Thomisticus* : S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, vol. 6, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1980, p. 367. Ce texte est celui du ms. Padova, Biblioteca Antoniana 333. Je remercie le Père Gilles de Grandpré qui m'a confirmé sa valeur, sous réserve des précisions qu'apportera l'édition léonine du commentaire de saint Paul concernant les doubles recensions sur la première Lettre aux Corinthiens.



la suite de saint Augustin, saint Thomas explique que les hérésies revêtent une double utilité (*utilitas*). Premièrement, à cause des hérésies «les saints docteurs ont été plus exercés (*magis exercitati*) pour mettre en lumière la vérité de la foi, et leurs esprits ont été rendus plus subtils (*subtiliata*)»<sup>82</sup>. En effet, «après les hérésies les saints ont parlé de façon plus prudente (*cautius*) des choses de la foi, comme Augustin au sujet de la grâce après les pélagiens, et comme le pape Léon au sujet de l'incarnation après Nestorius et Euty-chès»<sup>83</sup>. La seconde utilité des hérésies est de susciter et de manifester la constance des croyants dans la foi (*constantia fidei*), en rendant plus forts et éprouvés (*probatî*) ceux qui ont su résister à ces hérésies<sup>84</sup>. Il en va de même pour les erreurs philosophiques : ces erreurs sont l'occasion d'un exercice (*exercitium*) donnant lieu à une saisie plus claire (*limpidius*) de la vérité ; quant à ceux qui ont parlé superficiellement de la vérité, bien qu'on ne suive pas leur opinion, ils nous donnent l'occasion d'un exercice (*exercitium*) de recherche de la vérité<sup>85</sup>. Les mêmes explications sont appliquées encore à des événements. En exerçant ses disciples à saisir ses paraboles selon leur sens spirituel, le Christ leur donne de comprendre que les événements (*res gestae*) de la première Alliance sont des figures (*figurae*) de la Nouvelle Alliance<sup>86</sup>. Cet enseignement provient notamment de

<sup>82</sup> *Ibidem* : «Una est quia sancti doctores ex hoc sunt magis exercitati ad veritatem fidei elucidandam, et eorum ingenia magis subtiliata».

<sup>83</sup> *Ibidem*. Sur ce même thème, avec l'exemple de saint Augustin, voir *Contra errores Graecorum*, prol. (Ed. Leon., t. 40 A, p. 71).

<sup>84</sup> *Ibidem*. L'autre recension donnée par l'édition Marietti (n. 628) indique les sources augustiniennes de saint Thomas : *Enchiridion* et *De civitate Dei*. Saint Thomas, citant Augustin, y note également une double utilité des hérésies : «ad maiorem declarationem veritatis» et «ad manifestandam infirmitatem fidei in his qui recte credunt» (peut-être faudrait-il vérifier l'exactitude du mot «infirmitas» dans ce passage).

<sup>85</sup> *Super Metaph.* II, lect. 1 (édition Marietti, Torino-Roma 1950, n. 287-288) : «[...] In quantum priores errantes circa veritatem posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret. [...] Etiam illis, qui superficialiter locuti sunt ad veritatem investigandam, licet eorum opiniones non sequamur, quia etiam aliquid conferunt nobis. Praestiterunt enim nobis quoddam exercitium circa inquisitionem veritatis».

<sup>86</sup> *In Matthaeum* 13,52 (n. 1206). Saint Thomas distingue ici les foules auxquelles Jésus a parlé en paraboles, et les disciples «exercés» (*exercitati*) qui peuvent saisir cet enseignement dans son sens spirituel.



saint Augustin<sup>87</sup>. Il permet d'expliciter le sens de l'*exercitium* en SCG I, ch. 9 : les raisons avancées par le théologien pour manifester la foi ne prouvent pas la foi mais exercent l'esprit du croyant à mieux saisir la vérité de la foi, avec prudence et précision, en lui donnant l'occasion de confirmer la foi. Grâce aux hommes studieux capables de réfuter les erreurs, ceux qui possèdent une foi plus simple sont aussi confirmés dans la foi<sup>88</sup>.

## 2. Les obscurités et le langage figuratif des Écritures

Le thème de l'exercice apparaît souvent à propos des difficultés, des «obscurités» et du langage figuratif des Écritures saintes. Ce langage obscur est utile pour deux raisons étroitement liées : 1) pour l'exercice des hommes studieux (*ad exercitium studiosorum*) ; 2) pour protéger la révélation de la dérision des incroyants (*contra irrisiones infidelium*)<sup>89</sup>. La vérité divine est parfois donnée de façon «cachée» pour que les incroyants ne la tournent pas en dérision et pour que les croyants plus simples n'y trouvent pas l'occasion d'une erreur<sup>90</sup>. Quant à l'exercice invoqué par la première raison, il concerne les hommes «studieux», c'est-à-dire les lecteurs formés à la lecture doctrinale et spirituelle de l'Écriture : cet exercice consiste en une «élévation de l'esprit» qui, à partir des similitudes créées et des expressions obscures, conduit à saisir les réalités spirituelles intelligibles<sup>91</sup>. Nous sommes ici très près de l'*exercitatio* de saint Augustin. L'inspiration augustinienne apparaît explicitement dans le

<sup>87</sup> *Ibidem* ; voir les textes augustinien cités dans la *Catena in Matthaeum* 13,52 (vol. 1, p. 224).

<sup>88</sup> S.Th. II-II, q. 10, a. 7.

<sup>89</sup> S.Th. I, q. 1, a. 9, ad 2 ; cfr. I *Sent.*, dist. 34, q. 3, a. 2. Cfr. V. SERVERAT, *L'irrisio fidei*. Encore sur Raymond Lulle et Thomas d'Aquin, «Revue Thomiste» 90 (1990) 436-448.

<sup>90</sup> I *Sent.*, dist. 34, q. 3, a. 1.

<sup>91</sup> S.Th. I, q. 1, a. 9, ad 2 : «Ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium». S.Th. II-II, q. 1, a. 9, ad 1 : «longum studium atque exercitium». Un tel «exercitium» est requis pour être capable d'enseigner (*In I Ad Tim.* 4,13 [n. 171]). Voir encore *Super Dionysium de divinis nominibus* I, lect. 2 (n. 65) : «In Scripturis exprimuntur nobis intelligibilia per sensibilia, et supersubstantialia per existentia, et incorporalia per corporalia, et simplicia per composita et diversa».

commentaire sur *Jean* 10,6 où saint Thomas reprend l'explication de saint Augustin concernant les paroles du Christ : «Le Seigneur nourrit en effet par ce qui est clair et il exerce l'esprit par ce qui est obscur»<sup>92</sup>. L'ignorance suscitée par les *proverbia* du Christ (figures, paraboles) est utile aux bons et aux justes «pour s'exercer et pour louer Dieu, car en ne comprenant pas mais en croyant, ils glorifient le Seigneur et sa sagesse qui les dépasse»<sup>93</sup>. D'autres auteurs sont également invoqués pour expliquer cette pédagogie de la révélation. Dans sa *Catena sur Luc*, par exemple, saint Thomas rapporte les explications de Théophylacte : le Christ parle tout d'abord au moyen de similitudes pour attirer l'attention de ses auditeurs (*ut attentiores faceret auditores*), afin de les exercer (*exercitare*) et pour que ceux qui n'en sont pas dignes (*indigni*) ne puissent pas saisir le sens spirituel des paroles obscures<sup>94</sup>. «Les arcanes de la foi (*secreta fidei*) ne doivent pas être découverts aux infidèles»<sup>95</sup> : ici encore, saint Thomas invoque la défense de la foi<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> SAINT AUGUSTIN, *Tractatus in Evangelium Iohannis* 45,6 : «Pascit enim manifestis, exercet obscuris». Voir l'indication d'autres textes de saint Augustin sur ce même thème dans : SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean XLIV-LIV*, trad. MARIE-FRANÇOIS BERROUARD, Bibliothèque Augustinienne 73B, Études Augustiniennes, Paris 1989, p. 54. Saint Thomas cite ce texte de saint Augustin dans sa *Catena in Ioannem* 10,6 (vol. 2, p. 472) ; dans son commentaire sur Jean, il commente ce passage en précisant que la nourriture est donnée aux foules de croyants, tandis que l'exercice est destiné aux disciples : «Pascit Dominus manifestis, scilicet fideles turbas, exercet obscuris, scilicet discipulis» (*In Ioannem* 10,6 [n. 1379]).

<sup>93</sup> SAINT THOMAS, *In Ioannem* 10,6 (n. 1380) : «Utilis et bonis et justis ad exercitium in Dei laudem quaerentibus : nam dum ea non intelligunt, credunt, glorificant Dominum, et eius sapientiam supra se existentem». L'exercice donne une conscience plus vive de la foi, pour la louange de Dieu.

<sup>94</sup> *Catena in Lucam* 8,4 (vol. 2, p. 110).

<sup>95</sup> *De rationibus fidei*, ch. 8 (THOMAS D'AQUIN, *Traité : Les raisons de la foi, les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Introd., trad. et notes par GILLES EMERY, Cerf, Paris 1999, p. 116-117).

<sup>96</sup> *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 4. Cfr. SAINT AUGUSTIN, *De doctrina christiana* IV, ch. 9 (PL 34,99).

### 3. *Les sages et les simples*

Le thème de l'exercice fait intervenir la distinction entre les «sages» et les «simples» ou «petits». Par «sages», il faut entendre les croyants expérimentés dans la lecture des Écritures et dans l'intelligence de la foi. Quant aux «simples» ou «petits», ce sont les croyants «encore peu introduits dans la parfaite doctrine de la foi»<sup>97</sup>. Contre tout élitisme, Thomas explique que la *même réalité* de la foi doit être transmise aux sages et aux petits, sans différence ; cependant, le *mode* de cette transmission n'est pas identique. En s'appuyant sur saint Augustin, il explique que, lorsqu'on propose les réalités de la foi aux petits (*parvuli*), il ne convient pas de les traiter dans leurs difficultés ni de les explorer à fond<sup>98</sup>. Cela s'applique spécialement au «mystère de la Trinité» et au «sacrement de l'Incarnation», au sujet desquels saint Paul transmet des enseignements «très difficiles» (*valde difficilia*) et «ardus» (*ardua*)<sup>99</sup>. L'exemple souvent présenté par saint Thomas est celui de la naissance du Verbe : «Il est assez facile de connaître par la simple foi (*per simplicem fidem est satis facile*) que le Verbe s'est fait chair [Jean 1,14], car cela peut tomber sous l'imagination et d'une certaine façon sous le sens. Mais connaître le Verbe auprès de Dieu [Jean 1,1], cela dépasse tout sens et ne peut être saisi que par la raison, et avec de nombreuses difficultés, les plus grandes difficultés»<sup>100</sup>.

Il y a ainsi un ordre de l'enseignement (*ordo doctrinae*) qui correspond à celui du progrès spirituel dans la foi. Cet ordre requiert que l'on passe des choses «plus faciles» aux choses «plus diffi-

<sup>97</sup> *In I Ad Cor.* 3,1 (n. 124) : «[...] tamquam parvulis in Christo, id est, parum adhuc introductis in perfectam doctrinam fidei, quae spiritualibus debetur».

<sup>98</sup> *In Ad Hebr.* 5,13 (n. 270) : «Eadem enim utrisque proponenda sunt, sed parvulis proponenda sunt, sed non exponenda nec pertractanda : quia intellectus eorum magis deficeret, quam elevaretur».

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *Ibidem* (n. 271) ; voir aussi *Contra doctrinam retrahentium*, ch. 7 (Ed. Leon., t. 41 C, p. 50) ; S.Th. II-II, q. 189, a. 1, arg. 4.

les»<sup>101</sup>. Le croyant doit d'abord se nourrir de «lait»<sup>102</sup> pour pouvoir accéder ensuite aux nourritures solides (cfr. *1 Co* 3,2) : il faut d'abord recevoir la nourriture du «Verbe fait chair» pour pouvoir grandir et se rendre capable de recevoir l'enseignement concernant «le Verbe qui est au commencement auprès de Dieu»<sup>103</sup>. Les hérétiques ont commis l'erreur de modifier cet *ordo* en cédant à la présomption d'accéder aux «nourritures solides» avant le temps opportun<sup>104</sup>. Or la doctrine spirituelle (la «nourriture solide»<sup>105</sup>) doit être donnée à chacun selon ses capacités et selon ses dispositions<sup>106</sup>. Les réalités de la foi doivent donc être transmises de façon simple aux simples, et «de façon plus subtile aux hommes plus subtils»<sup>107</sup>.

Une précision s'impose : en matière de connaissance de foi, la «doctrine spirituelle» proposée aux *maiores* n'est pas une pure affaire d'intelligence mais elle exige également une affectivité droite et tendue vers Dieu. Sous cet aspect, la doctrine sacrée se distingue des autres domaines du savoir. Dans les autres sciences, la perfection intellectuelle suffit. Mais la «doctrine de l'Écriture sainte» requiert un double perfectionnement, intellectuel et affectif. Elle communique des réalités qui ne sont pas seulement objet de spéculation (*speculanda*) mais qui doivent être reçues par la charité (*approbanda per affectum*)<sup>108</sup>. Saint Thomas précise : la théologie n'est pas la géo-

<sup>101</sup> S.Th. II-II, q. 189, a. 1, ad 4 : «[...] de ordine doctrinae, prout transeundum est a facilioribus ad difficiliora».

<sup>102</sup> Le «lait», au sens symbolique, signifie la «doctrine des simples» (*simplicium doctrina*) : *In Isaiam* 60,16 (Ed. Leon., t. 28, p. 237).

<sup>103</sup> S.Th. II-II, q. 189, a. 1, ad 4 ; cfr. arg. 4. Cette interprétation est tirée de la *Glose* ; cfr. Pierre Lombard (PL 191, 1172). On peut noter à ce sujet une priorité pédagogique de l'économie (le Verbe fait chair) par rapport à la théologie (le Verbe éternel auprès du Père). Voir aussi *Contra doctrinam retrahentium*, ch. 7 (Ed. Leon., t. 41 C, p. 50).

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> Cfr. *In I Ad Cor* 3,2 (n. 125-130).

<sup>106</sup> *In Ioannem* 4,32 (n. 635).

<sup>107</sup> *In Matthaeum* 25,15 (n. 2039) : «Apostolus I Cor. III : tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis, non escam. Ideo magis subtilibus magis subtilia dedit».

<sup>108</sup> *In Ad Hebr.* 5,14 (n. 273). Cela ne met pas en cause la priorité de la dimension spéculative de la doctrine sacrée (cfr. S.Th. I, q. 1, a. 4). Cet enseignement rappelle plutôt que l'étude de la doctrine sacrée s'inscrit dans l'organisme intégral de la vie de la foi en Église.

métrie! Telle est la condition de l'accueil de la «doctrine solide» : elle requiert que ses destinataires soient accomplis, tant sur le plan intellectuel que sur le plan affectif<sup>109</sup>. Ainsi conçue, la théologie trinitaire exige la pratique de la *prière* (comme le montre l'exemple de Thomas lui-même) par laquelle l'âme est purifiée, élevée vers la réalité spirituelle de Dieu et ordonnée à Dieu par la dévotion<sup>110</sup>. Rien de plus étranger à Thomas d'Aquin qu'une conception rationaliste de la théologie! Ces explications sont résumées dans un extrait de la lettre 137 de saint Augustin à Volusien que saint Thomas cite dans la Préface de sa *Catena in Matthaeum* :

La manière de parler de l'Écriture est accessible à tous, mais très peu de gens peuvent en pénétrer le sens profond [...] L'Écriture nous invite tous en une humble parole, non seulement pour nous nourrir par ce qu'elle manifeste, mais encore pour nous exercer par la vérité qu'elle nous cache, cette vérité étant contenue tant dans les endroits clairs que dans les endroits obscurs. Mais de peur que les choses claires ne deviennent occasion de dédain, elle se font aussi désirer : ce désir les rend en quelque sorte nouvelles et nous y entrons avec plus de délectation. Elles corrigent heureusement les esprit égarés, nourrissent les petits et ravissent les plus grands<sup>111</sup>.

## VI. L'image de la Trinité

En théologie trinitaire, chez saint Thomas, la doctrine de l'image de Dieu fournit les éléments d'un «exercice» pour contempler la vérité : l'étude du verbe et de l'amour sert à manifester ou à «insi-

<sup>109</sup> *Ibidem* (n. 274). La nourriture solide doit être transmise à ceux qui ont les sens exercés (*exercitatos sensus*) par leur entraînement (*consuetudo*), c'est-à-dire à l'homme exercé (*exercitatus*), capable d'un jugement droit.

<sup>110</sup> *Super Dionysium de divinis nominibus* III (n. 232-233).

<sup>111</sup> *Catena in Matthaeum*, Praefatio (vol. 1, p. 8) : «Modus enim ipse quo sancta Scriptura contextitur, est omnibus accessibilis, paucissimis penetrabilis [...]. Sed invitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascit, sed etiam secreta exercent veritate, hoc tam in promptis quam in reconditis habens. Sed ne aperta fastidirentur, eadem rursum aperta desiderantur, desiderata quodammodo renovantur, renovata suaviter intimentur. His salubriter et prava corriguntur et parva nutriuntur et magna oblectantur ingenia». Cfr. SAINT AUGUSTIN, *Lettre 137*, 18 (PL 33, 524).

nuer» l'unité et la distinction relative du Père, du Fils et du Saint-Esprit, tant dans leur immanence éternelle que dans l'économie du salut<sup>112</sup>. Pourquoi l'exploration de cette voie l'emporte-t-elle sur les autres?

Comme Augustin, Thomas recherche une analogie pour saisir quelque peu l'unité de la Trinité divine, *per speculum*, à partir de ce qui nous est mieux connu. Le chapitre 11 du quatrième Livre de la *Somme contre les Gentils*, où saint Thomas présente pour la première fois sa doctrine de maturité concernant le Verbe, montre très bien le sens de sa démarche. Le critère qu'il retient est celui de l'*intimité* de la procession. L'intelligence croyante cherche un mode d'émanation dans lequel le terme qui procède soit *intérieur* à son principe (distinction dans l'unité). Thomas observe dans les êtres une gradation donnant de découvrir une procession toujours «plus intérieure»<sup>113</sup>. Dans les corps inanimés, la procession s'accomplit de façon extérieure : elle ne convient donc guère pour nous aider à saisir le mystère trinitaire. Dans le premier degré des corps animés (les végétaux, premier degré de la vie), on découvre une émanation qui procède depuis l'intérieur : mais cette procession s'accomplit «vers l'extérieur» jusqu'à ce que le terme qui procède (par exemple le fruit qui procède de l'arbre) soit complètement séparé de son principe ; et Thomas observe par ailleurs que le principe premier d'une telle émanation demeure extérieur. Au-dessus de ce degré, les corps doués d'une âme sensible (les animaux) offrent un exemple plus suggestif d'une émanation intérieure : c'est l'analogie de la perception sensible, qui rappelle (avec d'importantes différences) la première trinité de l'homme extérieur chez Augustin : la forme d'un corps perçu est imprimée dans les sens et, de là, elle procède dans l'imagination et la mémoire. Mais, ici encore, le principe et le terme de la procession sont différents. Pour trouver l'exemple d'une proces-

<sup>112</sup> Ce propos apparaît dès la première question du traité trinitaire de la *Somme de théologie* (S.Th. I, q. 27).

<sup>113</sup> Cette quête rappelle à bien des égards le «mode intérieur» de la recherche d'Augustin ; cfr. notamment *De Trinitate* VIII,1,1 ; XI,1,1 ; XIII,20,26.



sion *intime*, il faut donc s'élever encore et considérer l'intellect qui constitue le «plus haut degré de la vie» : puisqu'il est capable de *réflexion*, l'intellect (avec la volonté et l'amour qui lui sont liés) pourra suggérer l'intimité du principe et du terme d'une procession. Et ici encore, Thomas observe une gradation par «degrés» : dans le cas de l'intellect humain, le principe de la connaissance provient de l'extérieur, par le moyen des sens ; au-dessus de l'homme, les anges offrent un meilleur exemple d'une connaissance provenant «de l'intérieur», mais leur pensée demeure différente de leur être (la conception intellectuelle des anges n'est pas réellement identique à leur être). Il faudra donc écarter progressivement les conditions propres aux créatures afin d'entrevoir le mode d'une procession dans laquelle l'intimité revêt la condition d'une parfaite unité de nature. Thomas observe ainsi que «plus une nature est élevée, plus ce qui émane d'elle lui est intime (*magis ei est intimum*)»<sup>114</sup>. À partir de l'observation du monde corporel, puis dans l'étude de l'intelligence et de l'amour, il invite son lecteur à découvrir que, plus un degré de vie est élevé, «plus l'opération de cette vie sera contenue dans l'intimité (*magis in intimis continetur*)»<sup>115</sup>. La doctrine de «l'opération immanente», qui constitue le point de départ du traité trinitaire de la *Somme de théologie*, exprimera précisément les *résultats* de cette recherche dans laquelle l'esprit croyant élève son regard vers les conditions des formes supérieures de la vie pour aller plus haut encore et entrevoir quelque peu, comme en miroir, un aspect du mystère de Dieu lui-même<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> SCG IV, ch. 11 (n. 3461) ; cfr. n. 3464 : «magis ad intima devenitur».

<sup>115</sup> SCG IV, ch. 11 (n. 3464).

<sup>116</sup> S.Th. I, q. 27, a. 1 : «Secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra : et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente» ; cfr. ad 2 («intima intelligenti») ; ad 3 : «procedere ut intimum et absque diversitate». Voir aussi les explications très éclairantes données en *De potentia*, q. 10, a. 1. La même recherche est appliquée au thème de l'amour : voir SCG IV, ch. 19 ; S.Th. I, q. 27, a. 3-5 ; q. 37.

Telle est la fonction de l'analogie du verbe et de l'amour<sup>117</sup>. Elle exprime le résultat de la recherche par laquelle Thomas, de manière originale, s'approprie et prolonge la réflexion d'Augustin. S'il retient la similitude du verbe et de l'amour, c'est parce qu'elle permet de saisir quelque peu la distinction dans l'unité (l'unité sans confusion), de la façon la moins étrangère à la nature spirituelle de Dieu. La recherche se tournera donc vers l'image de Dieu en l'homme :

Dieu n'est pas de nature charnelle pour avoir besoin d'une femme à qui s'unir pour engendrer une progéniture. Mais il est de nature spirituelle ou intellectuelle, bien plutôt il est au-dessus de tout intellect. La génération en Dieu doit donc être saisie selon ce qui convient à la nature intellectuelle. Et bien que notre intellect se trouve en défaut face à l'intellect divin, nous ne pouvons pourtant parler de l'intellect divin qu'au moyen de la similitude de ce que nous trouvons dans notre intellect<sup>118</sup>.

Dans un contexte voisin, lorsque Augustin cherchait à montrer la propriété distinctive du Saint-Esprit, il expliquait n'avoir trouvé d'autre similitude convenant au Saint-Esprit que la volonté, l'amour ou la dilection<sup>119</sup>. Confronté au même problème, saint Thomas poursuit : «Si la procession du verbe et de l'amour ne suffit pas pour introduire la distinction personnelle, il ne pourra y avoir aucune distinction personnelle en Dieu»<sup>120</sup>. Au jugement de saint Thomas, si l'on estimait que l'analogie du verbe et de l'amour ne suffit pas pour donner une idée de la distinction personnelle dans l'unité de substance, si l'on refusait cette "raison spéculative", on pourrait bien *affirmer* que Dieu est Trinité mais on ne pourrait plus

<sup>117</sup> SCG IV, ch. 11 et ch. 19. Cfr. S.Th. I, q. 27, a. 1-5 ; q. 37, a. 1-2. Pour davantage de détails, voir mon essai : *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 217-231, 270-293, 399-424.

<sup>118</sup> *De rationibus fidei*, ch. 3 (THOMAS D'AQUIN, *Traité : Les raisons de la foi*, p. 68-69).

<sup>119</sup> SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* XV,21,41.

<sup>120</sup> SAINT THOMAS, *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 7 : «Si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis».

*manifestar* à notre intelligence la vérité de la foi trinitaire (c'est-à-dire rendre *plus manifeste* à notre esprit la mystère reconnu dans la foi).

Il faut encore ajouter un point important concernant la doctrine thomiste de l'image : le thème de la connaissance *de soi* ne doit pas être opposé à celui de la connaissance *de Dieu* par la grâce (reformation de l'image). Ces deux aspects proviennent de la lecture de saint Augustin. D'une part, l'image apparaît pleinement lorsque l'âme, par sa reformation en vertu de la grâce, est rendue capable de connaître Dieu en vérité et d'aimer Dieu<sup>121</sup>. D'autre part, le thème de la connaissance de soi et de l'amour de soi présente l'avantage de suggérer *l'immanence substantielle et l'identité d'être*. Bien que la connaissance et l'amour de l'âme par elle-même n'offrent qu'une similitude imparfaite de la Trinité divine (car, lorsque la *mens* se connaît et s'aime elle-même, ce n'est pas un être «immuable» qu'elle connaît et aime<sup>122</sup>), on peut néanmoins observer ici une immanence et une certaine identité d'être, à savoir l'identité de l'âme, de ce qu'elle connaît et de ce qu'elle aime<sup>123</sup>. C'est précisément ce dernier aspect que saint Thomas retient dans sa théologie trinitaire, car il permet de donner une certaine idée de la *consubstantialité* de la Trinité. Ainsi, lorsque saint Thomas développe l'analogie de la connaissance et de l'amour de soi, c'est *sous l'aspect* où cette similitude permet de rendre compte d'une unité essentielle (le Fils et le Saint-Esprit issus du Père subsistent dans la même nature que le Père)<sup>124</sup>. Cependant, à la suite de saint Augustin, saint Thomas maintient expressément que l'image de Dieu en l'homme réside *primo et principaliter* dans la connaissance et l'amour *de Dieu*, c'est-à-dire dans la participation à la connaissance et à l'amour que Dieu a de

<sup>121</sup> SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV,12,15.

<sup>122</sup> *De Trinitate* IX,6,9.

<sup>123</sup> Cfr. par exemple *De Trinitate* IX,2,2 («*Amans enim et quod amatur, hoc idem est, quando se ipse amat*»); IX,5,8 ; etc.

<sup>124</sup> SAINT THOMAS, SCG IV, ch. 11 (n. 3469) ; S.Th. I, q. 37, a. 1 ; *De rationibus fidei*, ch. 3.

<sup>125</sup> S.Th. I, q. 93, a. 8 (avec une citation de *De Trinitate* XIV,12,15); cfr. a. 4 ; *De veritate*, q. 10, a. 7.

son propre mystère<sup>125</sup>. La connaissance et l'amour de soi constituent un aspect secondaire de l'image de Dieu (*secundario*), dans la mesure –et seulement dans la mesure– où l'esprit humain qui se connaît et qui s'aime est porté vers Dieu : «non pas parce que l'esprit se porte sur lui-même en s'arrêtant à soi, mais pour autant qu'il est capable ultérieurement de se porter vers Dieu»<sup>126</sup>. L'homme pécheur est image de Dieu à un degré inférieur (il reste capable de connaître et d'aimer Dieu), mais seul l'homme saint (qui connaît et aime Dieu, suivant l'image de grâce) «représente» en quelque sorte Dieu Trinité, dans la mesure où Dieu habite en lui<sup>127</sup>. Saint Thomas l'explique de façon détaillée dans un texte du *De veritate* où les accents augustinien sont clairement perceptibles :

Dans la connaissance par laquelle notre esprit se connaît lui-même, on trouve la représentation de la Trinité incréée par analogie (*secundum analogiam*), parce qu'ainsi l'esprit se connaissant lui-même engendre son verbe et que l'amour procède de l'un et de l'autre. Ainsi le Père, dans sa propre diction, engendre son Verbe de toute éternité, et l'Esprit Saint procède de l'un et de l'autre. –Mais dans cette connaissance où Dieu lui-même est connu, l'esprit est rendu conforme à Dieu (*Deo conformatur*), comme tout connaissant en tant que tel est rendu semblable au connu<sup>128</sup>.

L'usage de l'analogie du verbe et de l'amour en théologie trinitaire s'inscrit donc, chez saint Thomas, dans la vue plus vaste du développement de l'image. Notre auteur distingue la représentation par analogie et la conformation à Dieu, en les unifiant cependant autour de l'objet divin des actes théologiques de la *mens*. On ne pourra donc pas séparer l'emploi de l'image en théologie trinitaire de l'enseignement intégral de saint Thomas concernant l'union à Dieu Trinité. Cela implique que l'on tienne également compte de la dimension eschatologique de l'image. Commentant 2 Co 3,18 («Et

<sup>126</sup> S.Th. I, q. 93, a. 8.

<sup>127</sup> I *Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 1, ad 4.

<sup>128</sup> *De veritate*, q. 10, a. 7. Notre traduction reprend, en la modifiant, celle de Kim Sang Ong-Van-Cung : THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité, Question X : L'esprit (De mente)*, Vrin, Paris 1998, p. 93-95.

nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur qui est Esprit»), Thomas reprend littéralement les profondes vues d'Augustin :

Nous connaissons le Dieu de gloire lui-même par le miroir de la raison, dans laquelle se trouve une certaine image de Dieu. Et c'est lui que nous réfléchissons lorsque l'homme, de la considération de soi-même, s'élève vers une certaine connaissance de Dieu et en est transformé. En effet, puisque toute connaissance se fait par l'assimilation du connaissant au connu, il faut que ceux qui voient Dieu soient d'une certaine manière transformés en Dieu. S'ils le voient parfaitement, ils sont parfaitement transformés, comme les bienheureux dans la Patrie par l'union de fruition : *Quand apparaîtra ce que nous devons être, nous Lui serons semblables* (1 Jean 3,2). Et s'ils le voient imparfaitement, leur transformation est imparfaite, comme ici-bas par la foi : *Nous voyons maintenant dans un miroir en énigme* (1 Co 13,12)<sup>129</sup>.

La connaissance de Dieu par le miroir de l'image trouve son accomplissement lorsque le croyant s'élève (*assurgit*) au-delà de lui-même, pour saisir quelque peu le mystère de Dieu (*cognitio aliqua*). Cette élévation de la foi procure au croyant une conformation à Dieu (*transformatio*) qui est un avant-goût de la pleine déification dans la vision bienheureuse. Tel est le mystère dont le théologien cherche à rendre compte. L'étude de l'image de la Trinité est portée par un désir d'élévation, et elle est finalisée par la connaissance transformante de la foi.

<sup>129</sup> *In II Ad Cor.* 3,18 (n. 114). Cfr. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* XV,8,14. Notre traduction française s'inspire, en la modifiant, de celle d'André Charlier : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la seconde épître aux Corinthiens*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1979, p. 128-129.

## VII. La théologie trinitaire spéculative, exercice de sagesse

L'intention de la théologie trinitaire, chez saint Thomas, est donc tout à la fois ambitieuse et modeste. Elle est ambitieuse, car la théologie entend manifester (c'est-à-dire, répétons-le, rendre plus manifeste à notre esprit) l'unité sans confusion des personnes divines, en préservant la foi contre les objections qui lui sont adressées. Cette intention demeure néanmoins modeste : il s'agit d'une étude pour saisir quelque peu, d'une manière imparfaite et inachevée, la vérité de Dieu que le croyant espère contempler au plein jour dans la vision bienheureuse. Le théologien qui pratique une telle théologie trinitaire se comprend comme un croyant accomplissant un exercice contemplatif pour mieux saisir la «petite goutte» (*parva stilla*) de la connaissance divine qui nous est communiquée par la révélation<sup>130</sup>. Les mystères qui nous sont révélés (la «petite goutte» de la connaissance divine) nous sont proposés par l'Écriture sous des similitudes et des paroles parfois obscures «de telle sorte que seuls des hommes studieux parviennent à les saisir quelque peu, tandis que les autres les vénèrent comme cachés, et de telle sorte que les incroyants ne peuvent pas les mettre en pièces»<sup>131</sup>.

Envisagée de cette façon, la théologie trinitaire constitue une étude pratiquée comme un exercice destiné aux croyants, pour élever leur esprit vers la contemplation de Dieu et leur donner de rechercher Dieu connu par la foi et aimé par la charité. Dans son commentaire du *De Trinitate* de Boèce, puis dans sa *Somme contre les Gentils* et dans ses *Questions disputées De potentia*, saint Thomas a formulé ce propos avec les mots de saint Hilaire de Poitiers. Voici l'intention profonde de la théologie trinitaire spéculative (avec une claire mention de l'*exercice* que constitue la recherche de *raisons* spéculatives pour rendre compte de la foi en la Trinité) :

<sup>130</sup> SCG IV, ch. 1 (n. 3345).

<sup>131</sup> *Ibidem* : «Haec etiam pauca quae nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus nobis proponuntur : ut ad ea quomodocumque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta venerentur, et increduli lacerare non possint». Ces explications sont placées au début de l'étude du mystère de la Trinité et du Christ.



Il est utile que l'esprit humain s'exerce à ces raisons, aussi faibles soient-elles, pourvu qu'il n'ait pas la prétention de comprendre ou de démontrer. Car pouvoir apercevoir quelque chose des réalités les plus hautes, ne serait-ce que d'un regard faible et limité, procure la plus grande joie [...]. En accord avec cette pensée, saint Hilaire déclare dans son livre *Sur la Trinité*, parlant de ce genre de vérité : dans la foi, commence, avance, persévère. Même si je sais que tu n'arriveras pas au terme, je te féliciterai pourtant de ton progrès. En effet, celui qui avec piété poursuit l'infini, même s'il ne l'atteint jamais, tire néanmoins toujours profit de sa marche en avant. Mais en pénétrant ce secret, en te plongeant dans les arcanes de cette naissance sans limites, garde-toi de prétendre atteindre une totale intelligence. Saisis plutôt que cela dépasse toute compréhension<sup>132</sup>.

Cet exercice est une «élévation de l'esprit»<sup>133</sup>, source d'une joie intense (une joie «véhémement»<sup>134</sup>) dans une recherche qui tend toujours davantage vers Dieu<sup>135</sup>. Certes, nous ne pouvons pas connaître l'essence de Dieu Trinité, mais nous pouvons «tendre» (*tendere*) vers le mystère au-dessus de nous (*superius*), par la contemplation de l'esprit, pour le connaître et l'aimer davantage<sup>136</sup>.

<sup>132</sup> SCG I, ch. 8 (n. 49-50) : «Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis apparet. Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit in libro de Trin., loquens de huiusmodi veritate: haec credendo incipe, procure, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse». Cfr. aussi *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1, ad 7 ; *De potentia*, q. 9, a. 5. Cfr. SAINT HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate* II, 10-11 (Sources Chrétiennes, 443, p. 294-297). Il s'agit ici de la naissance éternelle du Fils (la génération de l'unique Dieu engendré par l'unique Dieu inengendré).

<sup>133</sup> *De potentia*, q. 9, a. 5 : «Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit...». La traduction de ce texte a été donnée plus haut.

<sup>134</sup> Cfr. SCG I, ch. 5 (n. 32).

<sup>135</sup> *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1, ad 7 : «Humana mens semper debet moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum ; unde dicit Hilarius...».

<sup>136</sup> Cfr. *Super Dionysium de divinis nominibus* I, lect. 1 (n. 15).

En conclusion : le propos spéculatif de Thomas d'Aquin en théologie trinitaire ne doit pas être opposé au propos spirituel de ses sources patristiques (saint Augustin en particulier). On pourra certes observer des différences. Dans ses œuvres de synthèse, saint Thomas expose les résultats de sa recherche (*via expositionis*) plutôt que le chemin qui a conduit à ces résultats (*via inventionis*). Par ailleurs, ses ressources doctrinales sont multiples et variées, organisées dans une pensée conforme aux exigences de l'enseignement scolastique médiéval. La théologie trinitaire de saint Thomas se veut académique ou universitaire. Elle distingue (sans les séparer!) la sagesse infuse donnée par Dieu et la sagesse acquise par l'étude. Mais, malgré ces différences et bien d'autres encore, Thomas demeure fidèle au propos spirituel hérité des Pères. Il a repris à son compte, au sein d'une théologie académique, les intuitions fondamentales des sources patristiques auxquelles il a puisé, d'une façon qui pourra surprendre les lecteurs habitués à une lecture rationalisante de Thomas : la théologie trinitaire spéculative constitue un exercice, une élévation de l'esprit croyant, un entraînement pour voir Dieu, qui procure un avant-goût de la vision bienheureuse et qui permet de rendre compte de la foi, en la défendant contre les erreurs qui la défigurent. Les chrétiens pourront parler de leur foi, en débattre, entrer en dialogue avec d'autres croyances, progresser dans la connaissance humaine sans faiblir dans leur adhésion au mystère ni chercher à imposer leurs vues. Ce propos n'a rien perdu de son actualité.

*Abstract*

Cet article montre que, pour saint Thomas d'Aquin, la recherche de raisons spéculatives pour rendre compte de la foi trinitaire constitue un exercice spirituel d'élévation de l'esprit. Destinée aux croyants, sans prétention de compréhension ni de démonstration, la théologie trinitaire spéculative exclut tout rationalisme. En offrant des raisons de convenance, elle propose une intelligence de la foi qui fournit une consolation spirituelle, un soutien, préparant la vision de Dieu. L'emploi de l'analogie du verbe et de l'amour (image de Dieu) s'inscrit dans ce propos que saint Thomas reprend de ses sources patristiques.

This paper shows that, for St. Thomas Aquinas, the speculative reasons which make it possible to give an account of the Trinitarian faith constitute an exercise and an elevation of the believing mind. This spiritual exercise is addressed to believers and excludes rationalism. By giving fitting arguments, speculative Trinitarian theology offers an understanding and a defense of the faith, a training in order to see God, which procures a foretaste of the beatific vision. The use of the analogy of the word and love (the image of God) belongs to this project which St. Thomas takes up from his patristic sources.

Couvent St. Hyacinthe  
Rue du Botzet, 8  
Fribourg 1705 (Suisse)

**Pagina bianca**

# CUERPO EUCHARÍSTICO Y CUERPO ECLESIAL: LA *COMMUNICATIO IN SACRIS* EN LA ENC. *ECCLESIA DE EUCHARISTIA*

Philip GOYRET

---

**Sumario:** I. *Introducción* - II. *La comunicatio in sacris en la disciplina actual* - III. *Fundamentos bíblicos, patrísticos y litúrgicos* - IV. *Exigencia teológica de la comunión eucarístico-ecclesial* - V. *Hacia la raíz de la incomprensión* - VI. *Conclusión*.

---

## I. Introducción

«Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (1Cor 10, 17). En estas concisas palabras de Pablo encontramos sintéticamente la doctrina de lo que hoy llamamos *eclesiología eucarística*, con la cual la Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (EE) de Juan Pablo II<sup>1</sup> se relaciona no sólo por su nombre, sino muy especialmente por su contenido. La Iglesia, en efecto, vive de la Eucaristía, de ella toma su fuerza y hacia ella tiende, a ella se conforma. Conviene tener presente que en buena latinidad, la preposición *de* dice mucho más que *ex*, que denota prevalentemente una relación de origen. Si hablamos de *Ecclesia de Eucharistia*, y no simplemente de *Ecclesia ex Eucharistia*,

<sup>1</sup> El documento lleva por fecha el 17.4.03. Usamos la versión publicada en el sito oficial de la Santa Sede ([www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

es porque además de creer en la *Eucharistia faciente Ecclesiam*, afirmamos que la Iglesia se conforma a sí misma según la Eucaristía, se asemeja a ella, a la vez que tiende hacia ella. Podríamos decir, con otras palabras, que la Iglesia “es”, como “es” la Eucaristía, aunque evidentemente deberemos dar al “como” un carácter marcadamente analógico.

Es sabido que la eclesiología eucarística, originariamente de rai-gambre patrística, ha recibido gran atención en escritos de teólogos ortodoxos de la diáspora<sup>2</sup>, aunque con una desmedida acentuación de la Iglesia local, que lleva a considerarla autosuficiente, sin necesidad de estructuras universales de comunión. En ámbito católico, encontramos contemporáneamente esta eclesiología en los escritos de Henri de Lubac<sup>3</sup> y en otros teólogos de su época, con una teología genuinamente católica que es recibida en el Concilio Vaticano II (LG 26) y ha seguido desarrollándose, aunque no libre de algunos desbandamientos que han sido oportunamente denunciados<sup>4</sup>. Retomada ahora e impulsada una vez más por el magisterio, la eclesiología eucarística es confirmada en su catolicidad original. De este modo, la centralidad eucarística de la Iglesia encuentra una sólida fundación teológica, que deberá reflejarse en su vida y en su misión.

La eclesiología eucarística está necesariamente relacionada con el ecumenismo, pues la unidad de la Iglesia, a la que apunta el movimiento ecuménico, es fruto de la Eucaristía. Hablar de ecumenismo implica hablar de comunión imperfecta entre Iglesias y comunidades eclesiales, y ponernos delante del hecho doloroso de las separaciones que nos impiden participar juntos en los mismos sacramentos. Es así coherente que el tema que consideraremos en estas páginas –los límites de la *communicatio in sacris*– sea tratado en el

<sup>2</sup> Inicialmente con N. AFANASIEV, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, donde se recogen artículos escritos entre 1940 y 1966. La edición original, en ruso, es del 1971. Le siguen, aunque con diversos matices, teólogos del Instituto St-Serge (Paris), y del St Vladimir Seminary (New York).

<sup>3</sup> Principalmente en *Corpus Mysticum, l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Ed. Aubier-Montaigne, Paris 1944; y en *Méditation sur l'Église*, Ed. Aubier-Montaigne, Paris 1952.

<sup>4</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communio in sacris*, 28.5.92, nn. 11-14.



interior del capítulo IV de la Encíclica, sobre «Eucaristía y comunión eclesial», tras haber desarrollado, en el capítulo III, un importantísimo elemento de esta comunión, como es la sucesión apostólica en su relación con la Eucaristía. Luego de introducir el tema en el n. 43, en el n. 44 se enuncian los principios generales, mientras que en los nn. 45-46 se recuerdan las normas que regulan la *communicatio in sacris*.

¿Era necesario reafirmar la legislación ya vigente? No se trata, en efecto, de nuevas disposiciones, como puede fácilmente comprobarse. Puede quizá decirse que el fundamento teológico de esta legislación está expuesto de modo más incisivo que en otras ocasiones. Pero existen unas circunstancias específicas que han llevado al magisterio a recordar nuevamente el conjunto de esta normativa.

Por una parte, en ambientes ecuménicos no ha sido infrecuente considerar la comunión eucarística interconfesional como medio para impulsar la unidad buscada. Si la Eucaristía no es sólo signo, sino también causa de unidad –y la actual Encíclica habla sin eufemismos de «la fuerza generadora de unidad» (EE 24/2)–, se podría hipotéticamente pensar en ella como un medio para conseguirla. Aunque este razonamiento sigue encontrando consenso en medios ecuménicos, toma cada vez más peso la posición, no sólo católica, que concibe la unidad eclesial como condición previa a la comunión eucarística. Sin embargo, el problema se vuelve más insidioso, pues ahora la atención se ha desplazado de la causa al signo, considerando que la comunión ya existente entre las diversas Iglesias y comunidades, aunque imperfecta, sería suficiente para participar juntos en el mismo altar. La realidad de unidad significada por la Eucaristía, en definitiva, podría entenderse como aquella que ya se encuentra en un estado de comunión imperfecta.

De hecho, este modo de ver las cosas ha encontrado eco entre otras confesiones cristianas. Ya en 1931, con el Acuerdo de Bonn llevado a cabo entre las Iglesias Veterocatólicas y las Iglesias de la comunión anglicana, «cada comunión acepta admitir a los sacramentos a miembros de la otra comunión»<sup>5</sup>. Más adelante, con la

<sup>5</sup> Texto de la Declaración de intercomuni3n en EV 1, 568-573.

Concordia de Leuenberg de 1973 se estableció una «comunidad de púlpito y altar» entre las comunidades europeas luteranas y reformadas (a las que se añaden los valdenses y los hermanos bohemios)<sup>6</sup>. Otro acuerdo similar ha sido firmado en Porvoo en 1992 por las autoridades de las Iglesias anglicanas de Inglaterra, Irlanda, Escocia y Gales y las comunidades luteranas episcopales de los países escandinavos y bálticos<sup>7</sup>, por el que se comprometen «a admitir a los miembros de nuestras Iglesias a la recíproca recepción de los sacramentos». Lo que tienen en común estos acuerdos es la aceptación de la intercomunidad entre comunidades cristianas que permanecen, también formalmente, independientes y distintas. A todo esto habría que agregar aquellas comunidades cristianas que no poseen una disciplina estricta sobre el acceso a la Eucaristía de cristianos pertenecientes a otras confesiones. La complejidad de la situación –intercomuniones totales, parciales, selectivas, o inexistentes– es tal, que ha sido necesario acuñar una terminología especial. Se habla así de «plena comunión», «intercelebración» (concelebración entre ministros de distintas confesiones), «intercomunidad», «comunión abierta» (como lo anterior, pero sin acuerdos formales previos), «comunión abierta mutua», «comunión abierta limitada», «comunión cerrada»<sup>8</sup>.

Esta situación general de intercomuniones no incluye ni católicos ni ortodoxos. Un planteamiento superficial vería en ello solo una actitud indolente, de poca sensibilidad ecuménica. Según medios divulgativos sin grandes pretensiones científicas, la Iglesia Católica podría y debería sumarse a esta tendencia de intercomunidad. En mentes de mayor lucidez teológica, ello provoca al menos la interrogación sobre las razones de esta posición, pues se intuye un motivo de fondo que va más allá de lo meramente disciplinar.

<sup>6</sup> Texto de la Concordia de Leuenberg en EV 2, 319-367.

<sup>7</sup> Texto de la Declaración de Porvoo *Hacia una mayor unidad* en EV 4, 362-379.

<sup>8</sup> C. O'DONNELL, voz *Intercomunidad*, en C. O'DONNELL - S. PIÉ-NINOT (ed.), *Diccionario de eclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 575. La noción de *communicatio in sacris* es más amplia (no se refiere sólo a la Eucaristía, sino también a los demás sacramentos), y aún más lo es la de *communicatio in spiritualibus*.

Naturalmente, la deficiencia de intercomuni3n eclesial y el correlativo impedimento de intercomuni3n eucarística se hacen más evidentes en los encuentros ecuménicos, pues –según la óptica cat3lica y ortodoxa– tampoco durante las jornadas de esfuerzos comunes a favor de la unidad, podemos celebrar juntos la Eucaristía. En las actividades desarrolladas en el seno del CEC, esto ha sido motivo de desentendimientos, pues las distintas confesiones poseen criterios diversos. Las Iglesias ortodoxas, que son miembros del CEC a pleno título, se han encontrado aquí con una cuesti3n espinosa, aún no del todo resuelta.

Esta situaci3n retomó actualidad durante la programaci3n del *Ökumenische Kirchentag*, celebrado en Berlín del 28 de mayo al 1º de junio de 2003. Los tiempos se consideraban propicios para reemplazar el *Katholikentag* y el *Kirchentag* luterano, hasta ahora celebrados separadamente, por un único *Kirchentag* ecuménico superador de todo sabor antag3nico. Este clima produjo un suelo fértil donde en algunos medios rebrotaron aspiraciones de intercomuni3n eucarística entre cat3licos y luteranos<sup>9</sup>, pese a las indicaciones contrarias de la jerarquía cat3lica. Esos días transcurrieron finalmente sin que la intercomuni3n haya sido promovida desde instancias oficiales, pero existieron “iniciativas privadas” que no fueron debidamente marginadas<sup>10</sup>. No es difícil detectar en este tipo de acontecimientos lo que la Encíclica, publicada cinco semanas antes, califica como «iniciativas ecuménicas que, aun siendo generosas en su intenci3n, transigen con prácticas eucarísticas contrarias a la disciplina con la cual la Iglesia expresa su fe» (EE 10/2).

Este es el contexto en el que la Encíclica alza su voz, en el cuadro de una consideraci3n del entero misterio eucarístico. Aun teniendo a la vista la *compagine* ecuménica, el documento se dirige primordialmente a los pastores y a los fieles de la Iglesia Católica, sin la pretensi3n de presentarse como un “documento de diálogo ecuménico”. Los argumentos est3n así expuestos presuponiendo un

<sup>9</sup> Cfr. «Il Regno-Attualità» 48/6 (2003) 162.

<sup>10</sup> Cfr. B. GHERARDINI, *Un evento epocale: l'«Ökumenischer Kirchentag»*, Div 46 (2003) 351-362.

*background* católico de comprensión; sin esto último, no podrían verdaderamente convencer. En vista de los demás cristianos, sin embargo, la Encíclica muestra los nudos reales del problema, que se encuentran mucho más río arriba. En definitiva, la divergencia sobre la disciplina de la intercomión eucarística sólo se entiende a la luz de las diferentes concepciones sobre temas que la condicionan: la naturaleza de la Iglesia, la sucesión apostólica y la teología sacramentaria, muy especialmente la relativa a la Eucaristía.

En esta sede, sin embargo, no podríamos desarrollar de modo exhaustivo todas las premisas que condicionan esta disciplina sin alargarnos demasiado. He optado por abordar el tema estudiando los aspectos bíblico e histórico, para luego pasar a la consideración teológico-sistemática. A todo ello antepongo la exposición de la legislación católica que regula la “intercomión” entre católicos y no católicos.

## II. La *communicatio in sacris* en la disciplina actual

Sobre el tema que nos ocupa, sustancialmente la Encíclica recuerda tres aspectos de la disciplina en vigor:

1) la imposibilidad de concelebrar la misma liturgia eucarística entre quienes no poseen la completa comunión en los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del gobierno eclesiástico (n. 44);

2) la prohibición de la intercomión eucarística entre fieles católicos y no católicos, mientras no se hayan restablecido completamente los vínculos visibles de comunión eclesial (n. 45);

3) y la posibilidad de administrar la Eucaristía (y la Penitencia y la Unción de los enfermos), en circunstancias especiales, a personas (singularmente consideradas) pertenecientes a Iglesias o a Comunidades eclesiales que no están en plena comunión con la Iglesia Católica. Y viceversa, la posibilidad de los fieles católicos, en condiciones análogas, de acudir a ministros no católicos para recibir los mismos sacramentos, cuando estos son válidos (n. 45).

La EE enuncia en modo escueto lo que se contiene más desarrollado en la legislación vigente, y que en esta sede intentaré pre-

sentar sintéticamente<sup>11</sup>. Como telón de fondo se encuentra la doctrina del Vaticano II, establecida en el Decreto *Unitatis redintegratio*: «Esta comunicación [la *communicatio in sacris*] depende, sobre todo, de dos principios: de la significación de la unidad de la Iglesia y de la participación en los medios de la gracia. La significación de la unidad prohíbe de ordinario la comunicación. La consecución de la gracia algunas veces la recomienda» (UR 8/4-5). En los años del posconcilio se han ido paulatinamente legislando algunos casos particulares, de los que se habla en el primer Directorio ecuménico (publicado en dos partes, el 14.5.67 y el 16.4.70), en la Instrucción *In quibus rerum circumstantiis* de 1972<sup>12</sup>, y en una nota interpretativa de esta instrucción, emanada al año siguiente<sup>13</sup>. Evidentemente, la disciplina actual toma como referencia el Código de Derecho Canónico de 1983, el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales de 1990, y la última versión del Directorio para la aplicación de los principios y las normas sobre el ecumenismo (25.3.93). No pueden tampoco ignorarse las indicaciones contenidas en el Catecismo de la Iglesia Católica (nn. 1398-1401) y en la Encíclica *Ut unum sint* de Juan Pablo II (n. 46). Teniendo a la vista este entero cuerpo de documentos, podemos ahora entrar en los pormenores.

Sobre la prohibición de la concelebración, la misma Encíclica se refiere en nota al CIC (c. 908), al CCEO (c. 702), al Directorio para el ecumenismo (nn. 122-125, 129-131) y a la carta *Ad exequendam* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 18.5.01<sup>14</sup>. Esta

<sup>11</sup> Los documentos de la Santa Sede anteriores al último Concilio pueden consultarse en F. COCCOPALMERIO, *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa cattolica*, Morcelliana, Brescia 1969.

<sup>12</sup> SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, Instrucción *In quibus rerum circumstantiis* sobre los casos particulares de admisión de otros cristianos a la comunión eucarística, 1.6.72, en EV 4, 1626-1652.

<sup>13</sup> SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, Nota *Dopo la pubblicazione* sobre algunas interpretaciones de la «Instrucción sobre los casos particulares de admisión de otros cristianos a la comunión eucarística», 17.10.73, en EV 4, 1641-1652.

<sup>14</sup> En este documento se reserva al tribunal de esa Congregación el juicio sobre algunos *graviora delicta*, entre los que figura la «vetita eucharistici Sacrificii concelebratio una cum ministris communitatum ecclesialium, qui successionem apostolicam non habent nec agnoscunt ordinationis sacerdotalis sacramentalem dignitatem».

prohibición «no deja espacio a incertidumbres», pues la celebración eucarística «exige inderogablemente» (EE 44/1) la completa comunión en los vínculos visibles de unidad. Así pues, «está prohibido a los sacerdotes católicos concelebrar la Eucaristía con sacerdotes o ministros de Iglesias o comunidades eclesiales que no están en comunión plena con la Iglesia Católica» (CIC 908).

Conviene percibir que esta prohibición absoluta rige respecto a todos los ministros no católicos, ya sea quienes pertenecen a una Iglesia con sucesión apostólica tenida por verdadera desde una óptica católica, como a los demás. En este punto existe un contraste con la disciplina relativa a los fieles, que admite excepciones. Ello tiene una explicación que dimana del corazón mismo de la teología sacramentaria católica: pues los fieles «in oblationem Eucharistiae concurrunt»<sup>15</sup>, mas «no confusamente, sino cada uno según su condición» (LG 11/1). En concreto, el ministro opera «sacrificium eucharisticum in persona Christi (conficente) illudque nomine totius populi Deo (offerente)» (LG 10/2): se trata del ejercicio de lo que la PDV (n. 15) llama, muy acertadamente, la *repraesentatio sacramentalis Christi Capitis et pastoris*. De modo que en la celebración de la Eucaristía, los sacerdotes tienen una función sacramental representativa, de la que carecen los simples fieles. Una hipotética concelebración interconfesional llevaría al absurdo de una pretendida representación sacramental de una unidad que en realidad no existe, y por ello no admite excepciones. La «necesidad espiritual» que puede justificar la admisión de un fiel no católico a la Eucaristía católica, no existe en el caso de un ministro respecto a la concelebración: pues el sentido de esta última no es la satisfacción de una necesidad espiritual, sino la manifestación de la unidad del sacerdocio.

Respecto al segundo y tercer aspectos mencionados, la Encíclica distingue oportunamente la intercomunión de los casos singulares donde se trata de satisfacer una grave necesidad espiritual. La intercomunión eucarística en sí misma, entendida como el acceso

<sup>15</sup> Como dice el texto latino de la *Lumen gentium*, en el n. 10/2, pero que suele traducirse mal, usando el verbo “participar” en vez de “concurrir”.



general e indiferenciado de fieles católicos y no católicos a la comunión eucarística en una y otra Iglesia o Comunidad eclesial, «no es posible mientras no se hayan restablecido del todo los vínculos visibles de la comunión eclesial» (EE 45/1). Esta prohibición continúa la disciplina tradicional, aquella que en términos jurídicos y en referencia al conjunto de los sacramentos se encuentra recogida en el c. 844 § 1 del CIC: «Los ministros católicos administran los sacramentos lícitamente sólo a los fieles católicos, los cuales, a su vez, sólo los reciben lícitamente de los ministros católicos»<sup>16</sup>. Esta ley tiene un sentido general y un valor primordialmente institucional, atenta a salvaguardar el nexo –también institucional– entre comunión eucarística y comunión eclesial. Una hipotética licitud de la intercomunión sería una verdadera contradicción, no solo por romper el nexo apenas mencionado, sino también porque implicaría afirmar la existencia de una comunión entre realidades que continúan existiendo como dos comuniones distintas. La intercomunión eucarística no se refiere solo al acto de comulgar, sino que presupone un estado permanente de comunión; esto último, sin embargo, no existe. Por eso se habla de *intercomunión*, aunque el término contiene en su mismo léxico la contradicción del concepto.

Distintos son los casos de urgente necesidad espiritual, contemplados en tercer lugar. No se trata ahora de comunidades en bloque, sino de personas singulares, sobre las que prima el principio pastoral de la *salus animarum*. Cuando, en las condiciones previstas por la ley, un no católico es admitido a la comunión eucarística distribuida por un ministro católico, no se está presuponiendo (ni por uno ni por otro) la plena comunión eclesial, sino solo la fe común sobre el sacramento. La terminología de “hospitalidad eucarística”, aunque a veces se use impropia, tiene como punto positivo el hecho de resaltar que el comunicando es acogido como “visita”, como alguien que se alimenta en una casa que no es la suya.

A la diversa “consistencia eclesial” de las comunidades cristianas no-católicas está asociada la diversidad de la disciplina canónica que regula la *communicatio in sacris*. En las Iglesias orientales, que

<sup>16</sup> Cfr. también CCEO 671,1.



conservan la sucesión apostólica en el episcopado sacramental y, con ella, la Eucaristía válida, los fieles católicos pueden lícitamente recibir los sacramentos de la Eucaristía, la Penitencia y la Unción de los enfermos, siempre y cuando existan simultáneamente una situación de necesidad espiritual, imposibilidad de acceder a los propios ministros y ausencia de peligro de error o indiferentismo (cfr. CIC 844 § 2). Recíprocamente, los ministros católicos pueden conferir a fieles orientales no católicos esos mismos sacramentos en condiciones análogas (cfr. CIC 844 § 3). En ambos casos, la iniciativa debe provenir de los fieles, sin que la situación se transforme en una forma velada de proselitismo sectario<sup>17</sup>. Conviene no olvidar la necesidad, para todos estos casos, de la buena disposición de los fieles, como ocurre en condiciones normales.

Respecto a las comunidades eclesiales que se remontan a la Reforma del siglo XVI, la disciplina católica es más restrictiva y de carácter asimétrico. Al no reconocer en ellas la presencia de ministros válidamente ordenados (y en consecuencia, la de la Eucaristía válida), para los fieles católicos no es nunca lícito recibir los sacramentos en estas comunidades, mientras que los fieles de estas comunidades, «si hay peligro de muerte o, a juicio del obispo diocesano o de la Conferencia Episcopal, urge otra necesidad grave», y en ausencia de ministro propio, pueden recibir estos mismos sacramentos en la Iglesia Católica, si manifiestan sobre ellos nuestra misma fe y están bien dispuestos (CIC 844 § 4)<sup>18</sup>.

Puede percibirse cómo la disciplina que regula la *communicatio in sacris* con las Iglesias orientales se apoya sobre criterios institucionales objetivos (sacramentos válidos, fe sustancialmente similar), lo que permite una regulación de carácter general. Las normas relacionadas con las comunidades eclesiales nacidas de la Reforma no pueden descansar sobre un fundamento análogo; en consecuencia, dichas normas pueden solo apelarse al criterio subjetivo de la fe personal de estos cristianos, examinando la situación caso por caso. Ello

<sup>17</sup> Directorio 1993, n. 125.

<sup>18</sup> Sobre la disciplina recogida en el Directorio 1993, cfr. P. GEFAELL, *Il nuovo Directorio ecumenico e la «communicatio in sacris»*, *IusEc* 6 (1994) 257-279.

lleva también a concebir la situación de «necesidad grave» con parámetros más exigentes, que imposibilitan una praxis habitual y permanente de “hospitalidad eucarística”, y que deben ser establecidos por la autoridad competente: no quedan simplemente a juicio del ministro ocasional.

Algunas situaciones concretas han recibido una consideración canónica explícita, como por ejemplo:

1) el cónyuge no católico puede recibir la comunión en la Iglesia Católica, en casos «excepcionales»<sup>19</sup>;

2) quienes sufren persecución o están encarcelados, y otros casos de «necesidad urgente similar»<sup>20</sup>;

3) como ejemplo de estos últimos casos, se ha posteriormente establecido el de aquellos cristianos no católicos que se encuentran lejos de sus propias comunidades, en regiones de predominio católico<sup>21</sup>;

4) algunas conferencias episcopales han emanado normas particulares, ejemplificando casos específicos. El documento *One Bread One Body*, de las Conferencias episcopales de Inglaterra, Gales, Irlanda y Escocia, habla de los padres de un niño bautizado en la Iglesia Católica durante la Misa de bautismo, o que recibe la primera comunión o la Confirmación, de los padres o de la esposa de un ordenando (en el caso de diáconos permanentes o de ministros casados no católicos y posteriormente convertidos), y de los familiares más cercanos en una Misa de funeral<sup>22</sup>.

Conviene tener presente que, aun existiendo estas disposiciones, se trata siempre de «casos particulares, que han de ser examinados singularmente», como había recordado anteriormente la Nota

<sup>19</sup> *Directorio* 1993, nn. 159-160.

<sup>20</sup> *Directorio* 1967, n. 55.

<sup>21</sup> SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, Instrucción *In quibus rerum circumstantiis*, 1.6.72, n. 6.

<sup>22</sup> CONFERENCIAS EPISCOPALES DE INGLATERRA, GALES, IRLANDA Y ESCOCIA, *One Bread One Body, A teaching document on the Eucharist in the life of the Church, and the establishment of general norms on sacramental sharing*, 4.11.98, n. 112, «Il Regno-Documenti» 3 (1999) 122-136. Sobre las disposiciones en Francia y en los Países Bajos, cfr. A. BORRAS, *L'Église catholique et la communicatio in sacris appliquée à l'eucharistie*, «Iréen» 72/3-4 (1999) 412-418.

publicada por el Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos, en 1973, a la que ya aludimos. Allí se precisa que «no se puede emanar una norma general que haga del caso excepcional una categoría, ni legislar sobre la *epiqueya* convirtiéndola en norma general»<sup>23</sup>.

El conjunto de estas “excepciones” pone a la teología el problema de su legitimidad. Si la comunión eucarística requiere la plena comunión eclesial y más en particular, la *communio fidei*, ¿basta profesar una fe igual a la católica exclusivamente sobre este sacramento, sin aceptar plenamente el contenido restante de la fe católica? Sabemos que la respuesta es afirmativa desde el punto de vista disciplinar, pero cabe investigar la coherencia teológica de esta praxis, aparentemente laxa: pues no podría participar en el sacramento de la plenitud de la comunión quien no poseyese la plenitud del contenido de la fe, ni siquiera por excepción.

Una línea de respuesta, en mi parecer convincente, ha sido desarrollada a partir de las palabras de Santo Tomás de Aquino sobre la Eucaristía, cuando dice que «in hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur»<sup>24</sup>: se trata del carácter central y recapitulador del misterio eucarístico en la economía de la salvación. Aplicada esta doctrina a nuestro caso, puede decirse que «la plena profesión de fe eucarística según la doctrina de la Iglesia lleva consigo una implícita aceptación de la totalidad de la fe católica, aceptación que se haría explícita si ese cristiano, ayudado por la gracia divina, profundizase en las implicaciones doctrinales y prácticas del misterio eucarístico, tal como la Iglesia lo propone y lo celebra»<sup>25</sup>. La completa profesión de fe eucarística comporta así una implícita aceptación de la totalidad de la doctrina de Cristo, de modo que el caso podría ser contemplado como una fe completa, aunque implícita, cuando existe rectitud de intención (cristianos no católicos “de buena fe”).

<sup>23</sup> Nota *Dopo la pubblicazione*, n. 6, en EV 4, 1647.

<sup>24</sup> S.Th., III, 83, 4, c.

<sup>25</sup> P. RODRÍGUEZ, *La «intercomuniòn» y la unidad de la Iglesia*, IusCan 15 (1975) 362.

Llegados al final de esta consideración sintética de la disciplina sobre la *communicatio in sacris*, quedan pendientes de esclarecer los fundamentos teológicos de la misma, intentando dar respuesta a los *porqués*: o sea, si el bautismo –también aquel conferido fuera de la Iglesia Católica– nos incorpora al cuerpo de Cristo, ¿por qué no se puede participar en el sacramento de su cuerpo? ¿Por qué es necesaria la comunión plena? ¿Por qué la Eucaristía no puede usarse como medio para promover la unidad? Para obtener una respuesta convincente, debemos comenzar desde el dato bíblico, seguir su evolución a lo largo de la vida de la Iglesia, para poder desarrollar finalmente una reflexión teológica sólida.

### III. Fundamentos bíblicos, patrísticos y litúrgicos

El término latino *Ecclesia*, como es sabido, traduce el original griego neotestamentario *Ekklesía* (procedente de *ek-kalein*: convocar), ya presente en la versión veterotestamentaria de los LXX para indicar la voz hebrea *qahal*. En el texto hebreo del Antiguo Testamento, este último vocablo convivía con el de *edah*, que en los LXX se traduce por *synagoghê*. Es interesante observar que mientras el vocablo *ekklesía* de la Septuaginta designa exclusivamente la *qahal* hebrea, el vocablo *synagoghê* tiene una valencia doble. En efecto, mientras la *edah* designa el pueblo de Yahvé reunido en asamblea, la comunidad de la alianza como totalidad, con *qahal-ekklesía* se acentúa el carácter de convocación de parte de Dios, en un contexto prevalentemente cultural<sup>26</sup>. Con palabras del *Catecismo de la Iglesia Católica*, la *ekklesía* veterotestamentaria es «la asamblea del pueblo elegido en la presencia de Dios, sobre todo cuando se trata de la asamblea del Sinaí, en donde Israel recibió la Ley y fue constituido por Dios como su pueblo santo (cfr. Ex 19)» (CatIgCat 751). La Septuaginta percibe esta distinción y usa términos diversos para uno y otro concepto: *ekklesía* y *synagoghê*.

Cuando la primera generación de cristianos tuvo que buscar un nombre para la realidad originada en el misterio pascual, escogieron

<sup>26</sup> Cfr. L. COENEN, voz *Chiesa*, en DCBNT 256-259.

el de "Iglesia", superando el temor a ser confundidos con la comunidad judía. Aun tratándose de una nueva realidad, era conveniente tener presente la continuidad con la Antigua Alianza, y este vocablo la evocaba suficientemente. «Dándose a sí misma el nombre de "Iglesia", la primera comunidad de los que creían en Cristo se reconoce heredera de aquella asamblea» (CatIgCat 751). Eligieron *ekkleσία* y no *synagoghê*, pues la comunidad cristiana que emerge del misterio pascual, es edificada por iniciativa de Dios a través del sacrificio del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, el sacrificio de la nueva alianza, prefigurado en aquellos de la antigua ley, a los que la palabra *ekkleσία* estaba mejor asociada que la de *synagoghê*. La comunidad cristiana es *ekkleσία* porque es siempre asamblea cultural, con aquel culto de adoración «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23) que culmina en el culto litúrgico, especialmente en el eucarístico.

No es difícil percibir en esta elección terminológica la conciencia que la primitiva cristiandad tenía sobre el estrecho vínculo existente entre sacrificio e Iglesia, entre participación al sacrificio y comunión eclesial. No se puede participar en el sacrificio si no se pertenece a la Iglesia, así como las asambleas culturales del pueblo elegido estaban reservadas exclusivamente a los judíos: recordemos las prohibiciones de la ley de acercarse al templo o al altar para aquellos contaminados por el contacto con lo profano; la misma disposición arquitectónica del templo no permitía el acceso de los gentiles al recinto sagrado.

La comunidad cristiana es fruto del misterio pascual, por integración en el Cristo muerto y resucitado como miembros de su cuerpo, a través de la participación sacramental en el sacrificio de su Cuerpo y de su Sangre. El lenguaje neotestamentario –especialmente en el epistolario paulino– pone frecuentemente de manifiesto esta realidad usando el mismo vocablo «cuerpo» (*sôma*) para hablar sea del cuerpo histórico y luego glorioso del Señor, sea de su cuerpo eucarístico, sea de su cuerpo eclesial. Ello va más allá de un solo juego de palabras, pues nutriéndonos con el cuerpo eucarístico del Señor, que contiene sustancialmente el cuerpo ahora glorioso de nuestro Señor en los cielos, nos consolidamos como miembros de su cuerpo

eclesial. «Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (1Cor 10, 17).

*Sic stantibus rebus*, la realidad teológica denominada “Iglesia” no puede entenderse fuera de un contexto eucarístico, y es por ello que no es admisible este término aplicado a comunidades cristianas que no celebran válidamente el misterio eucarístico<sup>27</sup>. Estas consideraciones ya insinúan el nexo entre cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial, entre comunión eucarística y comunión eclesial. Es sin embargo necesario comprender esta relación en ambas direcciones: la comunión eucarística nos consolida en la comunión eclesial, la comunión eclesial es condición para acceder a la comunión eucarística, en continuidad con la tradición veterotestamentaria sobre la participación al culto israelita.

Esta exigencia de comunión eclesial previa puede entreeverse en uno de los tres textos de los Hechos de los Apóstoles que resumen la vida de la primitiva comunidad cristiana (*Hechos* 2, 46), y que Lucas pone como modelo para ser imitado por todas las Iglesias<sup>28</sup>. Ahí se dice que «perseveraban en la enseñanza de los Apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en la oración». Conviene percibir que la «perseverancia en la enseñanza» no apunta exclusivamente al hecho de “concurrir asiduamente al acto de enseñanza” (a “la catequesis”), sino a la voluntad de profesar la fe apostólica en su integridad<sup>29</sup>, con carácter normativo<sup>30</sup> y sin abandonarla<sup>31</sup>. A su vez, en el contexto de los versículos sucesivos se entiende la «comunión» men-

<sup>27</sup> Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, 6.8.00, n. 17/2.

<sup>28</sup> Cfr. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte (Apg 1-12)*, en J. BLANK - R. SCHNACKENBURG - E. SCHWEIZER - U. WILCKENS (ed.), *Evangelisch-Katholische Kommentar zum Neuen Testament*, Vol. V/1, Benziger-Neukirchener, Zürich 1986, 130.

<sup>29</sup> Con el término griego *didaké* (enseñanza) Lucas no se refiere sólo a la instrucción de la comunidad, sino a la entera predicación apostólica, entendida en sentido normativo: cfr. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, en *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, Vol. V/1, Paideia, Brescia 1985, 398; J. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Queriniana, Brescia 2003, 258.

<sup>30</sup> G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, CNE, Roma 1998, 165.

<sup>31</sup> Cfr. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, 397-398; FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 257.



cionada como comunión de bienes y reuniones frecuentes, con la caridad como telón de fondo<sup>32</sup>. Pero mirando hacia el término inmediatamente anterior, la *koinonía* «puede ser entendida en relación con la enseñanza de los apóstoles, con la cual está gramáticamente coordinada, e indicar en consecuencia la unidad de fe con esa doctrina»<sup>33</sup>. Los comentarios exegéticos a este versículo subrayan además su estructura en dos cuerpos, donde en el primero se presentan la perseverancia en la enseñanza apostólica y en la comunión como el marco dentro del cual se realiza el segundo, con la fracción del pan y la oración en común<sup>34</sup>. Estas consideraciones van unidas a la perícopa de los versículos 4,12-13 (en el tercero de los “resúmenes” de la vida de los primeros cristianos), sobre el temor de los judíos que no se atrevían a acercarse al grupo de los primeros cristianos: esto indica hasta que punto se trataba de una identidad claramente definida.

Lo que en los *Hechos* aparece incoado cobra mayor fuerza en el capítulo 11 de la *1Cor*, el más antiguo testimonio sobre la Eucaristía, con sus indicaciones sobre el ágape fraterno y la celebración eucarística. Allí se denuncian los abusos entonces existentes en esas reuniones, que aunaban ambos eventos: «pues, ante todo, oigo que, al reuniros en asamblea, hay entre vosotros divisiones» (v. 18). Y se especifica inmediatamente después: «porque cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga» (v. 21). En el entero contexto de la carta, lo que podría ser entendido simplemente como falta de caridad se revela en toda su consistencia: las discriminaciones ocurridas con ocasión de esas reuniones eran consecuencia de las divisiones más profundas, también de fondo doctrinal, a las que Pablo se refiere en el primer capítulo: «estoy informado [...] que existen discordias entre vosotros. Me refiero a que cada uno de vosotros dice: “Yo soy de Pablo”, “Yo de Apolo”,

<sup>32</sup> Cfr. *ibidem*, 398.

<sup>33</sup> ROSSÉ, *Atti*, 165. B. Estrada añade que en todo el libro de los Hechos, la *koinonía* supone una fe común: cfr. *L'Eucaristia nella vita della primitiva comunità cristiana. A Proposito di At 2, 42-47*, *AnTh* 14/1 (2000) 90.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 164-165.



“Yo de Cefas”, “Yo de Cristo”» (1Cor 1,11-12)<sup>35</sup>. En vista de poner las cosas en su sitio, el Apóstol advierte que «quien coma el pan o beba la copa del Señor indignamente, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor» (v. 27).

Llegamos así al versículo 29, donde Pablo advierte nuevamente que «el que come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condena». Es entonces necesario el examen previo, pues la fructuosa recepción de la Eucaristía está condicionada al acto de «discernir el Cuerpo» (*me diakrinon to sôma*). ¿Pero de qué discernimiento se trata?

La respuesta aparentemente más obvia es la necesidad de distinguir adecuadamente entre el cuerpo eucarístico del Señor y el pan normal. En el contexto de la escena, se trataría de una exhortación a darse cuenta de que aquello no es una simple comida física, ni tan solo una comida acompañada de su habitual componente de amistad, sino la participación en el misterio pascual a través de la manducación del cuerpo sacramental del Señor. Esta es la interpretación tradicional, que ha gozado del consenso de biblistas y teólogos a lo largo de los siglos<sup>36</sup>.

Pero en la exégesis contemporánea existe otra línea de respuesta, en la dirección de pensar el “discernimiento del cuerpo” a la luz de la doctrina paulina sobre el Cuerpo de Cristo, o sea la Iglesia, fuertemente presente en esta misma carta (cfr. 1Cor 10, 16-17)<sup>37</sup>; se trataría entonces de la correcta inteligencia de la comunidad eclesial como cuerpo de Cristo<sup>38</sup>. En otras palabras, se condiciona el acceso a la Eucaristía a la aceptación de la comunidad en su unidad, como

<sup>35</sup> Cfr. R.F. COLLINS, *First Corinthians*, en D.J. HARRINGTON (ed.), *Sacra pagina*, Vol. 7, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 1999, 421; W. DE BOOR, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Brockhaus, Wuppertal 1976, 187.

<sup>36</sup> Cfr. los testimonios recogidos en A.C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, in I.H. MARSHALL - D.A. HAGNER (ed.), Col. *The New International Greek Testament Commentary*, The Paternoster Press-Eerdmans, Carlisle-Grand Rapids (MI) 2000, 892.

<sup>37</sup> R. FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, en O. CAVALLO (ed.), Col. *I Libri Biblici. Nuovo Testamento*, Vol. 7, Paoline, Milano 1999, 153 e 238; COLLINS, *First Corinthians*, 436 e 439; DE BOOR, *Der erste Brief*, 195; COENEN, voz *Chiesa*, 265, 376.

<sup>38</sup> Sobre otros autores de esta opinión, cfr. THISELTON, *The First Epistle*, 892-893.

cuerpo único del Señor; se la “discierne” como la Iglesia una, en la cual se está integrado. Y el “discernimiento del cuerpo”, así entendido, es condición necesaria para acceder el cuerpo eucarístico, porque en él se significa la unidad del cuerpo eclesial. No puede participar en el signo de unidad quien está fuera de la unidad: y esto es precisamente a lo que se exponían los cristianos de Corinto, en cuanto divididos en facciones antagónicas.

El debate sobre esta disparidad de interpretación muestra argumentos sólidos a favor de una y otra posición<sup>39</sup>, y lo que parece más razonable es admitir simultáneamente ambas interpretaciones; ellas no solo no se excluyen, sino que se reclaman mutuamente. Esta parece ser la lectura que va tomando mayor envergadura entre los estudiosos del tema<sup>40</sup>.

En estas páginas no podemos entrar en el vivo de este debate. Aunque no tengamos una certeza absoluta sobre el sentido exacto de la expresión “discernimiento del cuerpo” tomada aisladamente, para el tema que nos ocupa nos basta percibir que en el texto completo de la doctrina paulina sobre el ágape eucarístico (1Cor 11, 17-34), leído en el contexto de las divisiones existentes en la comunidad de Corinto, su interpretación como comunión eclesial condicionante la comunión eucarística cobra legitimidad, más aun cuando en la vida misma de la Iglesia de los primeros siglos encontramos este vínculo como praxis habitual.

En efecto, ya desde sus inicios la Iglesia era consciente de no ser una institución de derecho privado, pensada para un grupo exclusivo de personas y modelada según la conveniencia del momento o de las circunstancias. Fue siempre pública, recibiendo en su seno a todos los creyentes, sin discriminar entre ricos o pobres, hombres o

<sup>39</sup> Cfr. G. BARBAGLIO, *La prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, en G. BARBAGLIO - R. PENNA (ed.), *Scritti delle origini cristiane*, Vol. 16, EDB, Bologna 1996, 600-601; C.K. BARRETT, *The First Epistle to the Corinthians*, en H. CHADWICK (ed.), *Black's New Testament commentaries*, Vol. 2, A. & C. Black, London 1994, 274-275.

<sup>40</sup> Cfr. J.M. SEVRIN, *Observations sur les rapports entre l'eucharistie et la communion ecclésiale dans la première lettre de Paul aux Corinthiens*, «*Irén*» 72/3-4 (1999) 339-340, y J. BÉTOULIÈRES (ed.), *Le corps et le Corps du Christ dans la Première épître aux Corinthiens*, Cerf, Paris 1983.

mujeres, judíos o gentiles. En este contexto se entiende la preocupación de San Ignacio de Antioquía por afirmar la unicidad del oficio episcopal y su nexos con la Eucaristía, condicionando firmemente la pertenencia a la Iglesia con la comunión con el obispo: de este modo defiende la naturaleza pública de la Iglesia y la unidad de la fe contra la tentación de la división en clases o razas<sup>41</sup>; la Eucaristía, en definitiva, no puede celebrarse para grupos excluyentes. Mientras de este modo se refuerza la unidad de la fe y la catolicidad de la Iglesia, a su vez se excluye de la Eucaristía a quien no está en comunión con el obispo.

De la misma época es la *Didaké* o *Doctrina Duodecim Apostolorum*, que en sus instrucciones sobre la celebración eucarística, advierte: «Que nadie, empero, coma ni beba de vuestra Acción de gracias, sino los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de ello dijo el Señor: *No deis lo santo a los perros (Mt 7,6)*»<sup>42</sup>. Según estudios especializados sobre este antiguo escrito, nos encontramos aquí con la convicción de la Iglesia antigua de que «sólo los “santos” pueden participar en las “cosas santas”, en la Eucaristía»<sup>43</sup>. Esta es la doctrina que será luego condensada en la aclamación litúrgica *Sancta sanctis!* («lo que es santo para los que son santos»), frecuente en las Iglesias orientales y en la liturgia hispano-mozarábica, y confluirá luego en el artículo del Símbolo Apostólico sobre la comunión de los santos<sup>44</sup>. En efecto, como explica el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «la expresión “comunión de los santos” tiene [...] dos significados estrechamente relacionados: “comunión en las cosas santas (*sancta*)” y “comunión entre las personas santas [*sancti*]”. [...] Los fieles [*sancti*] se alimentan con el cuerpo y la sangre de Cristo [*sancta*] para crecer en la comunión con el Espíritu Santo [*koinonía*] y comunicarla al mundo» (CatIgCat 948).

<sup>41</sup> J. RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1991, 57.

<sup>42</sup> N. 9,5, en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos*, BAC, Madrid 2002, 88.

<sup>43</sup> W. RORDORF, *Aux saints les choses saintes*, «Irén» 72/3-4 (1999) 355.

<sup>44</sup> J.N.D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1972, 381-390.

Poco posterior es la I Apología de Justino, donde se habla no sólo del bautismo, sino también de la doctrina y de la vida: «Y este alimento se llama entre nosotros “Eucaristía”, de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en la baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó»<sup>45</sup>. Puede entreverse un cierto paralelismo conceptual con el texto de *Hechos* 2, 46 que hemos analizado: en ambos casos el acceso a la Eucaristía (el *alimentum* justiniano y la *fractio panis* lucana) está condicionado por el bautismo, la doctrina y la caridad.

Como es evidente, la comunión eclesial previa a la comunión eucarística no es una cuestión exclusivamente doctrinal o jurídica, sino primariamente una *communio caritatis*. Sobre esto los testimonios patrísticos son abundantísimos, incluso respecto a la caridad interior; san Ireneo advierte que «si uno trata de ofrecer con la sola limpieza y rectitud y ley visibles, pero en su ánimo divide no rectamente la convivencia con el prójimo, y no tiene temor de Dios, no engaña a Dios con el sacrificio rectamente ofrecido a Dios en lo visible, si por dentro tiene pecado»<sup>46</sup>. Y san Cipriano recuerda que «Dios no recibe el sacrificio que se realiza en medio a disensiones; Él ordena alejarse del altar para reconciliarse primero con el hermano. Porque a Dios agradan las oraciones de aquellos que aman la paz»<sup>47</sup>. Este aspecto de la comunión necesaria para acceder a la Eucaristía es más fácil de captar y no nos extenderemos más; en vista de nuestro tema interesa ahora resaltar los testimonios históricos sobre la comunión eclesial en su dimensión doctrinal y “eclesiástica”, como dependencia del pastor legítimo.

A partir de las enseñanzas de san Ignacio de Antioquía, a las que ya nos hemos referido, se extiende la idea de que todo cristiano que profesa la fe en comunión con su obispo puede recibir la Euca-

<sup>45</sup> N. 66, en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos*, BAC, Madrid 2002, 1068-1069.

<sup>46</sup> *Contra los Herejes* IV, 18, 3. Texto tomado de A. ORBE, *Traducción y comentario del Libro IV del “Adversus haereses”*, en *Teología de san Ireneo*, Vol. 4, BAC, Madrid 1996, 247.

<sup>47</sup> *De oratione dominica* 23.

ristía en cualquier comunidad cristiana; a la vez, sólo quienes están en esta comunión pueden recibirla. El respeto de ambos aspectos aflora con especial claridad en la praxis patrística de las *litterae communionis*, en sus diversos tipos (*litterae communicatoriae*, *litterae pacis*, *litterae recommendationis*, *formatae* y otras)<sup>48</sup>. Cuando un cristiano emprendía un viaje, llevaba consigo una carta de presentación (*communicatoria*) firmada por su obispo, y con ella encontraba hospitalidad en cualquier comunidad cristiana que encontrase en su camino, y podía participar en la Eucaristía de esa comunidad<sup>49</sup>. También por esto era importante para los obispos disponer de listas de los obispos de las otras sedes en comunión con la Iglesia Católica, para poder controlar la autenticidad de estas cartas.

En Roma y en algunos otros lugares, la “conexión” entre la Eucaristía celebrada por un presbítero con la de su obispo –indicando la unión entre ellos– se realizaba a través del *fermentum*, una pequeña hostia consagrada por el obispo, que se enviaba para ser introducida en el cáliz del presbítero<sup>50</sup>. Asimismo, una manifestación visible de la comunión con determinados fieles y con obispos vecinos era la presencia de sus nombres en los dípticos colocados sobre el altar<sup>51</sup>. El vínculo de comunión eclesial se manifiesta así como un vínculo eucarístico. Y viceversa, en la época patrística el acto cismático es percibido como un “levantar altar contra altar”. De los partidarios del cismático Parménides dice san Agustín que «altare sui schismatis erexerunt»<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> E. PERETTO, *Lettere di comunione*, en A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti, Casale Monferrato 1983, Vol. 2, 1939-1940. Para una información más detallada, cfr. L. HERTLING, *Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Libreria Editrice della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1961, 16-22.

<sup>49</sup> C. MUNIER, *Ospitalità cristiana*, en DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico*, Vol. 2, 2545-2546.

<sup>50</sup> Cfr. voz *Fermentum*, en F.L. CROSS - E.A. LIVINGSTONE (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford 1997, 606.

<sup>51</sup> Cfr. F. OPPENHEIM, voz *Dittico*, en P. PASCHINI, (ed.), *Enciclopedia cattolica*, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano 1948-1954, Vol. 4, 1761-1763.

<sup>52</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Proprietà essenziali della Chiesa*, en J. FEINER - M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis*, Vol. 7: *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981<sup>3</sup>, 505-506.

Otra expresión litúrgica interesante es el intercambio del signo de la paz antes de comulgar, que el rito propone como manifestación de reconciliación, teniendo en el horizonte el pasaje de *Mt* 5,23-24. San Cirilo de Jerusalén enseñaba a este respecto que «el beso es un gesto que expresa la voluntad de reconciliar los corazones con el propósito de olvidar las ofensas [...]. Es un gesto que equivale a una reconciliación, y por ello es llamado beso santo»<sup>53</sup>. Pero la “reconciliación” aquí señalada no mira sólo a la caridad, sino también a la comunión eclesial. Así se insinúa en Teodoro de Mopsuestia, cuando lo considera como una profesión de unidad y de amor anterior a la participación conjunta al “único pan” entendido como el “solo cuerpo” de Cristo<sup>54</sup>. La actual «Institutio Generalis Missalis Romani afirma que en el ritus pacis, la Iglesia pacem et unitatem pro se ipsa et universa hominum familia implorat et fideles ecclesialem communionem mutuaque caritatem sibi exprimunt, priusquam Sacramento communicent» (IGMR 82).

Considerando el tema desde un punto de vista negativo, es interesante observar que la terminología “excomuniación” refleja adecuadamente su contenido y significado original: antes incluso de desarrollarse sobre el plano jurídico, ser excomulgado –tanto en modo personal como colectivo– era ser apartado de la comunión eucarística. Y viceversa: cuando el pueblo se apartaba voluntariamente de la comunión eclesiástica con su obispo, ya no concurrían a su Eucaristía. En la tradición griega, el retorno a la comunión eclesiástica era concebido como un proceso gradual, similar a la penitencia, que se manifestaba externamente por una progresiva cercanía física al altar, hasta culminar con la comunión eucarística<sup>55</sup>.

Hasta tal punto estaban unidas la comunión eclesiástica con la comunión eucarística, que en caso de cisma se juzgaba la pertenencia a una u otra parte según donde se recibía la comunión. Las crónicas del siglo V narran el caso de Macedonio, Patriarca herético de

<sup>53</sup> *Catechesis mistagógicas* 5,3 (traducción mía).

<sup>54</sup> Cfr. *I Homilía sobre la Eucaristía*, 39-40, en THEODOR VON MOPSUESTIA, *Katechetische Homilien*, Vol. 2, Herder, Freiburg im Breisgau 1995, 416-417.

<sup>55</sup> HERTLING, *Communio*, 22-28.



Constantinopla, que hacía abrir la boca con la fuerza a los fieles separados de él por fidelidad a Roma, confiriéndoles así su comunión eucarística como medio para reintroducirlos en su partido<sup>56</sup>. Dicho en positivo, en momentos de divisiones cismáticas, el pasaje de un partido a otro culminaba con la recepción de la comunión eucarística<sup>57</sup>. Los católicos que debían atravesar un territorio herético se cuidaban bien de no comulgar de manos de los ministros locales; para evitarlo llevaban consigo la propia Eucaristía, consagrada por ministros católicos; y viceversa lo hacían los herejes<sup>58</sup>.

El conjunto de estos testimonios, a los que se podrían añadir otros, indica que se trata de una praxis que no es ni sólo local ni esporádica, sino tradición extendida en el espacio y en el tiempo, derivada de una realidad teológica que se impone como un *factum* desde dentro mismo de la Eucaristía. Quiero decir que el condicionamiento de la comunión eucarística a la comunión eclesial es entendido como exigencia de la misma fe eucarística, que incluye necesariamente la dimensión eclesial. Es lo que encontramos con gran belleza lingüística en san Agustín, cuando dirigiéndose a quienes se acercan para recibir la comunión eucarística, les dice:

Si quieres entender el cuerpo de Cristo, escucha al Apóstol, que dice a los fieles: *Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros*. En consecuencia, si vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa del Señor está el misterio que sois vosotros mismos y recibís el misterio que sois vosotros. A lo que sois respondéis con el *Amén*, y con vuestra respuesta lo rubricáis. Se te dice: “El cuerpo de Cristo”, y respondes: “Amén”. Sé miembro del cuerpo de Cristo para que sea auténtico el *Amén*<sup>59</sup>.

Se trata de un texto de gran peso eclesiológico, pues el *amén* que se pronuncia ante el cuerpo eucarístico (y por tanto, como profesión de fe eucarística) subraya su dimensión eclesiológica. No

<sup>56</sup> Cfr. SOCRATES, *Historia Eclesiástica*, Libro II, cap. 38, en PG 67,325.

<sup>57</sup> Cfr. los ejemplos mencionados en HERTLING, *Communio*, 14-15.

<sup>58</sup> Cfr. *ibidem*, 15-16.

<sup>59</sup> Sermón 272, en *Obras Completas de San Agustín*, Vol. 24, BAC, Madrid 1983, 767-

podemos, en efecto, separar estas dos dimensiones; cuando comulgamos declaramos nuestra voluntad de participar en *todo* lo que Cristo nos ha obtenido con su muerte y resurrección, lo que incluye nuestra inserción en su comunidad salvífica, que es su Iglesia. Conviene ahora tratar más profundamente esta cuestión.

#### IV. Exigencia teológica de la comunión eucarístico-eclesial

La Eucaristía es *protestatio fidei* por excelencia, porque contiene al mismo autor de la fe. Podemos decir que la fe que profesamos se contiene toda entera en la Eucaristía, que no es sólo nutriente, sino también anuncio y proclamación. De ahí la profundidad de las palabras de san Ireneo de Lión, cuando en el *Adversus Haereses* dice que «Nuestra manera de pensar se armoniza con la Eucaristía, y a su vez la Eucaristía confirma nuestra manera de pensar»<sup>60</sup>. La Eucaristía, en definitiva, «es el compendio y la suma de nuestra fe» (CatIgCat 1327). De donde se sigue, si somos verdaderamente fieles al sentido genuino de la locución *Ecclesia de Eucharistia*, a la que nos hemos referido al principio de esta relación, que la *Ecclesia*, que como comunidad de fieles se acerca *ad Eucharistiam* para nutrirse, debe ser una *Ecclesia* que como comunidad de creyentes proclama una fe *ex Eucharistia*, y por tanto, tan plena como ella y en consecuencia, única, sin divisiones.

En este contexto es importante percibir que la necesidad de la unidad plena de la fe entre los participantes en la Eucaristía es algo exigido por el contenido específico de este sacramento, o sea la realidad sustancial del Cuerpo de Cristo. Obviamente, la fe exigida debe incluir la realidad eucarística; pero en ella está necesariamente implicada la fe en todo lo que Cristo ha revelado y la Iglesia enseña. «Hay una interdependencia ontológica entre la plenitud de la Revelación del Logos y la plenitud de su presencia en el Sacramento del Altar [...]. No pueden, por tanto, separarse la comunión eucarística y la comunión en la verdad»<sup>61</sup>. Cobra así actualidad el pasaje justi-

<sup>60</sup> *Adv. haer.* 4,18,5, según la traducción recogida en CatIgCat 1327.

<sup>61</sup> P. RODRÍGUEZ, *La Eucaristía y la unidad de la Iglesia*, ScrTh 7/2 (1975) 592-593.

niano antes aludido, aquel que no admite a la Eucaristía a nadie, *nisi qui credat vera esse quae docemus*. De este modo, comunión eucarística y comunión eclesial se exigen mutuamente como consecuencia de la comunión en la verdad, y esto es importante subrayarlo, pues coloca esta praxis eucarística en un nivel ni sólo disciplinar, ni sólo tradicional, sino derivada de la misma verdad de las cosas.

De todas maneras, esta doctrina parecería chocar con la del bautismo, pues también este sacramento es un *sacramentum fidei*, por el que participamos en el misterio pascual de Cristo (*Rm* 6,3-5) y nos incorporamos a su Cuerpo (*1Cor* 12,13). Como es evidente, el “cuerpo” al que incorpora el bautismo es el mismo “cuerpo” al que incorpora la Eucaristía; se seguiría que todo bautizado puede participar en el cuerpo eucarístico, pues este es sacramento del cuerpo al que el bautizado ya pertenece. Los escolásticos hablan incluso del *votum eucharistiae* presente en el bautismo: no sólo en cuanto que el bautismo se dirige hacia ella como a su fin, sino que también en cierto modo contiene una gracia eucarística, la anticipa<sup>62</sup>. Es así como se explica la salvación de los bautizados que nunca han recibido la comunión eucarística, a pesar de las fuertes palabras de Cristo en el sermón de Cafarnaúm («si no coméis la carne del Hijo del Hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros»: *Jn* 6,53).

Hasta aquí podríamos hipotizar un razonamiento bien intencionado. Pero en el planteamiento de esta problemática por parte de los fautores de la intercomunión, existen unas premisas que no pueden dejar de mencionarse. Como es sabido, antes del Concilio Vaticano II no se contemplaba ningún caso de admisión de no católicos a la Eucaristía católica, excepto en peligro de muerte. La disciplina actual, con los casos particulares ya mencionados, es fruto del desarrollo doctrinal de este Concilio. Ahora bien, a esta disciplina se le “acusa” el no haber sacado todas las consecuencias de este desarrollo doctrinal, hasta llegar a una “intercomunión” más extendida. Dicho de otro modo, la “estrechez” de la actual disciplina proven-

<sup>62</sup> Cfr. S.Th. III, 73, 3, c.

dría de una falta de asimilación de la doctrina conciliar; más en concreto, ella derivaría de una persistencia de la identificación entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica, ampliamente superada en la *Lumen gentium* con la célebre doctrina sobre el «subsistit in» (LG 8)<sup>63</sup>.

Esta “acusación” es acompañada de la progresión de ideas que contempla la incorporación en la Iglesia como una totalidad, sin gradualidad posible. «El Concilio –se dice– afirma la incorporación en Cristo de los bautizados [y yo no veo cómo esta incorporación puede ser parcial: o se está en el cuerpo de Cristo o no se está; el pasaje, en todo caso, no limita mínimamente esta incorporación y los otros bautizados son a justo título cristianos y hermanos en el Señor], y simultáneamente no les concibe en perfecta comunión con la Iglesia Católica»<sup>64</sup>. Y enlazando con el pasaje de la *Lumen gentium* apenas mencionado, se continúa con la pregunta: «¿no debería la Iglesia asumir otras consecuencias a partir de su reconocimiento del bautismo no católico, respecto a la verdadera eclesialidad de esas comunidades donde el bautismo es administrado, la verdadera eclesialidad de los otros sacramentos celebrados en esas comunidades y su valor o autenticidad cristiana y pneumática, dando así lugar a una intercomunión más amplia»<sup>65</sup>?

Respecto a la primera de estas cuestiones, es necesario recordar, aunque sea sumariamente, que en el Concilio se experimentó, efectivamente, un verdadero progreso doctrinal respecto a la apreciación de la consistencia eclesiológica de las comunidades cristianas no católicas. Un breve repaso de algunos testimonios históricos nos puede ayudar a entenderlo. En el siglo III, Tertuliano, hablando sobre los herejes, dice que «non idem Deus est nobis et illis, nec unus est Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem; quem cum rite non habeant, sine dubio non habent». Con

<sup>63</sup> Cfr. J. WITTE, *The Basis of Intercommunion*, Gr 51 (1970) 87-109. Aunque hayan pasado más de 30 años, los argumentos de entonces se siguen repitiendo.

<sup>64</sup> J. FAMERÉE, *La communion dans le baptême. Point de vue catholique, questions oecuméniques*, «Iréén» 71/4 (1998) 449. En este mismo lugar, el autor pone en duda la existencia de «grados de comunión de salvación».

<sup>65</sup> *Ibidem*, 455.

estas premisas se entiende que concluya con un lapidario «haeretici autem nullum habent consortium nostrae disciplinae»<sup>66</sup>.

En el pensamiento agustiniano encontramos una evolución. También para el Obispo de Hipona dice la Iglesia: «Eice haereses et filios earum; non enim heredes erunt haeretici cum catholicis». Sin embargo, él se pregunta «sed quare non sunt heredes? Nonne de semini Abrahae nati?» Y se responde: «Baptismum habent [...]; sed ad eandem hereditatem vitae aeternae non pervenis, nisi ad ecclesiam catholicam reversus fueris»<sup>67</sup>.

Más adelante se desarrolla un magisterio que permite hablar de la eficacia *salvífica* del bautismo conferido fuera de la Iglesia Católica<sup>68</sup>. Pero lo decisivo del Vaticano II ha sido reconocer también su valencia eclesial. Se ha recorrido así un largo proceso en varias etapas, que podríamos resumir como el *baptismum non habent* de Tertuliano, el *baptismum habent, sed vitam aeternam non habent* agustiniano, el posterior *baptismum habent, vitam aeternam habent, sed ecclesialitatem non habent*, hasta la doctrina conciliar que contempla el “bautismo no católico” como válido, salvífico y eclesial.

Sin embargo, es necesario agregar que la comunión eclesial no depende exclusivamente de la validez del bautismo conferido, sino que lo presupone. Es justamente la doctrina conciliar la que nos recuerda que Jesucristo «realiza su comunión en la unidad [la de su pueblo], en la profesión de una sola fe, en la común celebración del culto divino, y en la concordia fraterna de la familia de Dios» (UR 2/4). Es la doctrina sobre los *tria vincula communionis*, tradicionalmente denominados *symbolicum*, *liturgicum* y *hierarchicum*. Entendemos por comunión imperfecta la falta de alguno de ellos, enteramente o en parte.

Volviendo ahora hacia las posiciones críticas aludidas, lo paradójico de la situación es que se junta la acusación de un Concilio mal asimilado con el rechazo de uno de los puntos básicos de la doctrina

<sup>66</sup> *De baptismo* 15, en EP 308.

<sup>67</sup> *Sermo* 3, en EP 1492.

<sup>68</sup> En realidad, como consecuencia de afirmar tanto la validez del bautismo “no católico” como la existencia de la gracia fuera de la Iglesia Católica (DH 2305, 2429).

conciliar, esto es, el de la existencia de «grados de comunión». Si los planteamientos preconciliares adolecían de una eclesiología “del todo o nada” excluyente (quien no ha recibido el “bautismo católico”, no está incorporado a la Iglesia), los planteamientos favorables a la intercomunión caen en el extremo opuesto, el de un “todo o nada” incluyente (quien está bautizado, está perfectamente incorporado a la Iglesia). La perspectiva presente en la *Lumen gentium* y en el *Unitatis redintegratio* esta fuera de la lógica del *aut-aut*, hablando en cambio de los que «se incorporan plenamente» (LG 14/2: los católicos), los que «quedan constituidos en alguna comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia Católica» (UR 3/1: los cristianos no católicos), y justamente concibe el ecumenismo como la superación de «los obstáculos que impiden la perfecta comunión eclesiástica» (UR 4/4). Para el Concilio, en definitiva, los cristianos no católicos están «verdaderamente incorporados» (UR 4/12) a la Iglesia, pero no plenamente.

A esta altura de nuestra reflexión debería de resultar claro que la correcta acepción de la noción conciliar de «comunión imperfecta» es imprescindible para entender la posición católica sobre la intercomunión<sup>69</sup>. Como dice el último Directorio, «la comunión bautismal *está ordenada* a la plena comunión eclesial» (n. 22); pero es necesario añadir que no la alcanza de modo espontáneo. Nuevamente con palabras del Concilio, «el bautismo por sí mismo es tan sólo un principio y un comienzo, porque todo él se dirige a la consecución de la plenitud de la vida en Cristo. Así, pues, el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación, a los medios de salvación determinados por Cristo y, finalmente, a la íntegra incorporación en la comunión eucarística» (UR 22/2). Este último texto es especialmente claro, pues se habla de la íntegra incorporación en la comunión eucarística como coronación [«finalmente»] de un proceso que pasa previamente por la profesión íntegra de la fe y la incorporación los medios salvíficos queridos por Cristo. Como decía Congar, «se comprende que, unidos en el bau-

<sup>69</sup> Cfr. B. GHERARDINI, *Il problema teologico dell'intercomunione*, Div 14 (1970) 54.



tismo, se pueda no estarlo en la Eucaristía. Porque ésta es, en relación al bautismo, consumación, y en relación al misterio de la Iglesia, plenitud»<sup>70</sup>.

Llegamos así a otro punto capital en nuestra reflexión, que enlaza con los datos emergentes de la historia de la Iglesia. La Eucaristía es «cima» (LG 11/1) de la vida eclesial porque es participación en el mismo cuerpo de Cristo; ella no es sólo gracia sacramental, sino el autor mismo de la gracia: de aquí la “distancia” entre el bautismo y la Eucaristía, como el inicio respecto a la consumación. Cuando la teología católica afirma la necesidad de la plena comunión eclesial para acceder a la comunión eucarística, ella es simplemente coherente con su eclesiología, que entiende la Eucaristía como plenitud («cima») de la vida de la Iglesia. Según la óptica católica, el acceso a la comunión eucarística sin la plena comunión eclesial es, antes de nada, una acción absurda, pues no realiza el aspecto significativo característico de la dinámica sacramental; y al no significar, tampoco causa. Encuentra aquí su justificación el principio fundamental reafirmado en nuestra Encíclica, según el cual «la unidad de la Iglesia, que la Eucaristía realiza mediante el sacrificio y la comunión en el cuerpo y la sangre del Señor, exige inderogablemente la completa comunión en los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del gobierno eclesiástico» (EE 44/1).

Evidentemente, cuando decimos que la Eucaristía es «cima», lo entendemos en sentido teológico y no, por así decir, “cronológico”. La Eucaristía (su celebración y su distribución) es sacramento “iterativo” y encarna una dinámica que podríamos llamar “circular”, pues requiere la comunión eclesial y a la vez la confiere. De ahí que el citado texto conciliar hable de la Eucaristía no solo como «cima», sino también como «fuente». Es este otro punto que es necesario subrayar, y que no es más que el aspecto dinámico del principio *Ecclesia facit Eucharistiam, sed etiam Eucharistia facit Ecclesiam*. En esta óptica, la Eucaristía se entiende necesariamente como *principio*

<sup>70</sup> Y. CONGAR, *Uniti nel battesimo, disuniti nell'Eucaristía?*, en *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*, CNE, Roma 1986, 224.

*interno* de la vida de la Iglesia; en otras palabras, la Eucaristía edifica la Iglesia desde el mismo interior de la Iglesia, dilatando su unidad. En las propuestas de intercomuni3n como *medio* para conseguir la unidad, la Eucaristía es en cambio pensada como agente exterior a la Iglesia, que actúa como elemento aglutinador de piezas sueltas ajenas a ella. Como es evidente, esta concepci3n de la dinámca eucarística no encuentra espacio en la teología cat3lica<sup>71</sup>.

En esta perspectiva cobra gran sentido la terminología acuñada en la escolástica, aquella que distinguía la *res significata et contenta* de la Eucaristía –Cristo mismo– de la *res significata et non contenta* –la unidad de la Iglesia–<sup>72</sup>. *Non contenta* porque la unidad eclesial no “está” en el sacramento, sino que se realiza a través de la acogida de la gracia eucarística en el corazón de los fieles, uniéndoles con Cristo y entre sí. La valencia significativa, sin embargo, rige en ambos casos, y condiciona el acceso al sacramento. Este es el contexto en el que santo Tomás trata el caso del pecador que accede a la comuni3n; con palabras suyas, «quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum». Ahora bien, en el caso del pecador, «falsitatem in hoc sacramento committit»<sup>73</sup>. El santo doctor llega a esta *falsitas* porque la comuni3n del pecador no significa la *unio cum Christo*, que es *res non contenta* del sacramento. Según esta misma lógica, la misma conclusi3n se seguiría de la comuni3n de un no-cat3lico: ello sería una *falsitas*, porque no se significa plenamente la *incorporatio membrorum eius*, también ella *res non contenta* del sacramento.

Cabría finalmente recordar que la posesi3n del entero conjunto de los vínculos visibles de unidad se manifiesta a través del vínculo de comuni3n jerárquica con el Obispo de Roma. Puede por esto decirse que, desde la óptica cat3lica, el acceso a la comuni3n eucarística está condicionado por la comuni3n con el Pontífice Romano.

<sup>71</sup> Y. CONGAR, *Sur l'intercommunion*, en *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Oecuménisme*, 50, Cerf, Paris 1964, 254.

<sup>72</sup> S.Th. III, 80, 4, c.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

Y esto es en realidad consecuencia de la doctrina de la sacramentalidad de la Iglesia, en su aspecto de unidad entre elementos divinos y humanos, interiores y exteriores, visibles e invisibles: comunión con Dios, comunión eucarística y comunión canónica no pueden dissociarse<sup>74</sup>.

## V. Hacia la raíz de la incomprensión

El conjunto de estas consideraciones ha querido mostrar y demostrar que la disciplina sobre la inseparabilidad intrínseca entre comunión eucarística y comunión eclesial tiene sus sólidos fundamentos en el dato revelado, en la tradición viva de la Iglesia y en la misma verdad teológica. Vale la pena, encaminándonos hacia el final de estas páginas, dedicar algunas líneas a los motivos que pueden dificultar su comprensión.

Moviéndonos en un plano individual-existencial, cabe decir que el deseo y la necesidad espiritual de recibir la comunión es algo profundamente personal, pero nunca un acontecimiento “privado”, justamente porque nos hallamos ante un bien eclesial (eclesial por excelencia), del que no somos dueños. No respetar esta disciplina constituye no sólo una contradicción en quien comulga, sino también en la entera comunidad eclesial. Como nos recuerda uno de los documentos anteriormente aludidos, «la necesidad espiritual de la Eucaristía no es sólo una cuestión de crecimiento espiritual personal: simultáneamente e inseparablemente ella nos introduce más profundamente en la Iglesia de Cristo, “que es su cuerpo, su completamiento, que se completa enteramente en todos sus miembros”»<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Resulta por ello difícil de entender la propuesta de Famerée de declarar «una plena unidad sacramental entre ella (la Iglesia Católica) y las Iglesias Ortodoxas (implicación teórica) y autorizar en principio, condicionadamente al consenso de parte ortodoxa, una grande o incluso la total intercomunión (implicación práctica)»: *La communion dans le baptême*, 451.

<sup>75</sup> *Instrucción sobre casos particulares*, n. 3/3.

En el plano del ecumenismo institucional, es más bien la diversidad del pensamiento eclesiológico lo que dificulta la convergencia hacia una praxis común. Cuando no se valora suficientemente la dimensión sacramental e institucional de la Iglesia, cuando ella es considerada sólo *fructus salutis* y no *medium salutis*, la apreciación de los vínculos visibles de unidad pierde peso; ellos no son pensados como realidades necesarias del *esse* de la Iglesia y, por lo tanto, no se entiende por qué habrían de constituir una condición para compartir juntos la Cena del Señor. La cuestión decisiva, en definitiva, reside en la diversa concepción sobre la estructura sacramental de la Iglesia y su forma institucional.

Sucede de hecho que las peticiones de hospitalidad eucarística o de intercomuni3n con la Iglesia Cat3lica provienen de comunidades cristianas imbuidas en una eclesiología del tipo apenas descrito. En este contexto, el Cardinal Kasper ha se1alado recientemente un cierta propensi3n general a aplicar a este tema –consciente o inconscientemente– el modelo de la Concordia Leuenberg, al que ya hemos aludido, que concibe la comuni3n eclesial como comuni3n de p3lpito y de la Cena del Se1or, entre realidades eclesiales que permanecen aut3nomas y diferenciadas<sup>76</sup>.

Existen tambi3n las posiciones que conceden un mayor peso al elemento institucional de la Iglesia, pero no conciben su sacramentalidad en el sentido fuerte característico del catolicismo. Ello lleva a un modo de pensar el ministerio apost3lico y su sucesi3n como una realidad episcopal no necesariamente unida a una concepci3n sacramental. As3 se explica que haya sido posible llegar al Acuerdo de Porvoo, ya tambi3n mencionado, que sanciona la intercomuni3n entre Iglesias denominadamente episcopales que permanecen inde-

<sup>76</sup> Cfr. W. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, en ACCADEMIA ALFONSIANA, *Inaugurazione dell'anno accademico 2000-2001*, Edacalf, Roma 2000, 18-19. A prop3sito de la real validez de la «diversidad reconciliada» como modelo de unidad eclesial, véase las observaciones cr3ticas manifestadas por M. HAUKE, *Der eine Glaube als Grundlage des katholischen Ökumenismus - Sinn und Unsinn der Rede wiese von der "vers3hnten Verschiedenheit"*, en R. DÖRNER (ed.), *Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit (Spr 1,7). Ökumene wohin?*, Verlag des Initiativkreises Münster, Gescher 2003, 55-78, especialmente 57-65.

pendientes entre sí. Nos encontramos entonces con dos actitudes contrastantes entre sí –Leuenberg y Porvoo– y con la posición católica, lo que complica bastante el panorama<sup>77</sup>.

En estas circunstancias no puede sorprender escuchar, en medios ecuménicos, murmuraciones sobre la posición de las Iglesias Católica y Ortodoxa acerca de la intercomunión. La justificación de esta posición ha sido ya abundantemente tratada en páginas precedentes. Puede completarse con dos argumentos colaterales, que sin ser demostrativos ayudan sin embargo a colocar el tema en su lugar debido. Uno se refiere a la vida de las comunidades que practican la intercomunión; otro mira hacia adentro de la Iglesia Católica.

El primero podría ser llamado “la aporía de la comunión eclesial débil”. Con esto me refiero a la dificultad eclesiológica que conlleva la noción de intercomunión “diferenciada”, o sea, aquella existente entre parte de una confesión con otra, y que es posible justamente como consecuencia de una noción débil de la comunión eclesial. Esto comporta la contradicción de una comunión “discriminada”: estoy en comunión con alguien, pero no con los que este alguien está a su vez en comunión. Esta situación paradójica es la que se deriva de los acuerdos de Leuenberg y Porvoo.

El segundo argumento nos sitúa delante de una realidad cada vez más frecuente. Me refiero al hecho de que a la celebración de la Eucaristía en la Iglesia Católica concurren personas que se encuentran en grados diversos de comunión espiritual y visible con ella. Están los fieles católicos que pueden recibir la comunión y que por tanto participan plenamente a la Eucaristía. Están los catecúmenos que se preparan para el bautismo, experimentando ya el calor de la comunidad cristiana. Están quienes se encaminan a ser acogidos en la comunión plena en la Iglesia Católica; unos y otros obtienen ya diversos beneficios, aun sin poder recibir la Eucaristía. Están los católicos en situaciones matrimoniales irregulares que impiden su participación sacramental, pero que concurren igualmente para beneficiarse del alimento de la palabra de Dios y de la vida comuni-

<sup>77</sup> *Ibidem*, 19.

taria. Están también los católicos que, conscientes de haber pecado gravemente, saben que no pueden acercarse a la comunión eucarística sin haber antes recibido la absolución sacramental. Delante de este conjunto de situaciones, podemos decir que la falta de los vínculos visibles de unidad, aunque sea parcial, motiva el rechazo católico de la “intercomunión”, del mismo modo que la falta, incluso parcial, de los vínculos invisibles (y visibles) de unidad motivan el rechazo católico de la “intracomunión”<sup>78</sup>.

## VI. Conclusión

Podemos terminar estas consideraciones con un ejemplo, más didáctico que teológico, que en su simplicidad señala una útil moraleja. Me refiero al sentido del dolor corporal y a nuestra reacción ante él. Cuando lo experimentamos, ello nos indica que algo no funciona bien en nuestro cuerpo, que algo no está en armonía. Es la campanilla de alarma que nos lleva a la atención médica y eventualmente a un tratamiento. La simple eliminación del dolor no produce de por sí la curación. Puede conllevar sólo un cierto alivio, pero podría incluso hacernos olvidar la necesidad de un tratamiento médico serio... El dolor, en definitiva, tiene la función positiva de indicarnos una desarmonía que debe curarse.

La aplicación de la moraleja a nuestro caso es evidente. La imposibilidad de celebrar juntos la Eucaristía entre confesiones distintas es, efectivamente, una situación dolorosa, pero el ardor intenso de querer hacer algo juntos no siempre significa que sea eso lo más conveniente. La eliminación del dolor ante la división, sin la eliminación de sus causas, no hace sino empeorar las cosas. Es necesario no perder de vista que las normas de la Iglesia sobre la *communio in sacris* no son causa de la división, sino su consecuencia. Las causas se descubren y se remueven a través del diálogo de la verdad: un proceso ciertamente más largo y fatigoso, pero que recorrido con paciencia y perseverancia promete resultados más seguros.

<sup>78</sup> Cfr. *One Bread One Body*, n. 42.



*Abstract*

La Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* ha reafirmado la doctrina que excluye la posibilidad de intercomuni n eucarística entre católicos y no católicos, respetando a la vez lo anteriormente establecido sobre las condiciones para administrar la Eucaristía, en circunstancias especiales, a personas pertenecientes a Iglesias que no est n en plena comunión con la Iglesia Católica. Con el objetivo de esclarecer la fundamentación teológica de esta disciplina, el autor expone más detalladamente la legislación vigente, estudia luego los aspectos bíblico, patrístico y litúrgico, para pasar finalmente a la consideración teológico-sistemática. Del conjunto de la exposición se concluye afirmando la Eucaristía como *principio interno* de la vida en la Iglesia, lo que exige necesariamente la inseparabilidad entre comunión eucarística y comunión eclesial.

The Encyclical "Ecclesia de Eucharistia" has reaffirmed the doctrine that excludes the possibility of Eucharistic intercommunion between Catholics and non-Catholics, respecting at the same time the previously established conditions to administer the Eucharist, in special circumstances, to persons belonging to Churches that are not in full communion with the Catholic Church. With the purpose of clarifying the theological foundation of this discipline, the author exposes more in detail the effective legislation, then studies the biblical, patristic and liturgical aspects, and finally arrives to its theological-systematic consideration. The general conclusion underlines the Eucharist as an *internal principle* in the life of the Church, which necessarily demands the inseparability of eucharistic communion and ecclesial communion.

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



# EL VALOR PROGRAMÁTICO DE LA SANTIDAD.

## Una clave hermenéutica del Concilio Vaticano II, a 40 años de distancia

Vicente BOSCH

---

**Sumario:** I. *Profundización de la definición de la Iglesia: la constitución dogmática Lumen gentium*: 1. La llamada universal a la santidad en los orígenes y en la estructura de la Iglesia (LG 1-38). 2. El capítulo V: vocación universal a la santidad en la Iglesia (LG 39-42). 3. El fin de la llamada o consumación de la santidad (LG 48-69) - II. *La Renovación de la Iglesia: la const. Sacrosanctum concilium y los decretos sobre los fieles cristianos*: 1. La renovación de la liturgia. 2. La renovación como santificación interior. 3. La renovación de las disciplinas teológicas - III. *La unidad de los cristianos: el decreto Unitatis redintegratio* - IV. *El diálogo de la Iglesia con el mundo actual: la constitución pastoral Gaudium et spes* - V. *Conclusiones*.

---

La existencia de un magisterio y de una doctrina teológica –incipiente y poco desarrollada– acerca de la universalidad del llamamiento divino a la santidad<sup>1</sup>, y, sobre todo, el protagonismo que

<sup>1</sup> Cfr. Pío XI, enc. *Rerum omnium*, 26 enero 1923: AAS 15 (1923) 50 y 59-60; enc. *Casti connubii*, 31 diciembre 1930: AAS 22 (1930) 548; Pío XII, const. apost. *Provida Mater*, 2 febrero 1947: AAS 39 (1947) 117; aloc. *Annus sacer*, 8 diciembre 1950: AAS 43 (1951) 27-28; aloc. *Nel darvi*, 1 julio 1956: AAS 48 (1956) 547ss. Estos son los textos que cita la nota n. 4 de *Lumen gentium* 40, como precedentes de esta doctrina, pero existen muchos más. Para una mayor información sobre el magisterio y sobre la doctrina teológica pueden verse mis anteriores escritos: *Los precedentes de la llamada universal a la santidad del Concilio Vaticano II en el magisterio del siglo XX*, en T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la espe-*

el laicado fue asumiendo en la vida eclesial, precedieron y marcaron la imagen que la Iglesia –guiada por el Paráclito– quiso dar de sí misma a los hombres del siglo XX, a través de las Constituciones y Decretos del último Concilio. La afirmación no es exagerada: basta leer las diversas declaraciones de intención al inicio de la asamblea conciliar, y los distintos juicios posteriores sobre el núcleo de su mensaje. Ya en la convocatoria oficial del Concilio, el Beato Juan XXIII motivaba su decisión señalando que la Iglesia «se siente cada vez más obligada no sólo a hacer más eficaz su fuerza salvadora y a promover la santidad de sus hijos, sino también a aumentar la difusión de la verdad cristiana y a consolidar sus instituciones»<sup>2</sup>. Y Pablo VI, en su discurso de apertura de la segunda sesión, solo después de afirmar que la finalidad de la Iglesia es «llevar a los hombres a la santidad»<sup>3</sup>, propone los cuatro principales objetivos del Concilio: «la definición, o mejor, la conciencia de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad de todos los cristianos y el diálogo con el hombre actual»<sup>4</sup>.

Resulta fácil constatar que tanto el Beato Juan XXIII como Pablo VI, quisieron transmitir a los padres conciliares una clara señal o dirección a seguir: los documentos que se aprestaban a elaborar deberían evidenciar la santidad y perfección de la Iglesia, y contribuir a promover la santidad de sus hijos<sup>5</sup>. El nexo entre la profundización del misterio de la Iglesia –la conciencia de su santidad– y su necesaria manifestación en el crecimiento de la vida cristiana de

*ranza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Pamplona 2004, 809-826; *La "santidad" en los manuales de teología espiritual anteriores al Concilio Vaticano II*, en J.-I. SARANYANA ET AL. (ed.), *El caminar histórico de la santidad cristiana*, Pamplona 2004, 309-324.

<sup>2</sup> BEATO JUAN XXIII, Const. apost. *Humanae salutis*, 25 diciembre 1961 (CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española, Madrid 1993, 1070 = CEVII). El énfasis es nuestro.

<sup>3</sup> PABLO VI, *Discurso*, 29 septiembre 1963 (CEVII, 1105).

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1110.

<sup>5</sup> Un amplio estudio sobre la santidad en el contexto de las finalidades del Vaticano II expuestas por los dos Pontífices se encuentra en P. CIPOLLONE, *Studio sulla spiritualità trinitaria nei capitoli I-VII della "Lumen Gentium"*, Roma 1986, 47-111.

sus fieles aflora con espontaneidad en los primeros compases del trabajo conciliar, y queda plasmado nítidamente en una valoración de Pablo VI, pocos años después del final de la asamblea:

La Santidad es cada día más la expresión y el signo más claro y profundo del misterio de la Iglesia, hasta que ésta alcance su plena dimensión en el cielo [...]. No hay que extrañarse, pues, de que el Concilio Vaticano II, tratando del misterio de la Iglesia, haya querido poner en plena luz esta insigne nota de la santidad, con la cual todas las demás se articulan estrechamente y que haya llamado insistentemente a todos los fieles de cualquier clase y condición que sean a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad; *esta especial invitación puede considerarse como propiedad del mismo magisterio conciliar y como su último fin*<sup>6</sup>.

El Concilio arrancó, por tanto, con la esperanza de un nuevo Pentecostés –fusión del Espíritu santificador de las almas–, y esas expectativas fueron fruto del clima creado durante los decenios anteriores por los movimientos bíblico, litúrgico y ecuménico, por el acercamiento a los Padres de la Iglesia, y por una conciencia de la misión del laicado, que facilitó la promoción de la santidad laical y matrimonial<sup>7</sup>. Podemos describir ese clima como un afán de renovación eclesial a partir de una mayor percepción y experiencia de la

<sup>6</sup> PABLO VI, *Motu proprio Sanctitas clarior*: AAS 61 (1969) 149-150. Texto castellano tomado de «L'Osservatore Romano», ed. esp., 15 (13-4-1969) 7. El énfasis es nuestro.

<sup>7</sup> Las manifestaciones de este fermento laical en la vida de la Iglesia son muy variadas y heterogéneas en sus orígenes y fines: la floración de asociaciones de obreros y de estudiantes en el norte de Europa como cauce de la acción de los católicos en el mundo; la promoción de la Acción Católica por parte de la jerarquía; la llamadas “nuevas formas” de búsqueda de la perfección en el mundo, que desembocaron en los Institutos seculares; los movimientos de espiritualidad y apostolado familiar como los *Equipes Notre-Dame* de Henri Caffarel (fundados en Francia en 1939) y los *Gruppi di spiritualità familiare* (creados por Carlo Colombo, en Milán, en 1949); y el fenómeno pastoral del *Opus Dei*, suscitado en 1928 para proclamar y difundir la llamada a la santidad en medio del mundo, a través del trabajo santificado. Por su difusión, entre esta amplia gama de realidades, «una particular mención merece el *Opus Dei*» (cfr. AA.VV., *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, Roma 1985, 249-250), a cuyo fundador –San Josemaría Escrivá– se le reconoce el mérito de haber precedido con sus escritos y su acción pastoral las Declaraciones conciliares sobre la llamada universal a la santidad (cfr. J.L. ILLANES, *Existencia cristiana y mundo*, Pamplona 2003, 51-52).

acción del Espíritu en la Iglesia y en las almas, a imagen de los orígenes del cristianismo: había que recuperar esa fuerza interior, esos deseos de santidad y de afán apostólico en un mundo cada vez más lleno de conflictividad y de contradicciones internas.

Con estas premisas nada tiene de extraño que se haya identificado el núcleo del mensaje conciliar en el capítulo quinto de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, que trata sobre la vocación universal a la santidad<sup>8</sup>. Este reconocimiento de la centralidad de la llamada universal a la santidad podría, sin embargo, perder fuerza y alcance si su estudio se limitara a un análisis particularizado del capítulo quinto de *Lumen gentium*, pero aislado del resto de los documentos del Concilio. Si estamos ante un doctrina considerada *tamquam proprietas ipsius conciliaris magisterii eiusque veluti ultimus finis*<sup>9</sup>, y si la promoción de la santidad de la Iglesia y de sus fieles era lo que tenía que animar la redacción de los diversos documentos conciliares, entonces la llamada universal a la santidad se constituye en clave hermenéutica fundamental de todo el magisterio conciliar: es decir, la principal doctrina del Vaticano II no puede quedar encerrada en un capítulo de un documento –aunque sea el más importante–, sino que de alguna manera está latente en el resto, dando vida y sentido a los otros quince documentos del Concilio.

Estas páginas pretenden evidenciar la continuidad existente entre el corazón de las finalidades del Concilio –la promoción de la santidad– y los documentos que más directamente responden a las cuatro fines señalados por Pablo VI en el mencionado discurso de apertura de la segunda sesión: la profundización de la definición de

<sup>8</sup> Tal afirmación es pacíficamente admitida en ámbito teológico y ha sido reiterada por Juan Pablo II: «Se puede decir que precisamente esta llamada ha sido la consigna fundamental confiada a todos los hijos e hijas de la Iglesia, por un Concilio convocado para la renovación evangélica de la vida cristiana. Esta consigna no es una simple exhortación moral, sino una insuprimible exigencia del misterio de la Iglesia» (Exhort. apost. *Christifideles laici*, n. 16).

<sup>9</sup> PABLO VI, *Motu proprio Sanctitas clarior*: AAS 61 (1969) 149-150.



la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad de todos los cristianos, y el diálogo con el hombre actual. El propósito de hacer emerger el trasfondo de la llamada universal a la santidad del entero magisterio conciliar no exige necesariamente una lectura comentada de todos los documentos: bastará que nos limitemos a las constituciones y decretos que más directamente abordan esas cuestiones, con las oportunas referencias a los demás documentos<sup>10</sup>. Señalaremos en cursiva los textos que consideramos afines a la llamada universal a la santidad –o tienen en ella su clave de lectura–, y con mayor énfasis los textos explícitos sobre esta doctrina.

## I. Profundización de la definición de la Iglesia: la constitución dogmática *Lumen gentium*<sup>11</sup>

Se ha dicho con razón que la Constitución dogmática sobre la Iglesia constituye el «centro de unidad»<sup>12</sup>, el «corazón»<sup>13</sup>, la «piedra angular»<sup>14</sup>, «el documento principal del Vaticano II, al que se ordena el resto de documentos y del que reciben su sentido»<sup>15</sup>. Y no podría ser de otro modo si atendemos al orden de prioridades otorgado por Pablo VI a los objetivos del Concilio: en primer lugar se encuentra la «definición, o mejor, la conciencia de la Iglesia». Es

<sup>10</sup> Tratándose de una visión general de los documentos aprobados, hemos excluido –también por razones de espacio– estudiar con detenimiento el *iter* de esos textos. No cabe duda que un posterior análisis de los *itineraria* aportaría luces sobre la efectiva continuidad entre la invitación de Pablo VI y la intención de los textos votados.

<sup>11</sup> La bibliografía sobre *Lumen gentium* y su capítulo V es abundante. Se podría compilar un elenco bastante completo a partir de los estudios sobre el Vaticano II señalados en CIPOLLONE, *Studio sulla spiritualità trinitaria*, 833-841, y en L.F. DE PRADA ALVAREZ, *Vocación universal a la santidad. Síntesis bibliográfica (Autores españoles, 1965-1995)*, «Toletana» 1 (1999) 218-219.

<sup>12</sup> A. ANTÓN, *Nuovi orientamenti ecclesiologicali postconciliari*, en A. MARRANZINI (a cura di), *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, 17.

<sup>13</sup> H. GONZÁLEZ, *La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos*, en G. BARAÚNA (ed), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, 249.

<sup>14</sup> G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, vol. I, Barcelona 1968, 11.

<sup>15</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Constitución dogmática sobre la Iglesia. Introducción*, en CEVII, 5.

decir, para conseguir la renovación de la Iglesia, la unidad de los cristianos y un diálogo eficaz con el mundo contemporáneo –finalidades que se mueven todas ellas en el orden del actuar, del *operari*– la premisa hay que colocarla en el plano del ser (*operari sequitur esse*): sólo desde la conciencia de sí –tras una reflexión sobre su naturaleza y misión– la Iglesia podría recibir luz y gracia para una nueva primavera. Los padres conciliares, puestos a la escucha de la Palabra, deliberaron ampliamente sobre los diversos esquemas *De Ecclesia*, que fueron madurando desde las primeras discusiones en aula (1.XII.1962) hasta su aprobación definitiva (21.XI.1964). El texto definitivo que materializó ese primer objetivo del Concilio fue fruto de una larga y complicada gestación. Consta de ocho capítulos. Los dos primeros presentan el misterio de la Iglesia: en su origen y radicalidad trinitaria (cap. I), y en su manifestación histórica como pueblo de Dios (II). El tercero y el cuarto exponen su constitución y estructura: jerarquía (III) y laicado (IV). El quinto y el sexto hacen referencia a la vocación a la santidad en la Iglesia: para todos (V), y en su concreta realización a través de la modalidad de la vida religiosa (VI). Los dos últimos capítulos exponen la Iglesia consumada en la comunidad y comunión de los santos (VII), y prefigurada y realizada en la singular figura de la Virgen (VIII). Observando esta estructura de cuatro binomios salta a la vista la ubicación del capítulo V –inicio del tercer díptico– en el centro de la constitución. No entraremos en disquisiciones sobre si hubiera sido más oportuno anticipar el contenido del capítulo V inmediatamente después de tratar del Pueblo de Dios (II): de hecho, algunos padres lo sugirieron porque, al preceder a la doctrina sobre jerarquía, laicado y vida religiosa, se expresaba más claramente que la llamada universal a la santidad es algo común a todo bautizado<sup>16</sup>. Ateniéndonos al texto

<sup>16</sup> Se ha hecho notar la improvisación inicial del capítulo V y su progresiva importancia adquirida: PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, vol. II, 87: «...este capítulo, no previsto en el plan inicial, adquirió, con todo, derecho de ciudadanía por el juego de circunstancias particulares»; C. STERCAL, *La "universale vocazione alla santità": senso e sviluppo di in tema conciliare*, en C. GHIDELLI, *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Roma 1995, 115-116: «Il tema della universale vocazione alla santità è quindi indubbiamente importante nella economia della LG, ma bisogna riconoscere che vi è entrato di riflesso rispetto alla trattazione sulla vita religiosa e che non ha acquistato una forza e una autonomia tali da

promulgado, esa centralidad del capítulo V no resulta sólo física o material, sino que encierra, en mi opinión, un profundo significado: su papel de eje o punto de engarce entre el dato teológico del origen y constitución de la Iglesia y su consumación final en la gloria de los santos y de la Virgen. Es decir, la llamada universal a la santidad es consecuencia y deducción del misterio de la Iglesia –de su santidad inmanente y originaria–, y, a su vez, la realización histórica de esa santidad por parte de los cristianos –con los variados modos y medios expuestos en el capítulo V– anticipa, prepara, y construye la Iglesia celestial. En este sentido, la aceptación y respuesta generosa del hombre a la invitación de la Trinidad a participar de su vida divina dibuja en la Iglesia la continuidad entre historia y escatología.

Un rápido recorrido por los textos de la constitución podrá refrendar la intuición acerca de la centralidad conceptual de la llamada universal a la santidad. Para ello analizaremos la presencia de esa doctrina en los cuatro dípticos estructurales, reorganizados en tres bloques: la Iglesia en sus fuentes y constitución (capítulos I-IV), en su dinamismo (V-VI), y en su consumación final (VII-VIII).

### 1. *La llamada universal a la santidad en los orígenes y en la estructura de la Iglesia (LG 1-38)*

La vocación *de* –y *en*– la Iglesia a la santidad es, ante todo, una proyección de la santidad de Dios Trino, que –con un decreto eterno del Padre, y con las misiones del Hijo y del Espíritu Santo– llama a los hombres a participar de su misma vida y para ello los constituye en un pueblo en orgánica y sacra unidad<sup>17</sup>. Los cuatro primeros números de la LG exponen que la vocación de la Iglesia a la santidad se fundamenta en una iniciativa divina; su más perfecta síntesis

consertirne l'anticipazione nella prima parte della costituzione dogmatica. [...] ma nel corso dei lavori conciliari il tema della universale vocazione alla santità ha acquisito sempre maggiore importanza e autonomia, sino a conquistarsi, almeno in linea di diritto, un posto tra i temi ecclesiologicali fondamentali».

<sup>17</sup> Cfr. G. BENTIVEGNA, *Aspetti della santità della Chiesa nei documenti del Vaticano II*, «Rassegna di Teologia» 9 (1968) 253.

podría individuarse en la definición de la Iglesia como «instrumento de la unión íntima con Dios» (LG 1). Cristo, cumpliendo la voluntad del Padre, instituyó la Iglesia –«reino de Cristo presente ya en misterio»– en la que se realiza la unidad de los creyentes formando un solo cuerpo en Cristo; por eso, «*todos los hombres están llamados a esta unión con Cristo*» (LG 3). El Espíritu Santo fue enviado «*para que santificara continuamente su Iglesia y de esta manera los creyentes pudieran ir al Padre a través de Cristo...*» (LG 4). Resumiendo, la Iglesia nace de la santidad de Dios y para la santidad de los hombres.

El capítulo II inicia con la afirmación de que Dios quiso hacer de los hombres «*un pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa. [...] Le fue revelando su persona y su plan a lo largo de su historia y lo fue santificando*» (LG 9). Cristo ha constituido ese pueblo en reino de sacerdotes: los bautizados, «*por el nuevo nacimiento y por la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo...*» (LG 10). Los sacramentos actualizan el carácter sagrado de esta comunidad sacerdotal; y, así, el n. 11 va presentando cada uno de los sacramentos como medio de salud que permite al cristiano vivir orientado hacia la perfección de santidad del Padre celestial. Es al final de ese recorrido sacramental donde se encuentra el primer texto explícito de la llamada universal a la santidad en todos los estados:

Por estar previstos de medios tan abundantes y eficaces para santificarse, todos los cristianos, de cualquier estado o condición, están llamados, cada uno por su propio camino, a la perfección de la santidad, cuyo modelo es el mismo Padre<sup>18</sup>.

La frase constituye un avance de la doctrina que será expuesta sistemáticamente en el capítulo V: su inclusión justifica la actitud –y sale al encuentro– de quienes hubieran deseado colocar aquí el tratado sobre la llamada universal a la santidad.

<sup>18</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 11 (CEVII, 45).

El n. 13 inicia con la afirmación de que «*todos los hombres están invitados al Pueblo de Dios*», y finaliza señalando que «*a esta unidad [del Pueblo de Dios] pertenecen de diversas maneras o a ella están destinados los católicos, los demás cristianos e incluso todos los hombres en general llamados a la salvación por la gracia de Dios*». Estos diversos grados de incorporación a la Iglesia –descritos en los nn. 14 a 16– manifiestan la universalidad del llamamiento a la meta de la perfecta unión con Dios. Por eso, el capítulo termina refiriéndose al carácter misionero de la Iglesia, que «*atrae a los oyentes a la fe [...] y los incorpora a Cristo para que lleguen hasta la plenitud en El por el amor*» (LG 17), es decir, a la santidad.

Los capítulos III y IV tratan, respectivamente, de la jerarquía y del laicado, conformando el díptico sobre la organización estructural de la Iglesia. La introducción a la doctrina de los ministerios no pasa desapercibida a nuestra particular clave de lectura: «*los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos para que todos los que son miembros del Pueblo de Dios [...], aspirando al mismo fin, en libertad y orden, lleguen a la salvación*» (LG 18). En otras palabras, la jerarquía ha sido constituida por Dios como servicio para la santificación de su Pueblo. Para ello, el sacramento del Orden otorga a quien lo recibe una gracia para ejercer santamente las funciones de tal ministerio. Como esa gracia está ordenada a la perfección de los actos, tendrá que consistir en una especial fuerza de la gracia santificante ya presente en el sujeto y por la cual todos somos llamados a una santidad heroica<sup>19</sup>. El capítulo III contiene la teología de la sacramentalidad y colegialidad del episcopado: el *Collegium Episcoporum* y el *Presbyterium* se constituyen en formas eminentes e instrumentos eficaces para alcanzar una perfecta caridad en toda la Iglesia. Para ello, los ministros ejercen el triple oficio –*docendi, regendi et sanctificandi*–, en el que la santificación es tanto el núcleo y el alma, como la causa final de toda actividad del ministerio ordenado.

<sup>19</sup> Cfr. L. RAVETTI, *La santità nella "Lumen gentium"*, Roma 1980, 156-157.

El siguiente capítulo completa el cuadro eclesiológico con la afirmación de una específica vocación laical en la Iglesia: es a través de la colaboración entre pastores y laicos como se lleva a cabo el mandato apostólico. El tratado de los laicos –el primero en la historia de los concilios– arranca con una premisa: «*Todo lo que se ha dicho sobre el Pueblo de Dios se refiere sin distinción a los laicos, religiosos y clérigos*» (LG 30). Desde nuestra posición, la advertencia quiere recordar –y confirmar– que la misión de la Iglesia es tarea común de todos los que forman parte del Pueblo de Dios: esa dimensión vocacional de la existencia cristiana –que se corresponde con la llamada universal a la santidad proclamada en el n. 11– también incide, por tanto, en los laicos. Naturalmente, habrá que señalar la especificidad de su aportación en la misión común: «*Los laicos tienen como vocación propia el buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios [...] Es ahí donde Dios los llama a realizar su función propia, dejándose guiar por el Evangelio para que, desde dentro, como el fermento, contribuyan a la santificación del mundo [...]*» (LG 31). Son elocuentes, a nuestro fin, los conceptos de vocación, búsqueda del Reino, y santificación del mundo. Al hablar, en el siguiente número, de la variedad existente en la unidad –y santidad– de la Iglesia, encontramos dos explícitas referencias a la llamada universal a la santidad:

Los miembros tienen la misma dignidad por su nuevo nacimiento en Cristo, la misma gracia de hijos, *la misma vocación a la perfección*, una misma gracia, [...]. Aunque en la Iglesia no todos vayan por el mismo camino, sin embargo *todos están llamados a la santidad* y les ha tocado en suerte la misma fe por la justicia de Dios<sup>20</sup>.

La variedad de caminos en la unidad de misión implica que la secularidad, entendida como característica del cristiano laico, no es una nota ambiental o sociológica, sino teológica: su estar en el mundo, su gestión de las actividades terrenas constituye su modo propio de buscar el Reino de Dios, su lugar de vocación y su medio

<sup>20</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 32 (CEVII, 95). El énfasis es nuestro.



de santificación, su característico estilo de participación en la misión de la Iglesia<sup>21</sup>. Al concluir su comentario al capítulo, Philips señala que los «seglares no son cristianos de segundo grado, y en este caso y consiguientemente deben vivir plenamente su vida cristiana»<sup>22</sup>; también ellos son destinatarios de la llamada universal a la santidad.

## 2. *El capítulo V: vocación universal a la santidad en la Iglesia (LG 39-42)*

Puede sorprender que este «singular texto doctrinal, único en su género, cargado de intencionalidad teológica y pastoral, como ponen de manifiesto la historia de su redacción así como su ubicación dentro de la Constitución»<sup>23</sup> no hubiera sido previsto en el esquema inicial. Ya anotábamos que, por una serie de circunstancias, la doctrina de este capítulo fue adquiriendo cada vez más importancia durante las diversas fases de su elaboración. En su concepción, «los Padres conciliares quisieron incluir en la Constitución dogmática una amplia exposición sobre el llamamiento de todos los fieles cristianos a una vida espiritual auténtica y plena, que debía estar situada antes de la que se ocupara expresamente de los religiosos. Se quería de ese modo evitar la tentación de presentar el estado religioso como una suerte de aristocracia de la santidad y al seglar como un cristiano de segunda clase»<sup>24</sup>. De hecho, en la aludida estructura binaria de la Constitución, el capítulo V forma un díptico con el VI, dedicado a los Religiosos: ambos «exponen lo que podríamos llamar la vocación inmanente de la Iglesia, que es recoger, reflejar, revivir y transmitir la santidad de Dios [...]»<sup>25</sup>. Es decir, en la vida de la Iglesia esa tarea compete a todos: a la jerarquía y al laicado –que constituyen la estructura fundamental de la Iglesia (caps. III y IV)–, y también a las formas de vida eclesial que profesan los conse-

<sup>21</sup> Cfr. M SEMERARO, *Con la Chiesa nel mondo*, Roma 1991, 121.

<sup>22</sup> PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, vol. II, 82.

<sup>23</sup> A. ARANDA, *Para una teología de la santidad*, en AA.VV., *El caminar histórico de la santidad cristiana*, Pamplona 2004, 155.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 156-157. Cfr. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, vol. II, 87-89.

<sup>25</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Constitución dogmática*, 13.

jos evangélicos en instituciones oficialmente reconocidas a lo largo de la historia, y a las que el Concilio consagra el cap. VI en justo reconocimiento de la importancia que merecen.

El capítulo V inicia presentando el tema de la santidad en clave cristológica y eclesiológica: «Cristo, el Hijo de Dios, a quien con el Padre y con el Espíritu se proclama “el solo Santo”, amó a su Iglesia como a su esposa. El se entregó por ella para santificarla (cfr. Ef 5,25-26), la unió a sí mismo como a su propio cuerpo y la llenó del don del Espíritu Santo para la gloria de Dios» (LG 39). Cristo es el origen de la santidad *de* la Iglesia: una santidad ontológica que es nota característica esencial e indefectible de la Esposa de Cristo. Esa realidad incide en sus hijos, que son llamados a vivir y hacer fructificar *en* la Iglesia (santidad moral) la participación en la naturaleza divina (santidad ontológica) recibida en el bautismo. Es una premisa cargada de consecuencias:

Por eso todos en la Iglesia, pertenezcan a la Jerarquía o sean regidos por ella, están llamados a la santidad, según las palabras del Apóstol: *Lo que Dios quiere de vosotros es que seáis santos* (1 Tes 4,3; cfr. Ef 1,4). Esa santidad de la Iglesia se manifiesta sin cesar y debe manifestarse en los frutos de gracia que el Espíritu produce en los fieles<sup>26</sup>.

Continúa el texto considerando que Jesús, modelo de toda perfección, ha predicado la santidad de vida, invitando a todos y cada uno de sus discípulos a ser perfectos, como es perfecto el Padre celestial. Para ello ha enviado el Espíritu Santo y les ha hecho participar de su santidad a través del bautismo, que constituye el inicio de un proceso de desarrollo y maduración:

Por eso deben, con la gracia de Dios, conservar y llevar a plenitud en su vida la santidad que recibieron. [...] Para todos, pues, está claro que todos los cristianos, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección del amor<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 39 (CEVII, 111).

<sup>27</sup> *Ibidem*, n. 40 (CEVII, 111-113).

Dos cuestiones merecen ser subrayadas: la primera, el marcado interés del texto en presentar el carácter universal del requerimiento a la santidad –para *todos* y no sólo para algunos–, que precede a cualquier determinación posterior; la segunda, la identificación de la santidad con *la plenitud de la vida cristiana y la perfección del amor*. Respecto a ésta última, cabe señalar que el proceso de santificación coincide con el perfeccionamiento de la caridad con Dios y con el prójimo, es decir, con la configuración o conformación con Cristo, como señala a continuación el texto: «Lo harán siguiendo las huellas de Cristo, haciéndose conformes a su imagen y siendo obedientes en todo a la voluntad del Padre» (LG 40).

El n. 41 de la Constitución aborda el multiforme ejercicio de la única santidad. Unicidad no equivale a identidad, sino que admite la diversidad. No sólo somos llamados todos a la santidad, además somos llamados a realizarla *en y por medio de* todas las condiciones: «el cristiano no se santifica *a pesar* de los deberes de su cargo, cualesquiera que sean, actuando al margen de los mismos y añadiendo más o menos ejercicios de piedad o de ascesis; se santifica, primero y primordialmente, *en y por medio de* sus deberes, que reclaman el aliento de la caridad sin limitación alguna»<sup>28</sup>. En buena lógica, no parece concebible que el cristiano pueda santificarse ajeno a la situación existencial en la que Dios le coloca. Por eso el texto, reseña varios géneros de vida, situaciones particulares, categorías de fieles –obispos, presbíteros, diáconos, esposos y padres, viudos y solteros, trabajadores y enfermos–, que configuran diversos modos de santificación, y concluye:

Todos los cristianos, por tanto, en sus condiciones de vida, trabajo y circunstancias, serán cada vez más santos a través de todo ello si todo lo reciben con fe de las manos del Padre del cielo y colaboran con la voluntad de Dios [...]»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> M. LABOURDETTE, *La santidad, vocación de todos los miembros de la Iglesia*, en BARAĆNA (ed.), *La Iglesia*, 1068.

<sup>29</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 41 (CEVII, 117).

El último número del capítulo V expone las vías y los medios para alcanzar la santidad, que en realidad se funden en la única vía de la caridad: la santificación se obtiene mediante la caridad, vínculo de la perfección y plenitud de la ley. La caridad es el don de Dios por excelencia ya que nos hace permanecer en El y El en nosotros (1 Jn 4,16); es virtud, fuerza operativa, destinada a crecer, a no permanecer inactiva, y por eso mueve a escuchar la palabra de Dios, a cumplir su voluntad, a recibir los sacramentos –sobre todo la Eucaristía–, a la oración, a la renuncia de sí mismo, al servicio del prójimo, y a la práctica de todas las virtudes. La caridad ha producido frutos eminentes en la Iglesia, entre los que destaca, en primer lugar, el martirio: «*Por el martirio, el discípulo se hace semejante a su Maestro, que aceptó libremente su muerte para la salvación del mundo, y se identificó con él derramando su sangre. Por eso la Iglesia considera siempre el martirio como el don por excelencia y como la prueba suprema del amor. Aunque se conceda a pocos, todos, sin embargo, deben estar dispuestos a confesar a Cristo ante los hombres y a seguirlo en el camino de la cruz en medio de las persecuciones que nunca le faltan a la Iglesia*» (LG 42). El mensaje conciliar es claro: el cristiano ha de saber sufrir persecución por causa del Evangelio, y de hecho, la historia de la santidad demuestra que el sufrimiento y la persecución son compañeros inexorables del santo. Es decir, la llamada universal a la santidad incluye en sí misma la llamada al martirio, a la Cruz, al sufrimiento por causa de Cristo.

La enunciación de las vías y los medios continúa «con los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio» (LG 42), –entre los que destaca la entrega a Dios con un corazón no dividido, en la virginidad o en el celibato–, que pueden ser observados fuera de la vida religiosa y en ese sentido habla el texto<sup>30</sup>. En cuanto a la pobreza y a la obediencia –que junto al celibato han tipificado la profesión de la vida religiosa–, en su sustancia son inseparables de toda santidad cristiana, y sus realizaciones dependerán de las condiciones de vida y circunstancias de cada fiel. A modo de colofón, se

<sup>30</sup> Cfr. LABOURDETTE, *La santidad*, 1071-1072.

reitera el común llamamiento a la santidad, haciendo notar la obligatoriedad de tender a la santidad –un deber que no impide los otros, sino que los incluye y realiza–, y que, en consecuencia, consiste para cada uno en la perfección de su propio estado:

Todos los cristianos, por tanto, están llamados y obligados a tender a la santidad y a la perfección de su propio estado de vida. Todos, pues, han de intentar orientar rectamente sus deseos para que el uso de las cosas de este mundo y el apego a las riquezas no les impida, en contra del espíritu de pobreza evangélica, buscar el amor perfecto<sup>31</sup>.

La mención al mundo en este último texto del capítulo V encierra un doble significado: por una parte confirma la posibilidad de ser santos permaneciendo en el mundo pero sin estar apegados a él, «*porque pasa la apariencia de este mundo*» (1 Cor 7,31); por otra, alude a la posición de quienes voluntariamente lo han abandonado para anunciar con su estilo de vida la gloria futura.

Esta última consideración sirve de enlace con el Capítulo VI dedicado a los Religiosos, y que incluimos en esta parte del estudio por razones de lógica –junto con el Capítulo V constituye el díptico dedicado a la santificación de todos los miembros del pueblo de Dios– y de brevedad. Como la vida religiosa se encuentra ligada al fin de la santidad –aunque no sea su única realización–, es más que congruente que la Iglesia le conceda espacio y atención en su reflexión sobre sí misma. Cuestión más discutida sería encontrar el lugar más apropiado en la Constitución. Se optó por considerar que si la distinción entre jerarquía y laicado era a nivel de institución divina (caps. III y IV), la presencia de los religiosos en la Iglesia responde a una especificación particular de la universal vocación a la santidad (caps. VI y VI). Sin constituir un elemento estructural de la institución eclesiástica, el estado religioso se relaciona estrechamente con la misión del Pueblo de Dios<sup>32</sup>, con su estructura vital y carismática. Las familias religiosas «ofrecen a sus miembros [...] una doctrina

<sup>31</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 42 (CEVII, 121).

<sup>32</sup> Cfr. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, vol. I, 278.

experimentada para conseguir la perfección [...], avanzando con alegría en el camino del amor» (LG 43). La profesión de la pobreza, obediencia y castidad aparece «*como un signo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a realizar con decisión las tareas de su vocación cristiana*» (LG 44). Concluye el capítulo con una exhortación que manifiesta una esencial dimensión de la santidad: los miembros que, unidos a su Cabeza, buscan la santidad, vivifican, sostienen y edifican la Iglesia. Aunque el apunte se realice en el contexto de la vida religiosa, se podría aplicar a todo cristiano<sup>33</sup>: «*Todo el que ha sido llamado a la profesión de los consejos ha de procurar con empeño perseverar y progresar en la vocación a la que Dios le ha llamado, para que la Iglesia sea más santa y para la mayor gloria de la única e indivisible Trinidad, que en Cristo y por Cristo es la fuente y el origen de toda santidad*» (LG 47).

### 3. El fin de la llamada o consumación de la santidad (LG 48-69)

Acabamos de aludir a la capacidad, otorgada por Cristo a su Iglesia, de desarrollarse como sacramento universal de salvación mediante la santidad de sus miembros –algún autor la ha denominado «dimensión eclesiológica» de la santidad<sup>34</sup>–, y esto remite al índole escatológico de la Iglesia peregrinante y su unión con la celestial, cuestión abordada en los dos últimos capítulos de la Constitución. Si hablamos de que los santos, injertados en Cristo por la caridad, contribuyen a la realización del misterio de comunión y misión que es la Iglesia, es porque Ella está llamada a una plenitud sólo realizable en los nuevos cielos y la nueva tierra, pero ya presente en ger-

<sup>33</sup> Conviene tener en cuenta que la expresión “consejos” admite varios sentidos. Uno de ellos hace referencia a los actos más perfectos o más altos de una determinada virtud –que, a pesar de no ser imperados en todo momento, están incluidos dentro del precepto–, y, por tanto, afectan a toda vida cristiana, siempre marcada por un dinamismo de ilimitado crecimiento. Para una profundización de las relaciones entre consejos y preceptos pueden leerse: J.L. ILLANES, *Precetti e consigli*, en L. MELINA – O. BONNEWIJN (a cura di), *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Roma 2003, 177-196; y J.M. YANGUAS, *Llamada universal a la santidad, preceptos y consejos*, en TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza*, 1075-1091.

<sup>34</sup> Cfr. ARANDA, *Para una teología*, 162.



men en la historia: «*La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo y en la que conseguimos la santidad por la gracia de Dios, sólo llegará a su perfección en la gloria del cielo. [...] La Iglesia, en efecto, ya en la tierra, se caracteriza por una verdadera santidad, aunque todavía imperfecta*» (LG 48). El destino de la Iglesia había sido ya señalado en sus hijos, al inicio del texto conciliar: «*Entonces [...] todos los justos “desde el justo Abel hasta el último elegido”, se reunirán con el Padre en la Iglesia universal*» (LG 2). En espera de que se complete esa reunión con el regreso del Señor, los que peregrinamos en la tierra y los ya difuntos –tanto los que se están purificando como los que gozan de la contemplación de Dios– estamos unidos por la caridad a Cristo dando lugar a una comunicación de bienes espirituales. Esta comunión de los santos es para los cristianos *viatores* una consoladora realidad que refuerza y estimula el deseo de perfección, es un amplificador del llamamiento universal a la santidad: «*En efecto, por el hecho de que los del cielo están más íntimamente unidos con Cristo, consolidan más firmemente a toda la Iglesia en la santidad [...], no dejan de interceder por nosotros ante el Padre. Presentan por medio del único Mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, los méritos que adquirieron en la tierra [...]. Su preocupación de hermanos ayuda, pues, mucho a nuestra debilidad*» (LG 49). De este modo, los que desde aquí contemplamos «*la vida de los que siguieron fielmente a Cristo, nos sentimos animados por nuevos motivos a buscar la ciudad futura [...], descubrimos el camino seguro que nos llevará en este mundo cambiante a la unión perfecta con Cristo, a la santidad, según el estado y condición de cada uno*» (LG 50). El capítulo concluye señalando en la sagrada liturgia –especialmente, en el sacrificio eucarístico– el lugar en el que se realiza nuestra unión con la Iglesia del cielo: uniéndonos «*en la misma alabanza a la Santísima Trinidad, estamos respondiendo a la íntima vocación de la Iglesia y tomando parte en la liturgia de la gloria perfecta degustada anticipadamente*» (LG 51).

En la Iglesia consumada como totalidad, la figura de María Santísima sobresale por encima de los santos. A Ella ha querido dedicar el Concilio el octavo y último capítulo de la Constitución dogmática

sobre la Iglesia. Los fieles unidos a su Cabeza veneran la memoria de la Madre de Cristo, hija predilecta del Padre y templo del Espíritu Santo, y la saludan como «miembro muy eminente y del todo singular de la Iglesia y como su prototipo y modelo destacadísimo en la fe y en el amor» (LG 53). Después de resumir en los nn. 55 a 59 la historia de la Virgen en la economía de la salvación –y que manifiesta su ejemplar santidad–, se señala que la misión maternal de María «favorece, y de ninguna manera impide, la unión inmediata de los creyentes con Cristo» (LG 60). Cooperando a la obra del Salvador, María fue para todos Madre en el orden de la gracia. Esa maternidad perdura sin cesar desde la Anunciación hasta la realización plena y definitiva de todos los escogidos, sin quitar ni añadir nada a la mediación única del Redentor: «Con su amor de Madre cuida de los hermanos de su Hijo que todavía peregrinan y viven entre angustias y peligros hasta que lleguen a la patria feliz» (LG 62). María, como Virgen y Madre, es tipo de la Iglesia, que «engendra para una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios [...] y guarda íntegra y pura la fidelidad prometida al Esposo» (LG 64). Por todo ello la Iglesia le honra con un culto especial, que es esencialmente diferente del culto de adoración que se da al Verbo encarnado, al Padre y al Espíritu Santo. En su conclusión, el texto presenta a María como signo de esperanza cierta y de consuelo para el Pueblo de Dios en marcha, y exhorta a todos los cristianos a rogar a la Madre de Dios y Madre de los hombres para que interceda ante su Hijo hasta que todos los pueblos «puedan verse reunidos en paz y concordia en el único Pueblo de Dios para gloria de la Santísima e indivisible Trinidad» (LG 69).

Pienso que este veloz recorrido a través del documento considerado la *Magna Charta* del Concilio Ecuménico Vaticano II permite constatar que la doctrina sobre la llamada universal a la santidad constituye, efectivamente, el corazón de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, dando vida y fuerza a todas las cuestiones teológicas tratadas en orden al fin de la salvación. Afrontemos sin más dilaciones las otras etapas de nuestro camino a través de los textos conciliares.

## II. La Renovación de la Iglesia: la constitución *Sacrosanctum concilium* y los decretos sobre los fieles cristianos

Resulta evidente que las cuatro finalidades del Concilio, que constituyen el objeto de nuestro estudio, no están cada una de ellas materializada, concretada, en un solo documento: dan vida y están presentes en todos los textos conciliares. Aun así, es posible individuar entre ellos algunos que mejor representan y manifiestan los fines señalados: por tanto, la asignación que hacemos de un documento a cada fin en los títulos de las partes de nuestro estudio es, a la vez, simbólica y de orden práctico. En nuestra etapa inicial sólo nos detuvimos en la *Lumen gentium* porque es el texto en el que la Iglesia se define a sí misma, el más teórico y dogmático. Podríamos haber hecho referencia a algunos decretos que lo prolongan y completan –por ejemplo, *Christus Dominus*, sobre el oficio pastoral de los obispos; *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros; etc.– pero preferimos aludir a ellos a partir de ahora, en las etapas que tienen más relación con la vida y actividad de la Iglesia.

La renovación de la Iglesia como finalidad del Concilio estuvo presente desde su primer anuncio, en el discurso del Beato Juan XXIII en la Basílica de San Pablo extramuros de Roma, el 25.I.1959. El contexto no es indiferente porque durante su intervención ante diecisiete cardenales el Papa señalaba, además, la intención de dar inicio a un Sínodo en la diócesis de Roma y a la actualización del Código de Derecho Canónico. Es decir, el Beato Juan XXIII consideró que esos tres instrumentos –Concilio, Sínodo y Código–, cada uno a su nivel, podían ser útiles para la salvaguardia del *bonum animarum* y la edificación del pueblo cristiano: los tres anuncios hay que leerlos, por tanto, en clave de renovación. Y Pablo VI, en el ya citado discurso del 29.IX.1963, se refería a la renovación de la Iglesia en los siguientes términos: «Este Concilio universal pretende aumentar aquella hermosa santidad y perfección de la Iglesia que sólo le puede dar la imitación de Cristo y la unión mística con El por medio del Espíritu Santo [...]. La renovación que pretende el Concilio, por tanto, no ha de entenderse como una revolución en la vida

de la Iglesia ni una ruptura con sus tradiciones en lo que tienen de valiosas y venerables, sino más bien quiere apreciar esas tradiciones, despojarlas de sus formas caducas y defectuosas y hacerlas más auténticas y fecundas [...]. Aquí la tarea del Concilio se abre a campos inmensos; el más notable y lleno de amor es el de la sagrada Liturgia»<sup>35</sup>.

### 1. La renovación de la liturgia

El primer documento aprobado en el aula conciliar –la Constitución *Sacrosanctum concilium*, sobre la sagrada liturgia, del 4 diciembre de 1963– inicia con estas palabras: «*El sacrosanto Concilio se propone acrecentar cada vez más la vida cristiana entre los fieles, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio, promover cuanto pueda contribuir a la unión de todos los que creen en Cristo y fortalecer todo lo que sirve para invitar a todos al seno de la Iglesia*»<sup>36</sup>. Es decir, finalidad del Concilio y causa de la reforma litúrgica coinciden: acrecentar la vida cristiana, facilitar cada vez más el acceso a la santidad. Efectivamente, a través de la liturgia, la Iglesia edifica diariamente a los fieles «*para ser templo santo en el Señor, morada de Dios en el Espíritu hasta la medida de la plenitud de la edad de Cristo*» (SC 2). Al considerar la naturaleza e importancia de la liturgia, el texto conciliar ve en ella «*el ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo en la que, mediante signos sensibles, se significa y se realiza, según el modo propio de cada uno, la santificación del hombre...*» (SC 7), y la participación anticipada de «*aquella liturgia celeste que se celebra en la ciudad santa, Jerusalén, hacia la que nos dirigimos como peregrinos*» (SC 8). Hay un marcado interés en presentar la liturgia como cumbre y fuente de la vida celestial: «*de la liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros, como de una fuente, la gracia y con la máxima eficacia se obtiene la santificación de los hombres en Cristo y la glorificación de Dios, a la que tienden todas las demás obras de la Iglesia como a su fin*» (SC 10).

<sup>35</sup> PABLO VI, *Discurso*, 29 septiembre 1963 (CEVII, 1113-1114).

<sup>36</sup> CONCILIO VATICANO II, *Const. Sacrosanctum concilium*, n. 1 (CEVII, 215).

A partir del capítulo segundo la Constitución expone los diversos elementos constitutivos de la liturgia, desde los sacramentos hasta el arte sagrado. Al tratar, primeramente, de la Eucaristía se exhorta a los fieles a que *«aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada [...], y se perfeccionen día a día, por Cristo Mediador, en la unidad con Dios y entre sí, para que finalmente Dios sea todo en todos»* (SC 48). La liturgia de los sacramentos y sacramentales ofrece a los fieles bien dispuestos la posibilidad de que *«casi todos los acontecimientos de la vida sean santificados por la gracia divina [...], y que todo uso honesto de las cosas materiales pueda estar ordenado a la santificación del hombre y a la alabanza a Dios»* (SC 61). Debemos destacar en este último texto que la universalidad, tanto de las situaciones humanas susceptibles de ser santificadas como de los bienes terrenos en cuyo uso honesto cabe santificarse, constituyen un aval, un espaldarazo, a la llamada universal a la santidad: no sólo la presuponen a nivel teórico, sino que la causan ofreciéndole los medios para su realización práctica.

El capítulo quinto está dedicado al año litúrgico y culto de los santos: la Iglesia *«al conmemorar así los misterios de la redención, abre la riqueza de las virtudes y de los méritos de su Señor, de modo que se los hace presentes [...] a los fieles para que los alcancen y se llenen de la gracia de la salvación»* (SC 102). *«Además, la Iglesia introdujo en el ciclo del año las memorias de los mártires y los demás santos que, llevados a la perfección por medio de la multiforme gracia de Dios y habiendo alcanzado ya la salvación eterna, [...] interceden por nosotros»* (SC 104). *«Las fiestas de los santos proclaman las maravillas de Cristo en sus siervos y ofrecen a los fieles ejemplos adecuados, dignos de imitación»* (SC 111). Finalmente, al tratar de la música y del arte sagrados, no faltan explícitas menciones a su finalidad: *«la gloria de Dios y la santificación de los fieles»* (SC 112), y *«dirigir las almas de los hombres piadosamente hacia Dios»* (SC 122).

## 2. La renovación como santificación interior

El Concilio Vaticano II tiene carácter pastoral y persigue objetivos prácticos: la Iglesia se renovará insistiendo en la conformación con Cristo, acudiendo a la vida interior, inmergiéndose en las fuentes de la espiritualidad. Pablo VI afirmó en su discurso del 29.IX.1963: «Recordamos las palabras de Jesucristo en la oración sacerdotal, poco antes de su pasión y muerte: *Y me santifico por ellos para que también ellos se santifiquen en la verdad* (Jn 17,19). A nuestro parecer, el Concilio Ecuménico Vaticano II debe adoptar este tipo de vida querido por Cristo. Sólo cuando se haya realizado esta gran tarea de la santificación interior, la Iglesia podrá mostrar su rostro a todo el mundo...»<sup>37</sup>. Esta idea de fondo, presente a lo largo de toda la Constitución *Sacrosanctum concilium* como finalidad de la reforma litúrgica, también aparece en los decretos que desarrollan y concretan la doctrina de la Constitución dogmática *Lumen gentium* referente a la vida, al actuar cristiano, en los diversos estados y situaciones en la Iglesia: *Christus Dominus*, sobre la función pastoral de los obispos; *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros; *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos; y *Perfectae caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa.

El decreto *Christus Dominus* inicia su exposición sobre la función pastoral de los obispos en la Iglesia, recordándoles que son sucesores de los Apóstoles, a los que Cristo «*que vino a salvar de los pecados a su pueblo y a santificar a todos los hombres*» (ChD 1), dio «*el mandato y la potestad de enseñar a todas las gentes, santificar a todos los hombres y ser sus pastores*» (ChD 2). Para cumplir su función de santificar, los obispos han de esforzarse en cultivar y transmitir la unión con Cristo: «*como responsables de llevar a la perfección, deben dedicarse a favorecer la santidad de sus clérigos, religiosos y laicos, según la vocación particular de cada uno. Han de tener presente que están obligados a ofrecer un ejemplo de santidad, con amor,*

<sup>37</sup> PABLO VI, *Discurso*, 29 septiembre 1963 (CEVII, 1113).



*humildad y sencillez de vida*» (ChD 15). Es decir, el texto realiza una llamada a la santidad del pastor en función de la vocación universal a la santidad –es decir, de la santificación de los clérigos, religiosos y laicos encomendados a sus cuidados–, y, a su vez, esa exigencia común a todo bautizado se concreta para el obispo en el cumplimiento de la misión santificadora del pueblo.

Análogas consideraciones podemos encontrar en el decreto *Presbyterorum ordinis*. Al exponer en el segundo capítulo las funciones de los presbíteros, se señala en primer lugar su condición de ministros de la palabra de Dios, con la que «*invitan insistentemente a todos a la conversión y a la santidad*» (PO 4). La cooperación fraterna de los presbíteros es promovida a través de asociaciones que, convenientemente aprobadas por la autoridad, «*fomentan la santidad de los sacerdotes en el ejercicio de su ministerio*» (PO 8). El capítulo tercero, que trata sobre la vida de los presbíteros, inicia con un llamamiento a su perfección personal, que se fundamenta en la vocación universal a la santidad:

Por el sacramento del orden los presbíteros se identifican con Cristo Sacerdote, como ministros de la Cabeza, para la construcción y edificación de todo su Cuerpo, [...]. Ya en la consagración bautismal recibieron, como todos los cristianos, el signo y don de tan gran vocación y gracia para que, incluso contando con la debilidad humana, puedan y deban tender a la perfección, según la palabra del Señor: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48)<sup>38</sup>.

Una vez sentado el principio general, se ofrecen los motivos propios de la santidad sacerdotal: «*Los sacerdotes están especialmente obligados a alcanzar esa perfección. En efecto, el sacramento del orden los ha consagrado de una nueva manera a Dios y los ha hecho instrumentos vivos de Cristo, Sacerdote eterno [...]. Todo sacerdote, a su manera, representa a la persona del mismo Cristo. Por eso también recibe abundantemente una gracia especial para que pueda servir a los*

<sup>38</sup> CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 12 (CEVII, 613).

*fieles [...], y así tender mejor a la perfección de Aquel a quien representa. [...] los presbíteros, consagrados por la unción del Espíritu Santo y enviados por Cristo [...] son capaces de progresar en la santidad abundantemente recibida de Cristo hasta llegar al hombre perfecto»* (PO 12). En primer lugar se hace referencia a un nuevo modo de ser en Cristo: la unción que reciben los identifica con Cristo Sacerdote, y este aumento de gracia que habilita a los sacerdotes para santificar a los fieles es también fuerza dinámica que les perfecciona. Pero hay más todavía. La santidad sacerdotal no sólo es la ontológica, la que se recibe al nivel del ser; hay también una santidad moral –propia del actuar conforme al ser– que el sacerdote adquiere con el ejercicio de su ministerio: *«El ejercicio del ministerio del Espíritu y de la justificación consolida, por tanto, su vida espiritual si son dóciles al Espíritu de Cristo, que les da vida y les muestra el camino. En efecto, las mismas acciones sagradas de cada día y todo su ministerio [...] tienen como finalidad la perfección de su vida»* (PO 12). Se da en el sacerdocio un mutuo influjo entre santidad y ministerio: el ministerio sacerdotal santifica también a quien lo realiza, y la santidad personal del sacerdote facilita la eficacia de su ministerio. El texto señala al respecto: *«A su vez, la santidad de los presbíteros contribuye mucho a realizar con fruto el propio ministerio. Aunque la gracia de Dios pueda llevar a cabo sin duda alguna la obra de la salvación, incluso por medio de ministros indignos, sin embargo, como ley ordinaria, Dios prefiere mostrar sus maravillas por medio de aquellos que, dóciles al impulso y a las inspiraciones del Espíritu Santo, por su unión íntima con Cristo y por su santidad de vida, pueden decir con el Apóstol: Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí (Gal 2,20)»* (PO 12). Este denso número del decreto finaliza con un fuerte reclamo a la santidad de los sacerdotes como medio de renovación de la Iglesia: *«Por tanto, este sacrosanto Sínodo, para conseguir sus fines pastorales de renovación interna de la Iglesia, difusión del Evangelio en todo el mundo [...] exhorta vehementemente a todos los sacerdotes a que, empleando los medios recomendados por la Iglesia, se esfuercen en alcanzar una santidad cada día mayor, que los haga instrumentos cada vez más aptos al servicio de todo el Pueblo de Dios»* (PO 12). Cuando más adelante el texto señala los medios para fomentar la vida espiri-

tual de los presbíteros, se menciona el ejercicio de su ministerio y, luego, los comunes a todo bautizado: los medios *«que el Espíritu Santo nunca ha dejado de suscitar en el Pueblo de Dios y que la Iglesia recomienda, e incluso algunas veces manda, para la santificación de sus miembros»* (PO 18).

El decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos sabe anclar, en su inicio, la actividad propia de los seglares en el conjunto de la misión de la Iglesia, que *«ha nacido con la finalidad de propagar el Reino de Cristo por toda la tierra [...] y, de esa forma, hacer partícipes a todos los hombres de la redención salvadora [...]». [Los laicos] ejercen verdaderamente el apostolado con su empeño por evangelizar y santificar a los hombres y por empapar y perfeccionar con espíritu evangélico el orden de las cosas temporales, de modo que su actividad en este orden dé claro testimonio de Cristo y sirva para la salvación de los hombres. [...] Dios les llama a que, movidos por el espíritu cristiano, ejerzan su apostolado en el mundo a manera de fermento»* (AA 2). Para desarrollar esa misión en medio del mundo y de los negocios temporales es imprescindible que los laicos *«no establezcan una separación entre su vida y la unión con Cristo, antes bien, crezcan en esa unión al ejercer su trabajo según la voluntad de Dios. Es necesario que, por este camino, los laicos avancen en santidad, con espíritu decidido y alegre, esforzándose por superar las dificultades con prudencia y paciencia»* (AA 4). Como la misión de la Iglesia tiende a la salvación de los hombres, todo el apostolado de sus miembros se ordena a ese fin, y, en ese sentido, *«A los laicos se les presentan innumerables ocasiones para ejercer el apostolado de evangelización y santificación. Ya el mismo testimonio de vida cristiana y las obras buenas realizadas con espíritu sobrenatural son eficaces para atraer a los hombres a la fe»* (AA 6). Debido a su inserción en el tejido social y en las encrucijadas de la historia, *«muchas son las formas de apostolado con que los laicos edifican la Iglesia y santifican el mundo, dándole vida en Cristo»* (AA 16). Ese apostolado personal es insustituible y, además, condición para el realizado organizadamente en asociaciones. Las formas de apostolado organizado surgen con un principio o propiedad prioritaria: *«El fin inmediato de esas organizaciones es el fin apos-*

tólico de la Iglesia, es decir, la evangelización y santificación de los hombres...» (AA 20). Para la eficacia de su apostolado, los laicos necesitan una adecuada formación humana y doctrinal, junto con un crecimiento continuo en su vida interior: «El apostolado solamente puede conseguir plena eficacia con una formación multiforme y completa, que es exigida no sólo por el continuo progreso espiritual y doctrinal del laico, sino por las diferentes circunstancias de cosas, personas y deberes a los que debe acomodarse su actividad» (AA 28); «En lo que se refiere al apostolado de evangelización y santificación de los hombres, los laicos han de formarse especialmente para entablar un diálogo con los demás...» (AA 31). El decreto termina exhortando a los laicos a la santidad y al apostolado: «es el propio Señor, por medio de este santo Sínodo, quien invita de nuevo a todos los laicos a que se unan a El cada vez más íntimamente y a que, sintiendo como propias las cosas que a El le pertenecen (cfr. Flp 2,5), se asocien a su misión salvífica; es El quien los envía de nuevo a toda ciudad y lugar a donde El mismo ha de ir (cfr. Lc 10,1) ...» (AA 33).

En el decreto *Perfectae caritatis*, sobre la adecuada renovación religiosa, el engarce de la santidad de sus miembros con la universalidad de esa exigencia bautismal no se expresa abiertamente como en los tres anteriores decretos. Tampoco se encuentran explícitas exhortaciones a la santidad para el cumplimiento de la misión, como en *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis* y *Apostolicam actuositatem*<sup>39</sup>. Son frecuentes, en cambio, las referencias a la unión con Cristo. Al exponer los principios rectores de la renovación se señala que «como la norma definitiva de la vida religiosa es el seguimiento de Cristo tal cual lo propone el Evangelio, todos los institutos han de considerar esto como su regla suprema» (PC 2). Y poco después se insiste: «La vida religiosa tiene, ante todo, como finalidad el que sus miembros sigan a Cristo y se unan a Dios por la profesión de los con-

<sup>39</sup> El hecho se señala a efectos de inventario y sin intención polémica. Cabe señalar que esas lagunas, al dar por supuesta la búsqueda de la santidad, facilitan, involuntariamente, una errada identificación entre el llamado “estado de perfección” y la perfección cristiana en toda su amplitud: la vida religiosa es un camino muy adecuado –históricamente comprobado– para alcanzar la santidad, pero no excluye otros caminos.

sejos evangélicos. Por eso hay que considerar seriamente que las mejores adaptaciones que puedan hacerse a las necesidades de nuestro tiempo no surtirán efecto si no las anima una renovación espiritual» (PC 2). Y en otro momento: «Para que los miembros respondan ante todo a su vocación de seguir a Cristo y sirvan a Cristo mismo en sus miembros, su acción apostólica tiene que surgir de la íntima unión con El» (PC 8). El decreto trata de castidad, pobreza y obediencia, no como virtudes que todo cristiano ha de vivir, sino como elementos definitorios del modo o condición de vida religiosa: «La castidad por el reino de los cielos (Mt 19,12) profesada por los religiosos hay que apreciarla como un don extraordinario de la gracia. En efecto, libera el corazón del hombre de manera singular (cfr. 1 Cor 7,32-35) para que se inflame en más amor a Dios y a todos los hombres» (PC 12). «Los religiosos han de cultivar cuidadosamente la pobreza voluntaria para seguir a Cristo [...]. Es necesario que los religiosos sean pobres real y espiritualmente, teniendo su tesoro en el cielo (cfr. Mt 6,20)» (PC 13). «Los religiosos, por la profesión de la obediencia, ofrecen a Dios la entrega total de la voluntad como el sacrificio de sí mismos. Así se unen con más firmeza y facilidad a la voluntad salvadora de Dios [...]. Así quedan estrechamente ligados al servicio de la Iglesia e intentan llegar a la madurez de la plenitud de Cristo (cfr. Ef 4,13)» (PC 14).

En resumen, esta líneas certifican que los padres conciliares vieron en el crecimiento en santidad de obispos, presbíteros, laicos y religiosos –las diversas concreciones del llamamiento universal a la perfección cristiana– la *conditio sine qua non* de la renovación de la Iglesia que el Concilio afrontaba.

### 3. La renovación de las disciplinas teológicas

El decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal –que inicia declarando la gran importancia de ésta para la deseada renovación de toda la Iglesia– concede un lugar destacado a la revisión de los estudios eclesiásticos en contenidos y métodos. Después de referirse a los estudios humanísticos y filosóficos declara: «Las asignaturas teológicas deben ser enseñadas a la luz de la fe, bajo la guía

del Magisterio de la Iglesia, de tal manera que los alumnos extraigan cuidadosamente la doctrina católica de la Revelación divina, la conozcan en profundidad, la conviertan en alimento de su propia vida espiritual y sean capaces de anunciarla, explicarla y custodiarla en el ministerio sacerdotal. Los alumnos han de formarse con especial empeño en el estudio de la Sagrada Escritura, que debe ser como el alma de toda la teología...» (OT 16). La referencia a la Revelación divina y a la Sagrada Escritura nos remite inevitablemente al documento conciliar de más larga y laboriosa redacción: la Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina Revelación. Los Padres conciliares optaron por un enfoque dinámico y personalista de la Revelación, entendida como autocomunicación de Dios en Jesucristo: objeto de la Revelación no es tanto la manifestación de las verdades divinas, sino Dios mismo y su actuar en la historia<sup>40</sup>. Con la Revelación, Dios muestra el fin último del hombre y actúa para que pueda alcanzarlo: la encarnación del Verbo y su misión redentora testimonian que Dios está con los hombres, les ayuda a vencer el pecado y les abre el acceso a la vida eterna<sup>41</sup>. Dios, en definitiva, se revela al hombre y manifiesta su voluntad de entrar en comunión con él, perfeccionarle y hacerle alcanzar la santidad contando con su respuesta libre: el sujeto y el objeto de la Revelación es Dios (revelador y revelado); los destinatarios son todos los hombres; y el fin, la unión de éstos con Dios. La llamada universal a la santidad está, pues, en el trasfondo del modelo de Revelación que ofrece la *Dei Verbum*.

<sup>40</sup> Cfr. L. ALVAREZ VERDES, *La Dei Verbum, una constitución clave para la comprensión del Concilio Vaticano II*, «Studia Moralia» 41 (2003) 219.

<sup>41</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 3 (CEVII, 181): «Dios, creando y conservando el universo por su Palabra (cfr. Jn 1,3), ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo (cfr. Rom 1,19-20); queriendo además abrir el camino de la salvación que viene del alto, se reveló desde el principio a nuestros primeros padres. Después de su caída, los levantó a la esperanza de la salvación (cfr. Gén 3,15), con la promesa de la redención; después cuidó continuamente del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las obras buenas (cfr. Rom 2,6-7)».



Continuando con el Decreto *Optatan totius*, se lee pocas líneas más adelante: «*Debe prestarse una atención especial a que se perfeccione la Teología moral; su exposición científica, alimentada en mayor grado con la doctrina de la Sagrada Escritura, ha de iluminar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en el amor para la vida del mundo*» (OT 16). Es un texto bien conocido por todos los moralistas. Si quieren renovar su disciplina han de seguir esas cuatro indicaciones metodológicas: el carácter científico de la teología moral; el papel fundamental de la Sagrada Escritura; la vocación en Cristo como hilo conductor de su exposición; y la obligación de los fieles de crecer en la caridad. Las dos últimas indicaciones nos interesan particularmente. El decreto pide a los teólogos moralistas que la exposición del contenido normativo esté orientada desde una perspectiva vocacional. Es decir, la llamada universal a la santidad se convierte en principio orientador de la enseñanza moral. En el pasado, los manuales de teología moral no se ocupaban de la perfección de todos los cristianos: la vida virtuosa y la perfección parecían reservada a las pocas personas que habían elegido la vida ascética y mística, y la gran mayoría de los cristianos debían vivir según la ley natural y observar los mandamientos. Esta errónea visión dividió la moral en dos niveles: la moral de los más nobles, destinada a las personas que buscan la perfección en la profesión de los consejos evangélicos; y la mediocre moral casuística ligada a los preceptos divinos y al derecho canónico como orientación de salvación para la mayoría de los creyentes. Ahora, una nueva comprensión de la vida moral –gracias a los diversos movimientos de renovación teológica de los decenios precedentes al Vaticano II y, sobre todo, a la misma vida eclesial– ha hecho más evidente el misterio de la vocación universal a la santidad. En el contexto actual, la teología moral no puede limitarse a ser una disciplina para la formación de los confesores, sino que ha de ayudar a todos los fieles a vivir como hijos de Dios, a concretar en su actividad cotidiana la potencialidad y las exigencias del Bautismo, a manifestar en los diversos estados de vida la vocación a la santidad que todos han recibido.

Según la enseñanza conciliar –y pasamos a la cuarta y última indicación del texto–, la llamada universal a la santidad no ha de entenderse como un simple consejo o invitación, sino como una obligación para todos (cfr. LG 42). La vida moral equivale a un constante progreso y desarrollo de la caridad, gracias a una relación existencial con Cristo dentro de la Iglesia, con la conciencia de la responsabilidad en la salvación del mundo («*producir frutos en el amor para la vida del mundo*»). Desde esta perspectiva, la obligatoriedad de la normativa moral no aparece como restricción de un rígido precepto que impone obligaciones y prohibiciones, sino como dinamismo de la caridad que impulsa interiormente a obrar. La vocación cristiana consiste, por tanto, en perfeccionar el don de la caridad, que –al ser virtud teologal– no tiene límites, y debe manifestarse en cada una de las acciones y actitudes del creyente en el ámbito personal, familiar y social. Una teología moral planteada a la luz de la llamada universal a la santidad implica la revisión y profundización de algunos conceptos de moral fundamental: la unidad y diversidad de la llamada divina; la obligación de seguir la propia vocación; el influjo del fin último en el actuar humano concreto; la obligación o no de seguir el bien más alto (relaciones entre preceptos y consejos); el juicio concreto de la conciencia y la superación del minimalismo o legalismo moral; etc.<sup>42</sup>.

### III. La unidad de los cristianos: el decreto *Unitatis redintegratio*

La finalidad ecuménica del Concilio está presente desde sus albores: no olvidemos que el Beato Juan XXIII anunció su intención de convocarlo en el acto litúrgico de conclusión del octavario de petición por la unidad de los cristianos, el 25.I.1959, en la Basílica de San Pablo. Al Concilio se le confiaba desde el principio el objetivo de contribuir a esa unidad: de hecho, la asamblea conciliar constituyó el momento clave –cambio de marcha y de dirección– para el ecumenismo en la Iglesia católica. El Papa tuvo la feliz intuición de

<sup>42</sup> Una reciente tesis doctoral afronta estas cuestiones: M. OLCZYK, *La chiamata universale alla santità e il rinnovamento della Teologia Morale*, Roma 2003.

añadir a la renovación de la Iglesia –sin perjuicio de la nota de santidad– la búsqueda de su unidad; instituyó el Secretariado para la Unidad de los Cristianos, elevándolo, después –durante la primera sesión conciliar–, a rango de Comisión con capacidad de proponer textos para su examen; y, finalmente, decidió invitar al Concilio a observadores delegados de las Comunidades no católicas<sup>43</sup>.

La aportación doctrinal del Vaticano II al ecumenismo no se reduce –como resulta obvio si se consideran estos precedentes– al decreto *Unitatis redintegratio*: éste sólo se entiende en un contexto de sensibilidad ecuménica presente en la génesis de otros documentos, especialmente de las Constituciones *Dei Verbum* y *Lumen gentium*. Respecto a la primera, ya hemos señalado que tuvo un accidentado y laborioso *iter*: su primer esquema –*De fontibus revelationis*– fue retirado del aula, entre otros motivos, por falta de sensibilidad ecuménica. El Beato Juan XXIII encargó la elaboración de un nuevo esquema, que emprendiera la vía del diálogo ecuménico, a una Comisión mixta formada por miembros de la Comisión teológica y del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Al encendido debate sobre la Revelación, siguió la discusión del primer esquema *De Ecclesia*, rechazado también, al recibir, entre otras críticas, la de no dar suficiente realce a la figura de la Iglesia como Pueblo de Dios, y no considerar la pertenencia a la Iglesia con una visión más universal, es decir, que tuviera en cuenta a los no católicos e, incluso, a los no cristianos. Con su aprobación definitiva, después de sucesivas redacciones, la Constitución dogmática *Lumen gentium* ofrece, en cambio, la base eclesiológica sobre la cual la Iglesia católica se presenta al diálogo ecuménico.

En cuanto al decreto sobre el ecumenismo, éste nace como documento pastoral para ayudar a los católicos a una mayor com-

<sup>43</sup> El número de observadores fue aumentando constantemente: desde los 49 representantes de 17 comunidades, de la primera sesión, hasta los 103 en representación de 29 comunidades separadas de la Iglesia católica, en la última sesión. Cfr. S. SPINSANTI, *Ecumenismo*, Roma 1982, 74-75.

prensión del movimiento ecuménico. Fue promulgado por Pablo VI el 21.XI.1964, en la clausura de la tercera etapa conciliar, junto con la Constitución dogmática *Lumen gentium* y el decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias orientales católicas. El proemio de *Unitatis redintegratio* inicia y termina del siguiente modo: «Promover la reconstrucción de la unidad entre todos los cristianos es uno de los propósitos principales del sagrado Sínodo Vaticano II», que «habiendo expuesto ya la doctrina sobre la Iglesia [...], quiere proponer a todos los católicos los medios, caminos y formas con los que ellos mismos puedan responder a esta vocación y gracia divinas» (UR 1). Para nuestro propósito, conviene delinear los rasgos genéricos del ecumenismo sin entrar en profundidades. El ecumenismo al cual invita el Concilio está constituido por tres elementos inseparables que se exigen recíprocamente: la actitud benévola y de respeto, el diálogo doctrinal y práctico, y la conversión a Cristo. Este último fundamento –la exigencia de conversión interior– tiene mucho que ver con la llamada universal a la santidad. La acción ecuménica requiere una continua conversión por parte de todos: los católicos tienen ante sí una tarea de renovación –de propia santificación–, como Pueblo de Dios que peregrina entre dificultades y defecciones, pero sostenidos por la promesa de Dios. Bajo este prisma es factible realizar una lectura del decreto.

En el primer capítulo se exponen los principios católicos sobre el ecumenismo, y no ya los «principios del ecumenismo católico» como se leía en el primer esquema, dando, con este significativo cambio de palabras, un decisivo paso adelante al aceptar la existencia de un único movimiento ecuménico aunque los puntos de partida puedan ser diversos. Inicia con un breve tratado sobre el misterio de la unidad de la Iglesia en la que el Espíritu santificador es el protagonista, pues «*habita en los creyentes, y llena y gobierna a toda la Iglesia, realiza esa admirable comunión de los fieles y une a todos en Cristo tan íntimamente que es el Principio de la unidad de la Iglesia. El es el que obra la distribución de gracias y servicios [...] para la consumación de los santos en orden a la obra del ministerio, a la edificación del cuerpo de Cristo (Ef 4, 12). [...] Así la Iglesia, único rebaño*

*de Dios, como signo levantado entre las naciones, comunicando el Evangelio de la paz a todo el género humano, peregrina en esperanza hacia la meta de la patria celeste»* (UR 2). Después, al tratar de las divisiones surgidas en la Iglesia, el decreto afirma que *«los hermanos separados practican no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, las cuales [...] pueden sin duda producir realmente la vida de la gracia, y deben ser consideradas aptas para abrir el acceso a la comunión de la salvación»* (UR 3). En el siguiente número, se exhorta a los fieles a tomar parte en el movimiento ecuménico con la oración y, sobre todo, con la propia renovación: *«Pues aunque la Iglesia católica está enriquecida por toda la verdad revelada por Dios y todos los medios de la gracia, sin embargo, sus miembros no viven con todo el fervor que a ello corresponde, de suerte que el rostro de la Iglesia resplandece menos ante nuestros hermanos separados y el mundo entero, y se retrasa el crecimiento del Reino de Dios»* (UR 4). El párrafo concluye con una explícita llamada a la santidad:

Por lo tanto, todos los católicos deben tender a la perfección cristiana y, cada uno según su condición, esforzarse para que la Iglesia, que lleva en su cuerpo la humildad y mortificación de Jesús, se purifique y se renueve cada día más, hasta que Cristo se la presente a sí mismo gloriosa, sin mancha ni arruga<sup>44</sup>.

Con el segundo capítulo se pasa de los principios a la práctica del ecumenismo, y de nuevo se insiste en la necesaria conversión del corazón. Después de citar al Apóstol, que exhorta a *«llevar con humildad y bondad una vida digna de la vocación a la que habéis sido llamados»* (Ef 4,1), se lee: *«Recuerden todos los fieles cristianos que promoverán e incluso practicarán tanto mejor la unión cuanto más se esfuercen por vivir una vida más pura según el Evangelio. Pues cuanto más estrecha sea su comunión con el Padre, el Verbo y el Espíritu, más íntima y fácilmente podrán aumentar la fraternidad mutua»* (UR 7). La idea es clara: la santidad de vida es el alma del movimiento ecuménico. Cuando en el tramo final del documento, se con-

<sup>44</sup> CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4 (CEVII, 927).

sidera la vida sacramental en las comunidades eclesiales separadas en Occidente, aparece una referencia al Bautismo con toda su carga de virtualidad, de santidad en acto y en potencia: «*el bautismo constituye un vínculo sacramental de unidad, vigente entre los que han sido regenerados por él. Sin embargo, el bautismo por sí mismo es sólo un principio y un comienzo, porque todo él tiende a conseguir la plenitud de vida en Cristo*» (UR 22).

Por cuanto hemos apreciado, el movimiento ecuménico, tal como lo entiende el Concilio, tiene para los católicos significado de conversión y santificación; y supone, para los cristianos no católicos, su inclusión en la llamada a la santidad, que –siendo universal– también está destinada a ellos, anunciada y ya presente como germen en el sacramento del bautismo.

#### **IV. El diálogo de la Iglesia con el mundo actual: la constitución pastoral *Gaudium et spes***

«Finalmente, el Concilio se propuso establecer como un puente para llegar a la sociedad humana actual. [...] El mundo ha de saber que la Iglesia lo mira con gran amor, siente por él una admiración sincera y lo busca con buenas intenciones, no para dominarlo, sino para estar a su servicio; no para despreciarlo, sino para ennoblecerlo; no para condenarlo, sino para llevarle el consuelo y la salvación»<sup>45</sup>. Ese mensaje de apertura al mundo para servirlo, propuesto por Pablo VI como una de las finalidades del Concilio, quedó materializado en el último de los documentos aprobados: la Constitución pastoral *Gaudium et spes*.

La historia de la redacción de este texto también es larga y compleja: basta reseñar aquí que la Comisión redactora estuvo compuesta, en un segundo momento, por miembros de la Comisión teológica y de la Comisión sobre el apostolado de los seglares, y que, con motivo de una intervención en aula del Arzobispo de Cracovia,

<sup>45</sup> PABLO VI, *Discurso*, 29 septiembre 1963 (CEVII, 1117-1119).



Mons. K. Wojtyła, el 21.X.1964, cambió el destino del documento. Mons. Wojtyła fue llamado al grupo de trabajo –aportando un esquema por él mismo preparado– que elaboró el llamado “texto de Ariccia”, el definitivamente aprobado en el último día de Concilio, tras los retoques y variaciones introducidos durante su discusión en aula.

La Constitución tiene por destinatarios a todos los hombres: la Iglesia, con la luz del Evangelio y guiada por el Espíritu Santo, se pone al servicio del hombre dialogando con él sobre los problemas del mundo. Esa conversación inicia recurriendo al concepto de vocación: «el sagrado Sínodo, al proclamar la altísima *vocación* del hombre y afirmar la presencia en él de un cierto germen divino, ofrece al género humano la sincera cooperación de la Iglesia para instituir la fraternidad universal que responda a esa *vocación*»<sup>46</sup>. Las referencias a una genérica vocación del hombre serán frecuentes a lo largo del texto<sup>47</sup>. Pero esa aparente indeterminada «vocación» es iluminada por la fe cristiana, que manifiesta el plan divino sobre el hombre, dándole a conocer su dignidad: «*quiso Dios dejar al hombre en manos de su propia decisión, de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a El, llegue libremente a la plena y feliz perfección*» (GS 17). Es decir, se afirma que la vocación del hombre, su verdadera dignidad, su perfección, consiste en la libre y plena unión con Dios. Y esa unión –cabe añadir– se llama “santidad”. El texto insiste, poco después, más explícitamente: «*La razón más alta de la*

<sup>46</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 3 (CEVII, 301). El énfasis es nuestro.

<sup>47</sup> *Ibidem*, n. 35 (CEVII, 363): «Por tanto, ésta es la norma de la actividad humana: que, según el designio y la voluntad divina, concuerde con el bien genuino del género humano y permita al hombre individual y socialmente cultivar y realizar plenamente su vocación»; *ibidem*, n. 63 (CEVII, 431): «También en la vida económico-social se debe honrar y promover la dignidad de la persona humana, su vocación íntegra y el bien de toda la sociedad»; *ibidem*, n. 76 (CEVII, 463): «La comunidad política y la Iglesia [...], aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres»; *ibidem*, n. 92 (CEVII, 497): «Y por ello, llamados por esta misma vocación humana y divina, podemos y debemos cooperar, sin violencia y sin engaño, a la construcción del mundo en la verdadera paz».

*dignidad humana consiste en esa vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios [...], creado por Dios por amor, [...] no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador»* (GS 19). Conviene destacar que la fuerza de la argumentación de la dignidad del hombre recae precisamente en su vocación a la «perpetua comunión de la incorruptible vida divina» (GS 18): es decir, la llamada universal a la santidad constituye dato ineludible en la antropología cristiana. La Revelación de Cristo añade más datos: «*pues el hombre [...] es llamado a la misma comunión con Dios como hijo y a la participación de su misma felicidad»* (GS 21). La filiación divina que nos ha obtenido Cristo en la Cruz, al hacernos hijos de un mismo Padre, constituye en hermanos a todos los hombres: la familia humana es una realidad gracias a Cristo. «*Cristo, el nuevo Adán [...] manifiesta plenamente el hombre al hombre y le descubre la grandeza de su vocación. [...] Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina»* (GS 22). Todos –también los que no creen– están invitados a la santidad, y, por eso, «*debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual»* (GS 23).

La visión del hombre como criatura elevada a la condición de hijo de Dios traslada necesariamente toda su fuerza sobrenatural a la comunidad humana natural. En el plan divino la vocación del hombre tiene carácter comunitario: «*Dios, que cuida paternalmente de todos, ha querido que todos los hombres formen una única familia y se traten entre sí con espíritu fraterno. Pues todos, [...], son llamados a un solo e idéntico fin, es decir, a Dios mismo»* (GS 24). Es decir, la llamada universal a la santidad hermana a todos los hombres y confiere a la comunidad humana la misión de establecer en este mundo las condiciones necesarias para que todo hombre alcance su fin. Desde este punto de vista, la actividad humana en el mundo, su valor y su perfeccionamiento, quedan iluminadas por la doctrina de la Iglesia, y, más concretamente, por la aportación de los cristianos a la actividad humana: «*Se alejan de la verdad quienes, sabiendo que nosotros no tenemos aquí una ciudad permanente, sino que buscamos la futura,*

*piensan que pueden por ello descuidar sus deberes terrestres, sin comprender que ellos por su misma fe están más obligados a cumplirlos, cada uno según la vocación a la que ha sido llamado»* (GS 43). En otras palabras, la posición que cada uno ocupa en el mundo no es extraña a la vocación de unión con Dios, sino que ésta se realiza precisamente en ese estado, situación, y trabajo, y –en concreto– a través del cumplimiento de las obligaciones que comporta; mas aún, la fe en el encuentro con Dios en las tareas ordinarias de la propia existencia, dignifica y perfecciona –en lo humano y en lo sobrenatural– toda actividad humana que no contradiga las exigencias de la moral cristiana.

En su segunda parte, la Constitución afronta algunas de las cuestiones que más preocupan: el matrimonio y la familia, la cultura, la vida económico-social, la política y la paz. Al tratar de la santidad del matrimonio y la familia, queda patente el carácter universal de la llamada divina y la mutua ayuda que los componentes de la comunidad familiar se prestan para lograr la santificación: *«los cónyuges cristianos son fortalecidos y como consagrados para los deberes y dignidad de su estado por este sacramento especial, en virtud del cual, cumpliendo su deber conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo [...], se acercan cada vez más a su propia perfección y a su santificación mutua [...]. De ahí que, cuando los mismos padres proceden con el ejemplo y la oración familiar, los hijos e incluso todos los que conviven en la familia encontrarán más fácilmente el camino de la humanidad, la salvación y la santificación. [...] Los hijos, como miembros vivos de la familia, contribuyen a su modo a la santificación de sus padres»* (GS 48). El matrimonio es concebido como una verdadera vocación, una forma o modo de existencia cristiana, un camino de santidad: *«Para cumplir con constancia los deberes de esta vocación cristiana, se requiere una insigne virtud; por eso, los esposos fortalecidos por la gracia para la vida santa, cultivarán y pedirán en la oración con asiduidad la firmeza del amor, la magnanimidad y el espíritu de sacrificio»* (GS 49).

En cuanto al resto de las cuestiones –cultura, política, paz– sirve de común denominador una idea ya apuntada con anterioridad y de nuevo presente al relacionar fe y cultura: «*Los cristianos, en su peregrinación hacia la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba; esto no disminuye nada, sino que más bien aumenta, la importancia de trabajar juntamente con todos los hombres en la edificación de un mundo más humano*» (GS 57). Construir una morada digna para toda la familia humana no sólo perfecciona la creación, sino también a la misma persona que actúa con la conciencia de estar edificando un mundo que tiene su cumplimiento en el más allá: ese cristiano, actuando con libertad y movido por la gracia y la luz del Evangelio, estará anticipando su futura glorificación con la santificación de su existencia. A conclusión de este diálogo que el Concilio ofrece al mundo, se insiste en la vocación divina –invitación a la unión con Dios– constitutiva del ser humano: «*Como Dios es principio y fin de todas las cosas, todos estamos llamados a ser hermanos. Y por ello, llamados por esta misma vocación humana y divina, podemos y debemos cooperar, sin violencia y sin engaño, a la construcción del mundo en la verdadera paz*» (GS 92).

## V. Conclusiones

Después de pasar reseña a las cuatro Constituciones del Concilio y a seis de sus nueve Decretos, podemos concluir que la promoción de la santidad está presente en el origen de los documentos conciliares y en su redacción final: su espíritu y letra así lo confirman. Hemos visto cómo cada una de las finalidades del Concilio propuestas por Pablo VI en su discurso del 29.IX.1963 ha tomado cuerpo en unos textos en los que la llamada universal a la santidad o es proclamada explícitamente o está latente en su génesis y esencia.

a) *La profundización de la definición de la Iglesia* se materializó en la Constitución dogmática *Lumen gentium* –auténtica *Magna Charta* y base eclesiológica de todo el Vaticano II–, que expone en su capítulo quinto el tratado de la llamada universal a la santidad, con-

siderado por Pablo VI como «propiedad» y «último fin» del magisterio conciliar.

*b) La renovación de la Iglesia* exige, en primer lugar, la conversión de los corazones de los fieles –una mayor determinación en la búsqueda de la santidad y en la aportación personal a la edificación de la Iglesia–, y una serie de reformas –liturgia, disciplinas teológicas– que tienen como finalidad la santificación del Pueblo de Dios. La renovación es entendida como proceso de santificación interior, como llamada que la Iglesia dirige a todos sus hijos –pastores, sacerdotes, laicos y religiosos–, sin excepción alguna.

*c) El restablecimiento de la unidad de todos los cristianos* también se basa en un movimiento de conversión y santificación interior: la unión cada vez mayor con Dios Padre hará que los hijos sean cada vez más hermanos con una unión visible y efectiva. Los cristianos compartimos una misma fe en Dios Trino, un mismo bautismo, y un mismo fin, que es la santidad, la perfección de la caridad, la comunión con Dios. A la consecución de esta meta nos habilita el bautismo y a ella nos conduce el mismo Espíritu. Es obvio, por tanto, que los cristianos no católicos también son destinatarios de la llamada universal a la santidad: su efectiva realización existencial garantizará la unión visible de todos en la única Iglesia de Cristo.

*d) El diálogo con el hombre actual* pasa por la afirmación de su dignidad de criatura con un destino eterno –la comunión con su Creador–, y por la revalorización de la realidades terrenas y seculares. El mundo salido de las manos de Dios y consignado al hombre para su perfeccionamiento –de los dos: del mundo y del hombre– es tarea santificable y santificante, que incumbe a todos. La actividad humana con todas sus facetas –cultural, política, socio-económica– constituye el ámbito en el que el hombre se perfecciona construyendo una morada común, anticipo de su cumplimiento eterno. Todo hombre tiene una misma vocación humana y divina: su unión con Dios, la santidad.

A cuarenta años de distancia del evento conciliar, las finalidades propuestas por los Pontífices que convocaron y llevaron a término el Vaticano II siguen en pie: nunca se profundizará bastante en el misterio de la santidad de la Iglesia; continuarán realizándose las necesarias reformas contingentes que garanticen y recuperen el vigor original de la riqueza interior de la Iglesia; la unión visible de los cristianos no es todavía una realidad; y el diálogo de la Iglesia con el hombre actual no es del todo fluido, vistas las crecientes situaciones de conflicto familiar y social. No es, por eso, extraño que Juan Pablo II al inicio del nuevo milenio haya propuesto una acción pastoral centrada en una pedagogía de la santidad, en un re-descubrimiento del tema doctrinal objeto de nuestro estudio: «Conviene además descubrir en todo su valor programático el capítulo V de la Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia, dedicado a la “vocación universal a la santidad”. Si los Padres conciliares concedieron tanto relieve a esta temática no fue para dar una especie de toque espiritual a la eclesiología, sino más bien para poner de relieve una dinámica intrínseca y determinante»<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> JUAN PABLO II, Carta apost. *Novo millennio ineunte*, n. 30.



*Abstract*

Estas páginas pretenden evidenciar la continuidad existente entre el corazón de las finalidades del Concilio Vaticano II –la promoción de la santidad– y los documentos que más directamente responden a las cuatro fines señalados por Pablo VI en el discurso de apertura de la segunda sesión (29.IX.1963): la profundización de la definición de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad de todos los cristianos, y el diálogo con el hombre actual. Si la promoción de la santidad de la Iglesia y de sus fieles debía animar la redacción de los diversos documentos conciliares, entonces la llamada universal a la santidad se constituye en clave hermenéutica fundamental de todo el magisterio conciliar. El estudio de esta doctrina en el Vaticano II no puede, por tanto, limitarse al capítulo quinto de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, pues está latente en los demás textos conciliares dándoles vida y sentido.

This article intends to demonstrate the continuity between the inner purpose of the Second Vatican Council –the promotion of holiness– and Church documents which respond most directly to the four goals indicated by Pope Paul VI during his address at the opening of the second session of the Council (on September 29, 1963): providing a more profound definition of the Church; its renewal; restoring the unity of all Christians; and dialogue with the men of this age. And since the promotion of holiness inspired the different Council documents, the universal call to holiness may be considered as the hermeneutic key of whole Council's teaching. The study of this doctrine cannot be limited to Chapter five of Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, because it enlivens and gives meaning to many other Council texts.

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

**Pagina bianca**

## IL RUOLO DEI SACERDOTI NEL PROMUOVERE LA LIBERTÀ E LA RESPONSABILITÀ DEI LAICI<sup>1</sup>

Arturo CATTANEO

---

**Sommario:** *I. Inquadramento ecclesiologicalo del tema:* 1. La missionarietà della Chiesa: dalla comunione alla missione. 2. Il ruolo specifico del laico nella missione della Chiesa. 3. Libertà e responsabilità dei laici. 4. Il ministero sacerdotale al servizio della missione dei laici. 5. La collaborazione fra sacerdoti e laici - *II. La crisi della missione «è segno di una crisi di fede» (RM 2):* 1. La «scissione tra fede e vita quotidiana» (GS 43). 2. La «secolarizzazione della salvezza» (RM 7). 3. «L'indifferentismo e il relativismo religioso» (RM 36). 4. «Il vero missionario è il santo» (RM 90).

---

Dell'ampio tema qui enunciato cercherò di mettere a fuoco i principali elementi teologici. Tratterò dei laici ma rivolgendomi ai sacerdoti. Nella misura in cui costoro comprenderanno l'importanza, le caratteristiche e anche le difficoltà della missione dei laici, i sacerdoti potranno contribuire a far sì che essi – riprendendole parole di Giovanni Paolo II – svolgano «in pienezza il loro ruolo specifico nell'ambito della missione della Chiesa»<sup>2</sup>.

Inizierò con alcune riflessioni sulla missionarietà della Chiesa e sul ruolo che spetta al laico. In questa luce sarà più facile mettere poi

<sup>1</sup> Testo rielaborato di una relazione svolta nell'Incontro di studio per sacerdoti su "Libertà e responsabilità del fedele laico nella missionarietà della Chiesa" (Castello di Urto, 18-19 febbraio 2004).

<sup>2</sup> Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* (1992), n. 17.

a fuoco la libertà e la responsabilità dei laici. Vedremo successivamente le implicazioni che ciò ha nel ministero sacerdotale.

## I. Inquadramento ecclesologico del tema

### 1. *La missionarietà della Chiesa: dalla comunione alla missione*

L'approfondimento teologico della dottrina conciliare ha portato a individuare nella categoria di "comunione" l'idea ecclesologica centrale del Vaticano II<sup>3</sup>. In questi ultimi anni si osserva un nuovo sviluppo, che porta a riconoscere sempre più l'importanza della missione.

Nell'enciclica *Redemptoris missio* (=RM) Giovanni Paolo II ha infatti sottolineato che l'attività missionaria va «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). Egli ha anche parlato di una «felice riscoperta, quando il Concilio ha perentoriamente stabilito: "La Chiesa è per sua natura missionaria" (AG 2)»<sup>4</sup>, e nell'esortazione ap. *Christifideles laici* (=CfL) non ha esitato ad affermare che «la Chiesa deve fare oggi un grande passo in avanti nella sua evangelizzazione, deve entrare in una nuova tappa storica del suo dinamismo missionario» (CfL 35).

Questo accresciuto interesse per la missione si è manifestato anche con l'introduzione del termine "missionarietà", con cui si vuole mettere in rilievo la chiamata rivolta ad ogni fedele a partecipare attivamente alla missione della Chiesa.

Riconoscere l'importanza della missione non significa comunque un abbandono o un superamento dell'idea di "comunione". Si

<sup>3</sup> Il Sinodo dei vescovi, riunito in assemblea straordinaria nel ventesimo anniversario del Vaticano II, ha qualificato l'ecclesiologia di comunione come «idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio»: SINODO DEI VESCOVI, Relazione finale dell'assemblea straordinaria *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (7.XII.1985), in EV 9, n. 1800. Sull'ecclesiologia di comunione cfr. anche: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio* (28.V.1992), in EV 13, nn. 1774-1807.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione in occasione della presentazione ufficiale del nuovo Codice* (3.II.1983), in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» 6-1 (1983), n. 9.

tratta piuttosto di un ulteriore approfondimento di quest'ultima, nel senso di intendere la missione della Chiesa a partire dal suo essere comunionale.

L'aspetto missionario della Chiesa emerge infatti con forza dai capisaldi dell'ecclesiologia di comunione. Quest'ultima mette in evidenza la comunione intratrinitaria quale fonte, modello e fine della Chiesa e di ogni fedele. Il Vaticano II ha inteso rinnovare la vita e l'attività della Chiesa secondo le necessità del mondo contemporaneo. A tale scopo «ne ha sottolineato la "missionarietà" fondandola dinamicamente sulla stessa missione trinitaria» (RM 1).

Negli ultimi anni Giovanni Paolo II ha spesso esortato a *promuovere una spiritualità della comunione*. Mi sembra di capire che con essa egli aspira a far sì che l'approfondimento conciliare sulla comunione non rimanga una bella, ma accademica, teoria ecclesiologicala. Tale approfondimento deve invece trovare un riscontro nella vita di ogni fedele.

Nella Lettera *Novo Millennio ineunte* ha scritto:

Fare della Chiesa *la casa e la scuola della comunione*: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo. Che cosa significa questo in concreto? Anche qui il discorso potrebbe farsi immediatamente operativo, ma sarebbe sbagliato assecondare simile impulso. Prima di programmare iniziative concrete occorre *promuovere una spiritualità della comunione*, facendola emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano, dove si educano i ministri dell'altare, i consecrati, gli operatori pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità.

Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto.

Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque, come "uno che mi appartiene", per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un

“dono per me”, oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto. Spiritualità della comunione è infine saper “fare spazio” al fratello, portando “i pesi gli uni degli altri” (Gal 6,2) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie. Non ci facciamo illusioni: senza questo cammino spirituale, a ben poco servirebbero gli strumenti esteriori della comunione. Diventerebbero apparati senz’anima, maschere di comunione più che sue vie di espressione e di crescita (n. 43).

In questi spunti sulla «spiritualità di comunione» mi sembra di individuare un duplice dinamismo che potremmo chiamare “vita interiore” e “apostolato”. Anzitutto “vita interiore”, ossia comunione personale con Dio (cfr. «sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi») e poi – quale conseguenza adeguata – «apostolato» che è comunione con gli uomini spinti dal desiderio di venire incontro alle loro necessità (cfr. «saper “fare spazio” al fratello, portando “i pesi gli uni degli altri”»).

L’intimo rapporto tra comunione e missione era già stato rilevato dall’Esortazione apostolica *Christifideles laici* quando osservava che tutti i fedeli sono «chiamati a rivivere la comunione stessa di Dio e a manifestarla e comunicarla nella storia (missione)» (n. 8). «In tal modo la comunione si apre alla missione, si fa essa stessa missione» (n. 31). «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» (n. 32). Ciò è ripreso dall’Enciclica *Redemptoris missio* quando nota che «scopo ultimo della missione è di far partecipare della comunione che esiste tra il Padre e il Figlio: i discepoli devono vivere l’unità tra loro, rimanendo nel Padre e nel Figlio, perché il mondo conosca e creda (cfr. Gv 17,21). È, questo, un significativo testo missionario, il quale fa capire che si è missionari prima di tutto per ciò che si è come Chiesa che vive profondamente l’unità nell’amore, prima di esserlo per ciò che si dice o si fa» (n. 23). In effetti, «il missionario è un testimone dell’esperienza di Dio e deve poter



dire come gli apostoli: “Ciò che noi abbiamo contemplato, ossia il Verbo della vita, noi lo annunziamo a voi” (1Gv 1,1)» (n. 91).

La reciprocità fra comunione e missione è stata recentemente evidenziata da Giovanni Paolo II osservando che «la missione è il frutto e la conseguenza logica della comunione». D’altro lato, «si favorisce il dinamismo della comunione quando ci si apre agli orizzonti e alle urgenze della missione, garantendo sempre la testimonianza dell’unità affinché il mondo creda, e dilatando gli spazi dell’amore affinché tutti raggiungano la comunione trinitaria, dalla quale procedono e alla quale sono destinati» (Esortazione apostolica *Pastores gregis* n. 22)<sup>5</sup>.

## 2. *Il ruolo specifico del laico nella missione della Chiesa*

Il Vaticano II ha prestato grande attenzione alla vocazione propria dei laici, i quali – in conformità con la loro indole secolare – sono chiamati a «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG 31) e a «informare dello spirito cristiano la mentalità e i costumi, le leggi e le strutture della comunità in cui vivono» (AA 13). Essi, precisa anche il Concilio, «vivono nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli gli impieghi e gli affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall’interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo» (LG 31).

Dopo il Concilio si è parlato molto dei laici, ma spesso più con l’idea di aprire loro nuovi spazi di collaborazione negli organismi ecclesiali, che di aiutarli a comprendere e a svolgere quella loro vocazione specifica che, come ha precisato il Vaticano II, deriva dalla loro «indole secolare» (LG 31). Sarebbe un grave travisamento della missione propria dei laici se la si riducesse alle attività che possono svolgere nell’ambito ecclesiastico, come la partecipazione nella liturgia, nell’annuncio della Parola di Dio e nella catechesi, o alla sup-

<sup>5</sup> Si tratta qui di riflessioni intorno al ministero episcopale, ma esse valgono evidentemente anche per i sacerdoti e per ogni fedele.

pienezza di alcune funzioni intimamente legate al ministero ordinato, che non esigono il carattere dell'Ordine, dimenticando che essi sono chiamati a svolgere la loro missione specifica nell'ambito secolare.

Non a caso l'Istruzione pluridicasteriale *Su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti* (1997) osserva nella Premessa:

Oggi, in particolare, il prioritario compito della nuova evangelizzazione, che investe l'intero popolo di Dio, richiede, insieme allo "speciale protagonismo" dei sacerdoti, anche il pieno recupero della coscienza dell'indole secolare della missione del laico. Questa impresa spalanca ai fedeli laici gli orizzonti immensi, alcuni dei quali ancora da esplorare, dell'impegno nel secolo, nel mondo della cultura, dell'arte e dello spettacolo, della ricerca scientifica, del lavoro, dei mezzi di comunicazione, della politica, dell'economia, ecc. e chiede loro la genialità di creare sempre più efficaci modalità affinché questi ambiti trovino in Gesù Cristo la pienezza del loro significato.

Già il Vaticano II aveva esortato i presbiteri a «riconoscere e promuovere sinceramente la dignità dei laici, nonché il loro ruolo specifico nell'ambito della missione della Chiesa» (PO 9). Per cogliere con precisione il senso della vocazione e missione dei laici occorre mettere a fuoco il senso positivo del termine "mondo". Con esso non ci si riferisce infatti al mondo del peccato<sup>6</sup>, ma al mondo nella prospettiva «dell'intenzione creativo-salvifica della Trinità»<sup>7</sup>. Lo stare nel mondo acquista allora per il laico il senso di dono e missione. Si tratta «di una riassunzione del proprio creaturale e nativo stare nel mondo a motivo di una chiamata divina allo scopo di santificare il mondo *ab intra*»<sup>8</sup>. Di conseguenza, farà notare Giovanni Paolo II precisando l'insegnamento conciliare, «l'essere e l'agire nel

<sup>6</sup> Questa ambiguità del termine "mondo" condizionò negativamente la comprensione della spiritualità laicale a scapito della sua piena valorizzazione. Sul tema cfr. il nostro studio *Vivere la santità nella condizione ordinaria. La spiritualità secolare di san Josemaría Escrivá*, «Rivista del Clero Italiano» 84 (2003) 49-62.

<sup>7</sup> P. CODA, *Il laicato in un'ecclesiologia di comunione*, in AA.VV., *Laici verso il terzo millennio. Esortazione apost. "Christifideles laici". Testo e commenti*, Roma 1989, 179.

<sup>8</sup> M. SEMERARO, *Con la Chiesa nel mondo*, Roma 1991, 108.

mondo costituiscono una realtà non solo antropologica, ma anche specificamente teologica ed ecclesiale» (CfL 15).

L'importanza nonché l'urgenza del contributo dei laici nella missione della Chiesa appare evidente se si considera che «non può il Vangelo penetrare profondamente nella mentalità, nel costume, nell'attività di un popolo, se manca la presenza attiva dei laici» e «che moltissimi uomini non possono né ascoltare il Vangelo né conoscere Cristo se non per mezzo di laici, che siano loro vicini» (AG 21).

Non è certamente difficile spiegare perché l'apporto dei laici alla missione della Chiesa sia oggi più che mai imprescindibile e insostituibile. Ben più difficile è invece trovare il modo con cui promuovere questa loro partecipazione. In tal senso, la *Christifideles laici* aveva esortato a «individuare le strade concrete perché la splendida "teoria" sul laicato espressa dal Concilio possa diventare un'autentica "prassi" ecclesiale» (n. 2). Da allora sono passati 15 anni, ma – pur senza ignorare i numerosi frutti missionari del Vaticano II e di quanto è stato fatto nei decenni successivi – questa sfida mi sembra continui ad essere quanto mai attuale. Le riflessioni che seguono intendono offrire degli spunti proprio in questo senso.

Il cardinale di Milano, monsignor Tettamanzi, ha proposto che l'anno pastorale 2005-2006 sia dedicato preferibilmente a «risvegliare nei cristiani la coscienza del loro essere "cittadini del mondo", impegnati a costruirlo secondo il disegno di Dio»<sup>9</sup>. Per risvegliare questo slancio missionario ha perciò auspicato che «in ogni parrocchia, associazione e gruppo ecclesiale, si propongano momenti di catechesi, di riflessione, di studio e di confronto»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> D. TETTAMANZI, *Mi sarete testimoni. Il volto missionario della Chiesa di Milano*. Percorso pastorale diocesano per il triennio 2003-2006, Milano 2003, n. 81.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

### 3. Libertà e responsabilità dei laici

Fino all'epoca conciliare si tendeva spesso a concepire la partecipazione dei laici alla missione della Chiesa come collaborazione con la gerarchia, fungendo i laici – più o meno – da sua *longa manus*. Di conseguenza, l'impegno apostolico era appannaggio di un ben ristretto gruppo di laici che venivano chiamati e incaricati dalla gerarchia. È noto come il Concilio ha superato radicalmente quella concezione. La riscoperta del battesimo e della dignità del fedele cristiano ha portato a riconoscere l'universale vocazione alla santità e quella all'apostolato.

La libertà e la responsabilità dei laici sono state fra l'altro affermate dal Concilio quando osserva:

Spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di inscrivere la luce divina nella vita della città terrena. Dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forza spirituale. Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che a ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta o che proprio a questo li chiami la loro missione: assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del Magistero (GS 43).

Superando l'antica visione di *longa manus*, i laici devono acquistare sempre più la consapevolezza della loro originaria vocazione all'apostolato e imparare ad agire in tutti gli ambiti delle realtà temporali con libertà e responsabilità personali.

Mi sembra che proprio qui risieda la quintessenza di quanto noi sacerdoti dovremmo insegnare ai laici se vogliamo promuovere la loro missionarietà.

Libertà e responsabilità: due termini che vanno insieme. Se la libertà è un dono prezioso, proprio dei figli di Dio, esso implica anche dei doveri, dei compiti, delle esigenze e quindi una responsabilità. Ciò è ben evidenziato dalla parabola dei talenti (cfr. *Mt* 25,14-30), i quali non devono essere sotterrati, ma fatti fruttare con spirito di iniziativa.

Occorre perciò formare i laici in modo tale da permettere loro di agire in ogni circostanza in modo coerente con la propria fede. Occorre al contempo aiutarli ad «assumersi completamente la responsabilità delle proprie azioni, poiché effettivamente sono azioni personali, espressione delle personali convinzioni e frutto di un processo in cui la fede cristiana, la scienza umana e i sentimenti individuali si sono intrecciati fino a portare a una decisione che è frutto della propria ragione e della propria libertà»<sup>11</sup>.

Senza questa libertà e responsabilità i laici non uscirebbero da un infantilismo veramente poco cristiano. Si tratta di un atteggiamento che è stato ben descritto da Y. Congar – uno dei principali precursori della teologia del laicato del Vaticano II – nelle considerazioni finali del suo famoso libro *Jalons pour une théologie du laïcât* (Paris 1953):

Quelle coscienze che da sempre hanno preso l'abitudine di riferirsi a decisioni bell'e fatte, che non si sono mai liberate dalla paura di prendere da sole una iniziativa e una scelta, rischiano di essere delle coscienze infantili, pusillanimi, disorientate e, per finire, astensioniste davanti a dei compiti inediti, che presuppongono decisione e impegno. Un gran numero di scritti ha denunciato i danni di un legalismo che conosce soltanto delle soluzioni bell'e fatte, e quelli dell'abitudine di vivere e di pensare come per procura, cosa che rende impossibile il costituirsi di un laicato atto a rispondere ai compiti che lo attendono oggi<sup>12</sup>.

San Josemaría Escrivá, che dedicò la maggior parte della sua vita a promuovere la vocazione e la missione dei laici, ha coltivato e ha diffuso ovunque un vivo amore per la libertà e, in modo particolare, per la libertà che va riconosciuta ad ogni fedele laico nell'ambito politico, culturale, artistico ecc.

Con grande energia egli manifestava il proprio disappunto nei confronti di «coloro che pretendono di imporre come dogmi le loro

<sup>11</sup> J.L. ILLANES, *Fede cristiana e libertà personale nell'azione sociale e politica. Considerazioni su alcuni insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá*, «Romana» 16 (2000), 320.

<sup>12</sup> Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Brescia 1966, p. 615 (originale francese 1953).

opinioni temporali»<sup>13</sup> e diceva: «Che triste cosa è avere una mentalità dispotica, “cesarista”, e non comprendere la libertà degli altri cittadini, nelle cose che Dio ha lasciato al giudizio degli uomini»<sup>14</sup>. E ancora: «Come si ostinano taluni a massificare!; trasformano l'unità in uniformità amorfa, soffocando la libertà»<sup>15</sup>. Egli faceva anche notare che «impoverisce la fede chi la riduce a un'ideologia terrena, inalberando una bandiera politico-religiosa per condannare, in virtù di non si sa quale investitura divina, tutti quelli che non la pensano come lui su problemi che, per la loro stessa natura, ammettono le soluzioni più diverse»<sup>16</sup>.

A proposito dell'insegnamento del fondatore dell'Opus Dei, il suo successore, monsignor A. del Portillo, ha osservato che

la linea conciliare in questa materia risulta ora molto chiara, però non lo era tanto, tutt'altro, in alcuni ambienti della vita civile e anche ecclesiastica quando, nel 1932, monsignor Escrivá scriveva ai primi membri dell'Opus Dei: “Evitate quest'abuso esasperato ai nostri giorni – è evidente e continua a manifestarsi di fatto in tutto il mondo – che rivela il desiderio, contrario alla lecita libertà degli uomini, di voler obbligare tutti a formare un solo gruppo in ciò che è opinabile, a creare come dei dogmi delle dottrine temporali” [*Lettera*, 9 gennaio 1932]<sup>17</sup>.

Riguardo al cosiddetto “partito unico” dei cattolici, san Josemaría, si è espresso con chiarezza in diverse occasioni. Una di queste fu un'intervista concessa nel 1968. Fra l'altro egli fece notare che

uno dei maggiori pericoli che minacciano oggi la Chiesa potrebbe essere proprio questo: non riconoscere le istanze divine della libertà cristiana, e sotto la spinta di falsi criteri di efficacia, pretendere di imporre ai cristiani un'azione uniforme. Alla radice di questi atteggiamenti c'è qualcosa di legittimo, anzi di lodevole: il deside-

<sup>13</sup> J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Milano 1996<sup>3</sup>, n. 11.

<sup>14</sup> J. ESCRIVÁ, *Solco*, Milano 1986, n. 313.

<sup>15</sup> *Ibidem.*, n. 401.

<sup>16</sup> J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Milano 1988, n. 99.

<sup>17</sup> A. DEL PORTILLO, *Josemaría Escrivá testimone dell'amore alla Chiesa*, in J. ESCRIVÁ, *La Chiesa nostra madre. Omelie*, Milano 1993, 21.



rio che la Chiesa offra una testimonianza capace di scuotere il mondo moderno. Ma temo proprio che questa non sia la strada giusta, perché da una parte induce a compromettere la Gerarchia nelle questioni temporali, cadendo in un clericalismo diverso da quello dei secoli scorsi, ma non meno funesto; e d'altra parte induce a isolare i laici, i comuni cristiani, dal mondo in cui vivono, per farli diventare portavoce di decisioni o di idee concepite all'esterno di questo loro mondo.

Mi pare che a noi sacerdoti venga chiesta *l'umiltà di imparare a non essere di moda*; dobbiamo essere veramente servi dei servi di Dio – ricordando il grido di Giovanni Battista: *Illum oportet crescere, me autem minui* (Gv 3,30), bisogna che Cristo cresca e che io diminuisca –, per far sì che i comuni cristiani, i laici, rendano presente Cristo in tutti gli ambienti della società. La missione di addottrinare, di aiutare a scoprire sempre meglio le esigenze personali e sociali del Vangelo, di indurre a riconoscere i segni dei tempi, è e sarà sempre uno dei compiti fondamentali del sacerdote. Ma ogni funzione sacerdotale deve compiersi nel massimo rispetto della legittima libertà delle coscienze: chi deve rispondere liberamente a Dio è la singola persona. Del resto, qualsiasi cattolico, oltre all'aiuto da parte del sacerdote, ha anche delle ispirazioni personali che riceve da Dio, una grazia di stato che gli consente di portare a compimento la sua missione specifica di uomo e di cristiano. Chi ritiene che, per far sentire la voce di Cristo nel mondo di oggi, sia necessario che il clero parli o intervenga sempre, non ha ancora capito bene la dignità della vocazione divina di tutti e di ciascuno dei fedeli»<sup>18</sup>.

Fra i documenti del magistero che più chiaramente hanno affermato questa libertà e responsabilità dei fedeli nell'ambito temporale va certamente ricordata la recente *Nota dottrinale* della Congregazione per la Dottrina della Fede *Circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (2002). Questo documento ricorda anzitutto ai fedeli laici che oggi la fede cristiana chiede loro uno «sforzo per inoltrarsi con maggior impegno nella costruzione di una cultura che, ispirata al Vangelo, riproponga il patrimonio di valori e contenuti della Tradizione cattolica» (n. 7). Mette inoltre in guardia di fronte al pericolo di un relativismo culturale e ad un pluralismo etico che vengono proposti «invocando

<sup>18</sup> J. ESCRIVÁ, *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Milano 1987<sup>5</sup>, n. 59.

ingannevolmente il valore della tolleranza» (n. 2). Cosa ben diversa è invece quel legittimo pluralismo politico che il documento riconosce indicando le seguenti ragioni:

Il carattere contingente di alcune scelte in materia sociale, il fatto che spesso siano moralmente possibili diverse strategie per realizzare o garantire uno stesso valore sostanziale di fondo, la possibilità di interpretare in maniera diversa alcuni principi basilari della teoria politica, nonché la complessità tecnica di buona parte dei problemi politici, spiegano il fatto che generalmente vi possa essere una pluralità di partiti all'interno dei quali i cattolici possono scegliere di militare per esercitare – particolarmente attraverso la rappresentanza parlamentare – il loro diritto-dovere nella costruzione della vita civile del loro Paese (n. 3).

#### 4. *Il ministero sacerdotale al servizio alla missione dei laici*

«Il ministero del presbitero è totalmente a favore della Chiesa; è per la promozione dell'esercizio del sacerdozio comune di tutto il popolo di Dio» (Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, n. 16). Questo servizio è stato caratterizzato da questo stesso documento nel modo seguente: «I presbiteri, infine, poiché la loro figura e il loro compito nella Chiesa non sostituiscono, bensì promuovono il sacerdozio battesimale di tutto il popolo di Dio, conducendolo alla sua piena attuazione ecclesiale, si trovano in relazione positiva e promotiva con i laici. Della loro fede, speranza e carità sono al servizio. Ne riconoscono e sostengono, come fratelli ed amici, la dignità di figli di Dio e li aiutano ad esercitare in pienezza il loro ruolo specifico nell'ambito della missione della Chiesa» (n. 17).

Nella prolusione dell'ultima Assemblea generale della CEI, il cardinal Ruini ha indicato come punto cruciale l'attuazione di «quella grande svolta che va sotto il nome di conversione missionaria della nostra pastorale, evitando di rimanere invece prigioniera di due tendenze [...]: quella di concepirsi come una comunità piuttosto autoreferenziale, e quella di una “stazione di servizio” per l'amministrazione dei sacramenti».

Il miglior modo per attuare tale «conversione missionaria» penso sia proprio quello di promuovere nei laici la consapevolezza della propria missione e insegnare loro a svolgerla con libertà e responsabilità. La «conversione missionaria» deve perciò iniziare dai sacerdoti, affinché comprendano il loro ministero come un servizio ai laici che li aiuti a vivere in pienezza il loro ruolo specifico nella missione della Chiesa. Non a caso Giovanni Paolo II ha ricordato che la formazione dei fedeli laici deve avere «come obiettivo fondamentale la scoperta sempre più chiara della propria vocazione e la disponibilità sempre più grande a viverla nel compimento della propria missione» (CfL 58).

In tal senso si è espresso monsignor Renato Corti sottolineando la necessità di intendere la parrocchia «come “campo base” che coltiva nei suoi membri il desiderio e la capacità di affrontare lo spazio aperto della società con la testimonianza semplice e coraggiosa»<sup>19</sup>. Essa dovrà infatti formare i cristiani a una fede che sia consapevolmente missionaria, nelle varie situazioni di vita e non soltanto all'interno dell'ambito parrocchiale.

La comparazione della parrocchia con un “campo base” mi sembra suggestiva. Nelle scalate alle vette più alte (e una vetta molto alta è certamente la sfida della nuova evangelizzazione) occorre un “campo base”; non per cercarvi una comoda sistemazione, ma per riprendere forza e ripartire verso nuove conquiste. Fuori metafora, ciò significherebbe che il nostro ministero dovrebbe formare i laici ravvivando in essi uno spirito di iniziativa che li spinga, con libertà e responsabilità personale, a portare la loro testimonianza cristiana all'interno dei diversi ambiti in cui vivono. È infatti l'ambito familiare, professionale, sociale, culturale, politico, sportivo ecc. che li accomuna a tanti altri uomini nella costruzione della città terrena.

La *tentazione* di adagiarsi nel “campo base”, invece di intraprendere nuove ascensioni e aprire nuovi cammini, potrebbe essere costituita non solo dalle attività parrocchiali, ma forse anche da quelle di un'associazione di fedeli con indubbie finalità apostoliche.

<sup>19</sup> R. CORTI, *Relazione alla LII Assemblea generale della CEI*, «Il Regno-documenti» 48 (2003) 674.

Potrebbe essere una tentazione nella misura in cui si dimentica che la responsabilità apostolica personale del battezzato è «la prima forma e la condizione di ogni apostolato dei laici, anche di quello associato, ed è insostituibile» (AA 16). In questo senso, è stata denunciata «la tendenza dei cattolici ad appartenere a gruppi, comitati e consigli pastorali senza esporsi effettivamente all'annuncio e alla testimonianza della fede»<sup>20</sup>.

Ciò vale naturalmente anche per i sacerdoti. Una conversione missionaria delle nostre parrocchie richiede che i sacerdoti per primi siano audacemente missionari, facendosi «tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno» (1Cor 9.23), e – come ha ricordato il cardinal Ruini – «non tendenti a rimanere nell'ambito per così dire “protetto” della cerchia di coloro che sono più vicini e anche personalmente più amici e congeniali»<sup>21</sup>.

Vale la pena di rileggere ciò che dice in proposito la *Christifideles laici*:

Nell'apostolato personale ci sono grandi ricchezze che chiedono di essere scoperte per un'intensificazione del dinamismo missionario di ciascun fedele laico. Con tale forma di apostolato, l'irradiazione del Vangelo può farsi quanto mai capillare, giungendo a tanti luoghi e ambienti quanti sono quelli legati alla vita quotidiana e concreta dei laici. Si tratta, inoltre, di un'irradiazione costante, essendo legata alla continua coerenza della vita personale con la fede; come pure di un'irradiazione particolarmente incisiva, perché, nella piena condivisione delle condizioni di vita, del lavoro, delle difficoltà e speranze dei fratelli, i fedeli laici possono giungere al cuore dei loro vicini o amici o colleghi, aprendolo all'orizzonte totale, al senso pieno dell'esistenza: la comunione con Dio e tra gli uomini (Cfl 28).

<sup>20</sup> C. BALDI, *La coscienza missionaria della Chiesa: una verifica. II*, «La Rivista del Clero Italiano» 84 (2003), 541.

<sup>21</sup> C. RUINI, *Relazione introduttiva ai lavori della XLIX Assemblea generale della CEI*, «Il Regno-documenti» 11 (2002), 332, cfr. anche *Editoriale*, «La civiltà cattolica» II (2002), 524. Sul tema cfr. C. BALDI, *La coscienza missionaria della Chiesa: una verifica. I*, «La Rivista del Clero Italiano» 84 (2003), 470.

È, questo, un brano così ricco che da solo potrebbe offrire spunti per un intero congresso. Mi limiterò ora ad accennarne alcuni che poi potranno essere ripresi e approfonditi in altra sede.

Si tratta di aiutare i laici a scoprire che:

- nel loro apostolato personale ci sono «grandi ricchezze che chiedono di essere scoperte»;
- con il loro apostolato personale «l'irradiazione del Vangelo può farsi quanto mai capillare»;
- tale irradiazione deve essere «costante, essendo legata alla continua coerenza della vita personale con la fede»;
- deve essere «particolarmente incisiva, perché, nella piena condivisione delle condizioni di vita, del lavoro, delle difficoltà e speranze dei fratelli, i fedeli laici possono giungere al cuore dei loro vicini o amici o colleghi».

A volte si ha l'impressione che alcuni sacerdoti pensino che per aiutare i laici a svolgere la loro specifica missione ecclesiale occorra far sì che essi partecipino a incontri nella parrocchia, o cose simili. Ma per impregnare ogni realtà secolare con lo spirito di Cristo ci vuole ben altro! Anche se non è facile: quanto costa che i laici siano veramente apostolici nel loro ambiente di lavoro!

Dalla maturazione nelle nostre parrocchie di fedeli preparati e aperti con fede, coraggio e iniziativa a innervare di spirito cristiano tutti gli ambienti in cui vivono, sorgerà una rinnovata e profonda ricristianizzazione della società.

##### *5. La collaborazione fra sacerdoti e laici*

Una delle considerazioni emerse con forza nella recente Assemblea generale della CEI (17-20 novembre 2003), oltre all'urgenza della conversione missionaria della parrocchia, è la necessità di una maggiore collaborazione fra sacerdoti e laici.

Dalla comunione alla missione, si diceva. Ciò significa anche che la partecipazione di ogni fedele alla missione della Chiesa dev'essere svolta non isolatamente, ma sempre con profonda consapevolezza della comunione. Di conseguenza, anche i rapporti tra i

fedeli e tra i Pastori e i fedeli appaiono come rapporti di comunione. Ciò ha permesso di superare quel *gerarcologismo* che tendeva ad accentuare unilateralmente il ruolo della Gerarchia e della potestà sacra, portando, per esempio, a concepire la diocesi e la parrocchia quali territori soggetti al rispettivo pastore. La visione conciliare centra invece l'attenzione sul popolo di Dio, sulla comunità di fedeli strutturata organicamente, all'interno della quale – e al suo servizio – si trova il ministero gerarchico.

Uno dei frutti dei progressi ecclesiologici conciliari è la consapevolezza della necessità di una maggiore collaborazione fra sacerdoti e laici nella missione della Chiesa.

Ciò richiede anzitutto ai parroci stessi di superare la tentazione di porsi come protagonisti esclusivi della vita della propria parrocchia e la tentazione di considerarla come una realtà autoreferenziale o, una “stazione di servizio” per l'amministrazione dei sacramenti.

Dopo aver visto – anche se in modo succinto – i principali elementi teologici, dobbiamo chiederci: che fare concretamente per promuovere la missionarietà dei laici?

Evidentemente serve a ben poco (o a nulla) continuare ad esortarli: “Fate apostolato, evangelizzate la cultura, cristianizzate la società, date testimonianza di Cristo, diffondete la fede...!”.

Proprio qui sta il problema: per diffondere la fede bisogna anzitutto averla, apprezzarne la bellezza, comprenderne le esigenze e viverla non solo andando a Messa la domenica, ma nella vita di ogni giorno.

Il maggior ostacolo all'impegno missionario dei laici è quindi la crisi di fede. Ho perciò pensato di dedicare la seconda parte della relazione ad accennare ai principali aspetti di questa crisi, mettendo in luce come essa incida negativamente sulla consapevolezza della missionarietà propria di ogni fedele. Spero così di suscitare qualche riflessione o spunto che ci permetta di rendere più efficace il nostro ministero sacerdotale. Il primo servizio che noi sacerdoti siamo chiamati a prestare ai laici – anche in vista di promuoverne la missionarietà – è infatti quello di alimentare e ravvivare la loro fede.



## II. La crisi della missione «è segno di una crisi di fede» (RM 2)

«Andate e insegnate a tutte le nazioni [...] ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19-20). La missione è diffondere la fede e, di conseguenza, la presuppone, poiché non si può dare ciò che non si ha. In un mondo spesso refrattario – se non a volte addirittura ostile – alla fede, la missione richiede una fede solida, profonda, operativa. Senza di essa non si comprendono l'importanza e l'urgenza della missione e non si è in grado di attuarla.

Giovanni Paolo II lo ha detto chiaramente: «*La missione è un problema di fede*, è l'indice esatto della nostra fede in Cristo e nel suo amore per noi» (RM 11). «Perché – come dice san Paolo – è l'amore di Cristo che ci spinge» (2Cor 5,14).

Il cardinale Tettamanzi ha recentemente rilevato che la «*vitalità di fede* è oggi *seriamente minacciata*. Lo è perché, anche tra noi, non mancano situazioni in cui la fede appare come una realtà ripetitiva, stanca, adagiata, priva di smalto, ripiegata su se stessa. Lo è in particolare per il continuo avanzare dei noti processi di secolarizzazione, di vera e propria scristianizzazione, di indifferenza religiosa, di “neopaganesimo”»<sup>22</sup>.

La crisi della missione, che è sotto i nostri occhi, va quindi considerata come conseguenza di quest'ampia crisi di fede. Giovanni Paolo II ha infatti osservato che «nella storia della Chiesa la spinta missionaria è sempre stata segno di vitalità, come la sua diminuzione è segno di una crisi di fede» (RM 2). «La missione – osserva conseguentemente il papa – è un problema di fede, è l'indice esatto della nostra fede in Cristo e nel suo amore per noi» (RM 11). Per promuovere la missionarietà dei fedeli si dovrà allora anzitutto rafforzarne la fede. Quest'ultima porta infatti con sé un profondo senso di responsabilità missionaria. La fede – ha osservato il cardinale Tettamanzi – «o è missionaria o non è fede cristiana»<sup>23</sup>.

La missione nasce dalla fede, una fede intesa nella sua pienezza, ossia vivificata dalla carità. Solo una fede così sarà in grado di resi-

<sup>22</sup> TETTAMANZI, *Mi sarete testimoni*, n. 20.

<sup>23</sup> *Ibidem*, n. 36.

stere alla pressione di un ambiente secolarizzato e indifferente, che si riscontra oggi un po' ovunque, spingendo a trasformarlo, impregnandolo dello spirito di Cristo.

In questo senso, Giovanni Paolo II ha osservato che «l'urgenza dell'attività missionaria emerge dalla radicale novità di vita, portata da Cristo e vissuta dai suoi discepoli. Questa nuova vita è dono di Dio, e all'uomo è richiesto di accoglierlo e di svilupparlo, se vuole realizzarsi secondo la sua vocazione integrale in conformità a Cristo» (RM 7). Di conseguenza, ricorda anche il papa, «tutti i credenti in Cristo debbono sentire, come parte integrante della loro fede, la sollecitudine apostolica di trasmetterne ad altri la gioia e la luce. Tale sollecitudine deve diventare, per così dire, fame e sete di far conoscere il Signore quando si allarga lo sguardo agli immensi orizzonti del mondo non cristiano» (RM 40).

Già nel 1991 Giovanni Paolo II aveva invitato i Vescovi Lombardi a promuovere «il passaggio da una fede di consuetudine, pur apprezzabile, a una fede che sia scelta personale, illuminata, convinta, testimoniante»<sup>24</sup>.

Oggi urge, di conseguenza, far riscoprire a molti cristiani la bellezza e la grandezza della fede. Lungi dall'essere un peso, essa è un dono inestimabile che richiede di essere partecipato a tanti altri. La missione evangelizzatrice è perciò un autentico gesto di amore all'uomo.

### 1. *La «scissione tra fede e vita quotidiana» (GS 43)*

Il Concilio ha indicato come uno dei più gravi errori del nostro tempo «la scissione che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana» (GS 43).

Questa scissione è causata da una fede non ben compresa e non ben vissuta; è evidente che una fede troppo "ritualistica" o "formalistica" tende a restare avulsa dalla vita e non possiede quella forza di

<sup>24</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Formarsi a una fede adulta*. Discorso ai Vescovi Lombardi in visita «ad limina Apostolorum», 3 febbraio 1991, n. 5.

attraattiva che le dovrebbe essere congeniale quale «gioiosa e impegnata risposta di amore personale all'amore di Dio per noi»<sup>25</sup>.

La fede dovrebbe invece dare un nuovo senso a tutto l'agire dell'uomo. A tal proposito si può ricordare quanto la *Christifideles laici* insegna circa l'unità di vita dei fedeli laici:

Nella loro esistenza non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta "spirituale", con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall'altra, la vita cosiddetta "secolare", ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell'impegno politico e della cultura. Il tralcio, radicato nella vite che è Cristo, porta i suoi frutti in ogni settore dell'attività e dell'esistenza. Infatti, tutti i vari campi della vita laicale rientrano nel disegno di Dio, che li vuole come "luogo storico" del rivelarsi e del realizzarsi dell'amore di Gesù Cristo a gloria del Padre e a servizio dei fratelli. Ogni attività, ogni situazione, ogni impegno concreto – come, ad esempio, la competenza e la solidarietà nel lavoro, l'amore e la dedizione nella famiglia e nell'educazione dei figli, il servizio sociale e politico, la proposta della verità nell'ambito della cultura – sono occasioni provvidenziali per un "continuo esercizio della fede, della speranza e della carità" (n. 59).

A questa unità di vita il Concilio Vaticano II ha invitato tutti i fedeli laici denunciando con forza la gravità della frattura tra fede e vita, tra Vangelo e cultura: "Il Concilio esorta i cristiani, che sono cittadini dell'una e dell'altra città, di sforzarsi di compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo spirito del Vangelo. Sbagliano coloro che, sapendo che qui non abbiamo una cittadinanza stabile ma cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno [...]. Il distacco, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo" (GS 43). Perciò ho affermato che una fede che non diventa cultura è una fede "non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta"<sup>26</sup>» (n. 59).

<sup>25</sup> TETTAMANZI, *Mi sarete testimoni*, n. 8.

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di impegno culturale*, 16.I.1982, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», V/1 (1982), 131.

## 2. *La «secolarizzazione della salvezza» (RM 7)*

Questo pericolo è descritto come la tentazione «di ridurre il cristianesimo a una sapienza meramente umana, quasi scienza del buon vivere. In un mondo fortemente secolarizzato è avvenuta una “graduale secolarizzazione della salvezza”, per cui ci si batte, sì, per l'uomo, ma per un uomo dimezzato, ridotto alla sola dimensione orizzontale» (RM 11). In tal senso, si precisa più avanti, «ci sono 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» (RM 17).

Il complesso fenomeno della secolarizzazione, sviluppatosi un po' in tutto il mondo occidentale e soprattutto nel XX secolo, si ripercuote sul modo di intendere l'uomo, la salvezza, la Chiesa e, naturalmente, la sua missione. A proposito di quest'ultima, una delle conseguenze di tale fenomeno è il rifiuto, da parte di alcuni, della chiamata alla conversione, come se questa fosse una mancanza di rispetto verso i non cristiani. L'Enciclica evidenzia con lucidità che tale atteggiamento non è coerente con la fede cristiana:

Oggi l'appello alla conversione, che i missionari rivolgono ai non cristiani, è messo in discussione o passato sotto silenzio. Si vede in esso un atto di “proselitismo”<sup>27</sup>; si dice che basta aiutare gli uomini a essere più uomini o più fedeli alla propria religione, che basta costruire comunità capaci di operare per la giustizia, la libertà, la pace, la solidarietà. Ma si dimentica che ogni persona ha il diritto di udire la “buona novella” di Dio che si rivela e si dona in Cristo, per attuare in pienezza la sua propria vocazione (RM 46).

<sup>27</sup> Giovanni Paolo II utilizza qui il termine “proselitismo” nel senso –oggi diffuso, anche se improprio– di attirare le persone con metodi che non rispettano la loro libertà.

Giovanni Paolo II non ha dubbi nel proclamare che l'evangelizzazione missionaria è «il primo servizio che la Chiesa può rendere a ciascun uomo e all'intera umanità nel mondo odierno, il quale conosce stupende conquiste, ma sembra avere smarrito il senso delle realtà ultime e della stessa esistenza. "Cristo redentore – ho scritto nella prima enciclica – rivela pienamente l'uomo a se stesso" (*Redemptor hominis* 10)» (RM 2).

A proposito del processo di secolarizzazione, l'Enciclica rileva l'importanza dei moderni mezzi di comunicazione per far fronte ad una capillare opera di *antievangeliizzazione* che è in atto un po' ovunque. La cultura moderna dipende in gran parte dal loro influsso. Essi sono diventati «il primo areopago del tempo moderno» (RM 37). Wojtyła non si limita a ricordarne l'importanza per le possibilità che essi offrono di moltiplicare l'annuncio della buona novella. Egli osserva, infatti, che non basta usarli per diffondere il messaggio cristiano, ma occorre integrarlo in questa "nuova cultura" creata dalla comunicazione moderna. Il problema è certamente complesso, poiché questa cultura nasce, prima ancora che dai contenuti, dai nuovi modi di comunicare con nuovi linguaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici (cfr. RM 37).

Per i fedeli laici si aprono qui orizzonti quanto mai vasti di impegno apostolico nella società. Il papa ricorda diversi ambiti da illuminare con la luce del Vangelo: la pace, lo sviluppo dei popoli, i diritti dell'uomo e dei popoli, soprattutto quelli delle minoranze, la promozione della donna e del bambino, la salvaguardia del creato, il vastissimo areopago della cultura, della ricerca scientifica, dei rapporti internazionali che favoriscono il dialogo e portano a nuovi progetti di vita. A tale riguardo sottolinea inoltre l'importanza dell'impegno e della testimonianza dei cristiani in organismi e convegni internazionali che influiscono in molti settori della vita umana: dalla cultura alla politica, dall'economia alla ricerca (cfr. RM 37).

Un ambito della missione che sta particolarmente a cuore a Giovanni Paolo II, e al quale egli si è riferito con crescente insistenza, è quello dell'inculturazione. Essa non è mero adattamento esteriore, ma trasformazione e integrazione degli autentici valori culturali nel cristianesimo, così come il radicamento della fede nelle

varie culture. Qui la secolarizzazione, a cui si accennava, si può manifestare nel pericolo «di compromettere la specificità e l'integrità della fede cristiana» (RM 52).

### 3. «L'indifferentismo e il relativismo religioso» (RM 36)

Non è difficile avvertire l'influsso negativo sullo slancio missionario causato dall'indifferentismo e dal relativismo religioso. Si può ben dire che «una delle ragioni più gravi dello scarso interesse per l'impegno missionario è la mentalità indifferentista, largamente diffusa, purtroppo, anche tra cristiani, spesso radicata in visioni teologiche non corrette e improntata a un relativismo religioso che porta a ritenere che "una religione vale l'altra"» (RM 36).

Si parlava poc'anzi dei dubbi sorti oggi circa la validità del mandato missionario. Il diffondersi della menzionata mentalità costituisce senz'altro uno dei principali motivi del sorgere di tali dubbi. Ci si domanda perciò: «È ancora attuale la missione tra i non cristiani? Non è forse sostituita dal dialogo interreligioso? Non è un suo obiettivo sufficiente la promozione umana? Il rispetto della coscienza e della libertà non esclude ogni proposta di conversione? Non ci si può salvare in qualsiasi religione? Perché quindi la missione?» (RM 4).

A proposito della crescente tendenza a sostituire l'impegno missionario con quello del dialogo interreligioso, Giovanni Paolo II osserva anzitutto che «questo dialogo fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. Inteso come metodo e mezzo per una conoscenza e un arricchimento reciproco, esso non è in contrapposizione con la missione *ad gentes*, anzi ha speciali legami con essa e ne è un'espressione» (RM 55). Tuttavia, il dialogo interreligioso e la missione verso i non cristiani «non vanno né confusi, né strumentalizzati, né giudicati equivalenti come se fossero intercambiabili» (RM 55). Occorre infatti mantenere «sempre fermo che la salvezza viene da Cristo e il dialogo non dispensa dell'evangelizzazione» (RM 55). «La Chiesa non può sottrarsi al mandato esplicito di Cristo, non può privare gli uomini della "buona novella" che sono amati e salvati da Dio» (RM 44). Il rispetto che la Chiesa nutre per altre religioni



non «diminuisce il suo dovere e la sua determinazione a proclamare senza esitazioni Gesù Cristo, che è “la via, la verità e la vita”. [...] Il dialogo deve esser condotto e attuato con la convinzione che *la Chiesa è la via ordinaria di salvezza* e che *solo essa* possiede la pienezza dei mezzi di salvezza» (RM 55).

Nella sostituzione della missione con il dialogo interreligioso Giovanni Paolo II denuncia il diffondersi di concezioni relativistiche che

«passano sotto silenzio Cristo: il regno, di cui parlano, si fonda su un “teocentrismo”, perché – dicono – Cristo non può essere compreso da chi non ha la fede cristiana, mentre popoli, culture e religioni diverse si possono ritrovare nell’unica realtà divina, quale che sia il suo nome. Per lo stesso motivo esse privilegiano il mistero della creazione, che si riflette nella diversità delle culture e credenze ma tacciono sul mistero della redenzione. 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).

Malgrado queste chiare avvertenze, le ambiguità causate dal relativismo hanno continuato a diffondersi in diversi ambienti teologici<sup>28</sup>. Ciò ha motivato la pubblicazione, proprio nell’anno del grande giubileo, della dichiarazione *Dominus Iesus*, un altro documento magisteriale che focalizza l’unicità e l’universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa.

Ciò non significa, evidentemente, che il cristiano non debba avere un profondo rispetto per tutto ciò che lo Spirito ha operato nell’uomo, per i «raggi della verità che illumina tutti gli uomini» (Concilio Vaticano II, *Nostra aetate* 2), e che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell’umanità. In questo senso, l’Enciclica osserva che

<sup>28</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione a proposito del libro di Jacques Dupuis «Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso»*, «L’Osservatore Romano» 25-26.II.2001.

le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la Chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti. Deriva da qui lo spirito che deve animare tale dialogo nel contesto della missione. L'interlocutore dev'essere coerente con le proprie tradizioni e convinzioni religiose e aperto a comprendere quelle dell'altro, senza dissimulazioni o chiusure, ma con verità, umiltà, lealtà, sapendo che il dialogo può arricchire ognuno. Non ci deve essere nessuna abdicazione né irenismo, ma la testimonianza reciproca per un comune progresso nel cammino di ricerca e di esperienza religiosa e, al tempo stesso, per il superamento di pregiudizi, intolleranze e malintesi. Il dialogo tende alla purificazione e conversione interiore che, se perseguita con docilità allo Spirito, sarà spiritualmente fruttuosa» (RM 56).

#### 4. «*Il vero missionario è il santo*» (RM 90)

Con questo titolo, preposto all'ultimo paragrafo dell'Enciclica, viene sintetizzato l'intimo rapporto esistente fra santità e missione. La santità è partecipazione dello Spirito di Cristo, condivisione dei suoi sentimenti (cfr. *Fil* 2,5) e quindi del suo anelito per la salvezza di tutte le anime. Come il tralcio non può produrre frutti se non rimane unito alla vite (cfr. *Gv* 15,5), così è l'unione con Cristo – la santità di vita – che «permette a ogni cristiano di essere fecondo nella missione della Chiesa» (RM 77).

Giovanni Paolo II è ben consapevole che l'auspicato rilancio della missione «esige missionari santi. Non basta rinnovare i metodi pastorali, né organizzare e coordinare meglio le forze ecclesiali, né esplorare con maggior acutezza le basi bibliche e teologiche della fede: occorre suscitare un nuovo "ardore di santità" fra i missionari e in tutta la comunità cristiana» (RM 90).

Egli ci invita a rivolgere il nostro sguardo all'esempio dei primi cristiani:

Ripensiamo, cari fratelli e sorelle, allo slancio missionario delle prime comunità cristiane. Nonostante la scarsità dei mezzi di trasporto e comunicazione di allora, l'annuncio evangelico raggiunse in

breve tempo i confini del mondo. E si trattava della religione del figlio dell'uomo morto in croce, "scandalo per gli ebrei e stoltezza per i gentili"! (1Cor 1,23) Alla base di un tale dinamismo missionario c'era la santità dei primi cristiani e delle prime comunità (RM 90).

L'Enciclica invita quindi a mettersi sulla via della santità, perché solo così si può essere segno di Dio nel mondo e rivivere l'epopea missionaria della Chiesa primitiva. A tale scopo, ricorda anche l'importanza della preghiera:

La preghiera deve accompagnare il cammino dei missionari, perché l'annuncio della Parola sia reso efficace dalla grazia divina. San Paolo nelle sue Lettere chiede spesso ai fedeli di pregare per lui, perché gli sia concesso di annunziare il vangelo con fiducia e franchezza. Alla preghiera è necessario unire il sacrificio: il valore salvifico di ogni sofferenza, accettata e offerta a Dio con amore, scaturisce dal sacrificio di Cristo, che chiama le membra del suo mistico corpo ad associarsi ai suoi patimenti, a completarli nella propria carne (cfr. *Col* 1,24) (RM 78).

Ciò porta Giovanni Paolo II ad affermare che «il missionario deve essere "un contemplativo in azione". [...] Il missionario, se non è un contemplativo, non può annunziare il Cristo in modo credibile (RM 91).

Le difficoltà interne ed esterne non devono quindi renderci pessimisti o inattivi, perché ci anima la certezza che non siamo noi i protagonisti della missione, ma Gesù Cristo e il suo Spirito.

Pagina bianca

LA CONSISTENZA DEL MATRIMONIO  
COME REALTÀ UMANA ED ALTRI  
ARGOMENTI ANTROPOLOGICI  
Contributo a un dialogo teologico

Antonio MIRALLES

Nel secondo capitolo della sua tesi dottorale in teologia, recentemente pubblicata<sup>1</sup>, Marco Paleari si confronta col panorama della teologia dogmatica in lingua italiana, nel decennio 1988-1998, sull'eros nel sacramento del matrimonio. Tra le opere recensite l'autore dedica una sezione al mio libro *Il matrimonio: Teologia e vita*<sup>2</sup>. Egli contesta il fatto che le parti in cui il matrimonio è considerato come sacramento della Chiesa siano precedute da una prima parte dedicata al matrimonio come realtà umana naturale, esistente sin dalle origini del genere umano. Mi è parso di cogliere l'argomento fondamentale della sua contestazione ove dice: «nell'unico piano della storia della salvezza, non si può scindere una trattazione teologica della vicenda del matrimonio "in sé" da quella del matrimonio "in Cristo"»<sup>3</sup>. Sarebbe dunque infondato il tentativo di dare una risposta

<sup>1</sup> M. PALEARI, *Il sacramento dell'eros: una lettura simbolico-sapienziale dell'Eros benedetto a partire da V. S. Solov'ëv e P. Evdokimov*, Glossa - Pontificio Seminario Lombardo in Roma, Milano-Roma 2003.

<sup>2</sup> A. MIRALLES, *Il matrimonio: Teologia e vita*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996.

<sup>3</sup> PALEARI, *Il sacramento dell'eros*, 113.

teologica all'interrogativo sul matrimonio in quanto realtà umana, rispondente a un disegno originario divino, senza considerarlo, insieme, come sacramento della nuova Legge. La questione merita un approfondimento, e questo è il senso del dialogo, cui accenno nel sottotitolo di questa nota.

Un chiarimento ci viene dato dal capitolo sul matrimonio e la famiglia della costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Nella *Relatio* su questo capitolo, nello schema inviato ai Padri conciliari il 28 maggio 1965, si chiarisce che la dottrina è esposta in modo tale che i non cattolici, anzi i non cristiani possano accoglierla o almeno capirla. L'ordine espositivo parte generalmente dai cosiddetti elementi naturali, che poi sono illuminati e coronati dalla dottrina sul sacramento e sulla vita specificamente cristiana<sup>4</sup>. Difatti così accade nel n. 48, quello di maggiore interesse per la questione di cui ci stiamo occupando. Come spiegava la Commissione conciliare, nel primo capoverso si parla del matrimonio secondo la sua natura, mentre il discorso sul matrimonio in quanto sacramento, prefigurato nell'Antico Testamento e instaurato da Cristo, si avvia nel secondo capoverso<sup>5</sup>.

Presso i non cristiani il matrimonio non è uno dei sacramenti della Nuova Legge, ma possiede consistenza umana e valori propri

<sup>4</sup> «Problemata, intuitu curae pastoralis elucidata, ita evolvuntur, ut doctrina catholicis proposita, etiam a non-catholicis, immo a non-christianis accipi aut saltem intelligi possit. Ordo expositionis doctrinalis generatim ab elementis, uti aiunt, naturalibus procedit; quae per doctrinam de sacramento et vita specificè christiana illuminantur et coronantur» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, vol. IV, pars I, 533).

<sup>5</sup> La suddetta *Relatio* sul numero che nel testo definitivo sarebbe stato il 48 spiegava: «*Sub num. 61: sacra indoles matrimonii et familiae illustratur: successive sermo fit de matrimonio prouti, tamquam institutum, personali consensu inductum ac ulterius arbitrio coniugum subtractum, natura sua cum bonis ac finibus suis, cum proprietatibus legibusque suis ut aliquid sacrum aestimatur, ab illis omnibus qui huic societati dediti sunt; deinde prout est sacramentum in vetere testamento praefiguratum et a Redemptore instauratum*» (*Acta Synodalia*, vol. IV, pars I, 534). Posteriormente, poiché tredici Padri nei loro modi, espressi nella votazione del 16 novembre 1965, avevano proposto di sopprimere le prime righe del secondo capoverso perché non era dimostrato che si potessero applicare al matrimonio naturale, la Commissione conciliare chiarì che non accettava la proposta: «quia precise hic transitus fit ad matrimonium christianum» (*Acta Synodalia*, vol. IV, pars VII, 483, *Responsum ad modum 26, b*).



che interessano la teologia, perché Dio ne è l'autore, come insegna il Concilio, parlando — appunto — della sua natura, prima di riferirsi alla sua elevazione a sacramento<sup>6</sup>. Interessa la teologia, perché il progetto originario divino sul matrimonio, cui Gesù si richiama citando i due primi capitoli della *Genesi*<sup>7</sup>, riguarda i matrimoni di tutti i luoghi e tempi, e non solo quelli degli israeliti e dei cristiani.

Nell'attuale contesto culturale pluralista è importante che la teologia del matrimonio non dimentichi questo capitolo sul matrimonio naturale e sulla ricchezza di valori umani che esso possiede, per mantenere aperto il dialogo con quelli che, pur apprezzando tali valori, non accettano il discorso prettamente cristiano sul matrimonio in quanto sacramento. Quando noi cristiani nella società civile difendiamo il matrimonio come fondamento della famiglia, la sua indissolubilità, il dono personale degli sposi nell'instaurare la loro comunità coniugale, e gli alti valori dell'amore sponsale, non intendiamo imporre ai non cristiani una comprensione sacramentale del matrimonio.

L'autore lascia intendere<sup>8</sup> che nel discorso sul matrimonio naturale è presupposta un'antropologia in cui il soprannaturale risulta oggettivamente disatteso e sottovalutato, non potendo che essere estrinseco e facoltativo. Tale antropologia non è certo una pura ipotesi, poiché è presente in numerosi autori dalla tarda scolastica in poi. Che abbia influenzato un certo numero di teologi del matrimonio è indiscutibile, ma che il discorso sul matrimonio naturale la presupponga necessariamente è tutto da dimostrare.

<sup>6</sup> «Intima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur. Ita actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt, institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coram societate; hoc vinculum sacrum intuitu boni, tum coniugum et prolis tum societatis, non ex humano arbitrio pendet. Ipse vero Deus est auctor matrimonii, variis bonis ac finibus praediti» (*Gaudium et spes*, 48/1).

<sup>7</sup> «Ma all'inizio della creazione Dio li creò maschio e femmina; per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e i due saranno una carne sola. Sicché non sono più due, ma una sola carne. L'uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto» (*Mc* 10,6-8; cfr. *Gn* 1,27; 2,24)

<sup>8</sup> Cfr. PALEARI, *Il sacramento dell'eros*, 113, nota 282.

Si può contestare a quegli autori del passato di non essere riusciti ad affermare la consistenza del naturale, se non all'alto prezzo di sottovalutare il soprannaturale come estrinseco. Tuttavia se in termini assoluti uno sostiene che asserire la consistenza del naturale non può che implicare l'estrinsecismo del soprannaturale, dovrebbe domandarsi se la propria comprensione del soprannaturale non poggi su una filosofia in cui il valore fondante dell'essere come atto sia stato smarrito. Al contrario, poiché l'atto d'essere, che dà consistenza alla natura umana, è l'effetto proprio dell'azione creatrice di Dio, per cui Egli è intimamente presente all'uomo, la donazione di grazia non appare estrinseca — e meno ancora in disarmonia — alla consistenza entitativa dell'uomo, il quale viene elevato fino ad essere introdotto nell'intimità della vita trinitaria. Però questo non significa che Dio sia passato da una presenza esteriore all'uomo, perché trascendente, ad una presenza interiore. La trascendenza divina non è da intendersi come esteriorità. La Trinità divina con l'elevazione soprannaturale della grazia fa sì che la sua presenza nel profondo dell'intimità dell'uomo diventi presenza familiare. Il soprannaturale è ben lontano dall'apparire come estrinseco e facoltativo<sup>9</sup>.

La pertinenza teologica dello studio del matrimonio naturale è confermata dai discorsi tenuti negli ultimi anni da Giovanni Paolo II al Tribunale della Rota Romana, nei quali il Santo Padre si è soffermato sulla dimensione naturale del matrimonio. Nel discorso del 2001 egli insegnava: «Il Magistero ecclesiastico e la legislazione canonica contengono abbondanti riferimenti all'indole naturale del matrimonio. [...] Quando la Chiesa insegna che il matrimonio è una realtà naturale, essa propone una verità evidenziata dalla ragione per il bene dei coniugi e della società e confermata dalla rivelazione di Nostro Signore, che mette esplicitamente in stretta connessione l'u-

<sup>9</sup> Per un'esposizione più dettagliata di questi concetti, mi si consenta di rimandare ad alcune pagine del mio saggio *Simbolo e causa nei sacramenti: dialettica o concordanza?*, in N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento: Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 109-117.

nione coniugale con il “principio” (*Mt* 19,4-8), di cui parla il Libro della Genesi: “li creò maschio e femmina” (*Gn* 1,27), e “i due saranno una carne sola” (*Gn* 2,24)»<sup>10</sup>. Il Papa si sofferma quindi sulla considerazione naturale del matrimonio e sull’instaurarsi del legame personale del coniugio al livello naturale della modalità maschile o femminile dell’essere persona umana<sup>11</sup>. Gli stessi accenti si trovano nel discorso del 2002, ove il Papa si richiama alla dimensione naturale dell’unione coniugale come indispensabile chiave di lettura delle proprietà essenziali del matrimonio<sup>12</sup>, e parla di disegno divino naturale<sup>13</sup>. Nel discorso del 2003, si riferisce alla trascendenza costitutiva di tutto ciò che appartiene all’essere della persona umana, e in particolare alla sua relazionalità naturale, che sono confermate dall’elevazione del matrimonio del principio a sacramento della Nuova Legge<sup>14</sup>. Distingue inoltre tra il matrimonio come sacramento in senso stretto e il matrimonio avente in sé l’indole sacra del

<sup>10</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 1 febbraio 2001, nn. 2 e 4; AAS 93 (2001) 358-360.

<sup>11</sup> «La considerazione naturale del matrimonio ci fa vedere che i coniugi si uniscono precisamente in quanto persone tra cui esiste la diversità sessuale, con tutta la ricchezza anche spirituale che questa diversità possiede a livello umano. Gli sposi si uniscono in quanto persona-uomo ed in quanto persona-donna. Il riferimento alla dimensione naturale della loro mascolinità e femminilità è decisivo per comprendere l’essenza del matrimonio. Il legame personale del coniugio viene a instaurarsi proprio al livello naturale della modalità maschile o femminile dell’essere persona umana» (*ibidem*, n. 5: AAS 93 [2001] 361).

<sup>12</sup> «È la dimensione naturale dell’unione, e più concretamente la natura dell’uomo plasmata da Dio stesso, a fornire l’indispensabile chiave di lettura delle proprietà essenziali del matrimonio. Il loro rafforzamento ulteriore nel matrimonio cristiano attraverso il sacramento (cfr can. 1056) poggia su un fondamento di diritto naturale, tolto il quale diventerebbe incomprensibile la stessa opera salvifica e l’elevazione che Cristo ha operato una volta per sempre nei riguardi della realtà coniugale» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 28 gennaio 2002, n. 3: AAS 94 [2002] 342).

<sup>13</sup> «A questo disegno divino naturale si sono conformati innumerevoli uomini e donne di tutti i tempi e luoghi, anche prima della venuta del Salvatore, e vi si conformano dopo la sua venuta tanti altri, anche senza conoscerlo» (*ibidem*, n. 4: AAS 94 [2002] 342).

<sup>14</sup> «Nel fatto che lo stesso matrimonio del principio sia diventato nella Nuova Legge segno e strumento della grazia di Cristo, si evidenzia la trascendenza costitutiva di tutto ciò che appartiene all’essere della persona umana, ed in particolare alla sua relazionalità naturale secondo la distinzione e la complementarità tra l’uomo e la donna» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai giudici della Rota Romana*, 30 gennaio 2003, n. 5: AAS 95 [2003] 395).

principio, essendo chiamato a diventare sacramento mediante il battesimo degli sposi<sup>15</sup>.

L'autore chiude la sezione sul mio libro con tre rilievi critici. Il primo mi pare strettamente collegato con l'appunto ora esaminato sulla pertinenza teologica della considerazione del matrimonio naturale: «anzitutto il riferimento alla divinità non si connota quasi mai come relazione col Dio cristiano, la Trinità, e in specie il riconoscimento del volto personale e trinitario del Dio di Gesù Cristo sembra non essere particolarmente eloquente per la dogmatica matrimoniale»<sup>16</sup>. Il tema è teologicamente importante e se il rilievo fosse fondato, sarebbe veramente grave; ma l'autore sembra non avere fatto attenzione a come espongo la sacramentalità del matrimonio nei suoi aspetti più essenziali<sup>17</sup>, e la grazia sacramentale specifica: «Tra gli effetti della grazia sacramentale del matrimonio quello più caratteristico è il perfezionamento dell'amore coniugale. Gli sposi divengono partecipi dell'alleanza tra Cristo e la Chiesa e, quindi, dell'amore di Cristo verso di essa, il quale nasce dall'amore del Figlio per il Padre,

<sup>15</sup> «Anzitutto, non potete mai dimenticare di avere nelle vostre mani quel mistero grande di cui parla san Paolo (cfr. Ef 5,32), sia quando si tratta di un sacramento in senso stretto, sia quando quel matrimonio porta in sé l'indole sacra del principio, essendo chiamato a diventare sacramento mediante il Battesimo dei due sposi. [...] La Chiesa cattolica ha sempre riconosciuto i matrimoni tra i non battezzati, che diventano sacramento cristiano mediante il Battesimo dei coniugi» (*ibidem*, n. 6 e 8: AAS 95 [2003] 396-397).

<sup>16</sup> PALEARI, *Il sacramento dell'eros*, 119.

<sup>17</sup> «Quando un uomo e una donna si sposano, benché la loro unione sia causata dalla loro libera volontà, e cioè dal reciproco dono di se stessi, ciò nonostante è propriamente Dio stesso ad unirli; essi si inseriscono nell'originale piano divino sul matrimonio. Secondo tale piano, il matrimonio non resta realtà esclusiva dell'ordine della creazione, ma si innesta in quello della redenzione fino al punto di diventare segno e particella del processo salvifico di formazione della Chiesa quale corpo e sposa di Cristo, suo Capo e Sposo. Ora è Cristo, il Figlio di Dio incarnato, quale capo del corpo a cui appartengono ad unirli. Ciascuno dei due sposi in forza del battesimo appartiene a Cristo e, quando si donano l'uno all'altro, diventano al contempo regalo di Cristo che dona l'uomo alla donna e la donna all'uomo. [...] In ogni sacramento, in quanto è azione di Cristo, vi agisce la potenza dello Spirito Santo. [...] Ciò si verifica anche nel matrimonio, e non solo nella conclusione dell'alleanza coniugale (il *fieri* del matrimonio), ma anche nel suo essere sacramento permanente. [...] la loro comunità coniugale è comunità di vita nello Spirito, a meno che diventino per il peccato membra inerti del corpo di Cristo, vitalmente staccati da esso. Il perfezionamento che ricevono gli sposi consegue dal dono dello Spirito» (MIRALLES, *Il matrimonio*, 149).

ossia dall'unzione dello Spirito Santo che santifica l'umanità di Cristo. Gli sposi sono perciò resi partecipi dello Spirito Santo, il quale come Amore personale del Padre e del Figlio trasfigura il loro amore secondo l'immagine della carità sponsale di Cristo»<sup>18</sup>. Sembra anche che sia sfuggita all'autore la spiegazione sul perché la famiglia cristiana sia chiamata Chiesa domestica o in miniatura<sup>19</sup>.

Il secondo rilievo critico è così formulato: «la natura di "persona" dell'essere umano è presupposta, a prescindere dalla differenza sessuale, interpretata come "accidente"»<sup>20</sup>. Entriamo, dunque, nell'ambito del linguaggio tecnico e della distinzione tra sostanza e accidente. Non tutti gli accidenti sono accessori: alcuni sono essenziali. È essenziale nell'uomo l'essere razionale, ma la facoltà intellettuale è un accidente non la sostanza stessa. Parimenti è essenziale alla persona umana essere sessuata, ma la mascolinità e la femminilità non sono la sostanza né parte di essa, altrimenti uomini e donne sarebbero esseri di specie diversa o sostanze incomplete, che avrebbero bisogno dell'unione con un individuo dell'altro sesso per essere persone di natura umana completa. E ciò non vuol dire che la sessualità sia intesa come realtà settoriale e «periferica» nella vita umana. Perciò, a proposito dell'innamoramento, nel libro puntualizzo che la mascolinità e la femminilità non sono limitate alla genitalità, ma investono l'emotività e penetrano nell'interiorità del-

<sup>18</sup> *Ibidem*, 168. Si vedano anche questi altri passi sulla grazia sacramentale del matrimonio: «L'incontro con Gesù, Cristo e Signore, rende gli sposi partecipi dello Spirito Santo, poiché Cristo risorto è la sorgente del dono dello Spirito [...] Il Paraclito, essendo l'Amore divino, fa dono agli sposi di una comunione nuova d'amore. [...] Dio Padre, facendo dono agli sposi del suo Figlio e dello Spirito Santo, li arricchisce anche nel più intimo del loro essere e nelle loro facoltà umane. Infatti, con la Grazia increata ricevono anche la grazia creata: la grazia santificante che avevano ricevuto nel battesimo è accresciuta in loro con la specificità propria della grazia sacramentale» (*ibidem*, 164-165).

<sup>19</sup> «Naturalmente, se la famiglia cristiana è chiamata "Chiesa in miniatura", ciò non è perché si rispecchi in essa la struttura esterna della Chiesa, ma perché vi si scorge la realtà profonda della Chiesa secondo le formule più essenziali offerte dal concilio Vaticano II: "il regno di Cristo già presente in mistero" (LG, n. 3); "Un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" (LG, n. 4b). L'unità della famiglia, l'amore che ne è l'anima, il servizio alla vita, sono radicati nel mistero di Cristo, e quindi nel mistero della Santissima Trinità» (MIRALLES, *Il matrimonio*, 163).

<sup>20</sup> PALEARI, *Il sacramento dell'eros*, 119.

l'uomo e della donna<sup>21</sup>. In ogni caso, penso che l'autore abbia ragione a diffidare della terminologia dell'«accidente» in questo ambito, perché essa è troppo tecnica e molti forse non la intendranno nel modo giusto.

Come terzo rilievo, critico l'autore scrive: «la presentazione delle molteplici dimensioni dell'essere umano resta sottoposta ad una "antropologia delle facoltà" che attribuisce un valore negativo ai sensi e ai sentimenti della persona»<sup>22</sup>. A suo avviso, nella mia affermazione: «La concupiscenza comporta un certo scollegamento delle pulsioni sessuali rispetto alla ragione superiore, la quale trova difficoltà a sottometterle»<sup>23</sup>, è sottintesa l'antropologia delle facoltà. Tale antropologia implicherebbe la visione dell'uomo come essere diviso tra le facoltà superiori e quelle inferiori<sup>24</sup>, e attribuirebbe pertanto il valore negativo sopra denunciato ai sensi e ai sentimenti della persona. Non è una questione trascurabile, per cui vale la pena soffermarvisi.

La prima riflessione da fare è che distinguere non significa dividere, e distinguere nell'uomo diverse facoltà non significa vederlo come un essere diviso. Nello stato di giustizia originale vi era tale distinzione, ma in piena armonia. E se si afferma che l'intelligenza e la volontà sono superiori ai sensi e ai sentimenti, ciò non comporta

<sup>21</sup> Cfr. MIRALLES, *Il matrimonio*, 40-41.

<sup>22</sup> PALEARI, *Il sacramento dell'eros*, 119.

<sup>23</sup> MIRALLES, *Il matrimonio*, 70 (citato ne *Il sacramento dell'eros*, o.c., p. 116). Per meglio comprendere l'affermazione giova trascrivere l'intero capoverso in cui è inserita: «Con il peccato originale si è rotta l'armonia primigenia; l'uomo e la donna continuano ad essere chiamati alla piena donazione di sé attraverso il dono reciproco della mascolinità e della femminilità, accettando e affermando l'altro come soggetto; ma la perdita dell'integrità implica perdita di autodominio e fa sì che il corpo non sia più trasparente alla soggettività, anzi diventi oggetto di attrazione dei sensi e veicolo di appagamento di desideri sessuali non più sottomessi al dominio della ragione, in modo tale da tramutare se stesso e l'altro coniuge da soggetti di donazione personale in oggetti di godimento. La concupiscenza comporta un certo scollegamento delle pulsioni sessuali rispetto alla ragione superiore, la quale trova difficoltà a sottometterle».

<sup>24</sup> «L'utilizzo dei termini quali "superiore" e "sottomettere" sottintende una visione dell'uomo come essere diviso fra le "facoltà" superiori e quelle inferiori, le prime senz'altro da far prevalere sulle seconde» (PALEARI, *Il sacramento dell'eros*, 116). Anzi non soltanto divisione, ma persino «opposizione tra la natura "razionale" dell'uomo e le sue pulsioni» (*ibidem*): questo sarebbe il mio pensiero, secondo l'autore.



l'attribuzione a questi di un valore negativo. Al contrario, è negativo per l'uomo che egli manchi di ordine interiore. È disumano non avere sentimenti ed è anche disumano che la ragione non guidi i sentimenti. Si tratta di una dottrina tradizionale del pensiero cristiano, che non ha perso valore nel contesto attuale. Difatti il *Catechismo della Chiesa Cattolica* continua a proporla: «È proprio della perfezione del bene morale o umano che le passioni siano regolate dalla ragione» (CCC 1767)<sup>25</sup>.

La perdita dell'armonia originaria è stata un effetto del primo peccato e tale disarmonia, come insegna il Concilio, è diventata esperienza comune: «Quel che ci viene manifestato dalla rivelazione divina concorda con la stessa esperienza. Infatti se l'uomo guarda dentro al suo cuore si scopre anche inclinato al male e immerso in tante miserie che non possono certo derivare dal Creatore che è buono. [...] Così l'uomo si trova in se stesso diviso»<sup>26</sup>.

Questo attrito interiore investe tutto l'uomo, anche l'ambito della sessualità. Ne consegue che la grazia sacramentale del matrimonio, oltre ad elevare e a perfezionare l'amore coniugale, ha anche una dimensione sanante, affinché l'amore esprima veramente il reciproco dono personale degli sposi, come si legge nella *Gaudium et spes*, la quale, tra l'altro, presenta siffatto amore ben al di sopra della pura attrattiva erotica<sup>27</sup>. In questo modo il piacere sensibile legato all'amore coniugale risulta altamente apprezzato, perché è integrato nell'espressione del dono coniugale della persona, ed è indirizzato

<sup>25</sup> A scanso di equivoci, giova citare il passo in cui il Catechismo spiega cosa sono le passioni: «Per sentimenti o passioni si intendono le emozioni o moti della sensibilità, che spingono ad agire o a non agire in vista di ciò che è sentito o immaginato come buono o come cattivo» (CCC 1763). «Le passioni sono componenti naturali dello psichismo umano; fanno da tramite e assicurano il legame tra la vita sensibile e la vita dello spirito» (CCC 1764).

<sup>26</sup> *Gaudium et spes*, 13/1-2.

<sup>27</sup> «Il Signore si è degnato di sanare, perfezionare ed elevare questo amore con uno speciale dono di grazia e carità. Un tale amore, unendo assieme valori umani e divini, conduce gli sposi al libero e mutuo dono di se stessi, provato da sentimenti e gesti di tenerezza, e pervade tutta quanta la vita dei coniugi; anzi diventa perfetto e cresce proprio mediante il generoso suo esercizio. È ben superiore, perciò, alla pura attrattiva erotica che, egoisticamente coltivata, presto e miseramente svanisce» (*Gaudium et spes*, 49/1).

quindi a quest'alto fine<sup>28</sup>. Si tratta, dunque, di un vero agire secondo virtù, specificamente secondo la castità coniugale, indicata dal Concilio come necessaria<sup>29</sup>. Anche questa è dottrina tradizionale del pensiero cristiano. La virtù della castità mira a far condurre dalla ragione i sentimenti e gli impulsi della sensibilità umana, quindi anche il piacere sensibile<sup>30</sup>. Se invece è scollegato dal dono della persona, il piacere viene privato dei suoi valori, perché la sua valenza espressiva resta confinata entro l'oggettivazione sensibile dell'individuo: vuol dire che non lo si apprezza veramente.

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

<sup>28</sup> L'autore mi accusa di definire il piacere sensibile come «ferita della concupiscenza» per una parentesi introdotta in un passo (cfr. PALEARI, *Il sacramento dell'eros*, 116), che, se avesse riprodotto nel suo contesto, e se avesse tenuto conto della succitata descrizione degli effetti del peccato originale nell'ambito dei rapporti coniugali, non avrebbe interpretato in modo distorto. Questo è il passo nel suo contesto: «La grazia, che dopo il peccato dei nostri progenitori non è soltanto rilevante ma anche sanante, deve sviluppare rispetto all'amore coniugale una speciale virtù sanante, poiché il peccato originale ha arrecato all'anima una particolare debolezza — poi acuita dalle ferite dei peccati personali — per moderare ed indirizzare a più alti fini il piacere sensibile (ferita della concupiscenza) e soprattutto per aderire al vero bene superando l'egoismo, non solo quello più grave perché prevalente, anche quello che come scoria si mescola all'amore di vera benevolenza verso la persona amata» (*Il matrimonio*, 169).

<sup>29</sup> «Perciò quando si tratta di comporre l'amore coniugale con la trasmissione responsabile della vita, il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato da criteri oggettivi, che hanno il loro fondamento nella natura stessa della persona umana e dei suoi atti che sono destinati a mantenere in un contesto di vero amore l'intero senso della mutua donazione e della procreazione umana; e tutto ciò non sarà possibile se non venga coltivata con sincero animo la virtù della castità coniugale» (*Gaudium et spes*, 51/3).

<sup>30</sup> «La virtù della castità è strettamente dipendente dalla virtù cardinale della *temperanza*, che mira a far condurre dalla ragione le passioni e gli appetiti della sensibilità umana» (CCC 2341).

G. ANGELINI – J.-CH. NAULT – R. VIGNOLO, *Accidia e Perseveranza*, Ed. Glossa («Sapientia» 16), Milano 2005, 99 pp.

In un'epoca come la nostra nella quale si moltiplicano le pubblicazioni sulla salute fisica e psichica – dai supplementi di giornali alle enciclopedie per il grande pubblico – fa piacere trovare un libro che si occupa della salute spirituale e morale con lo stesso tradizionale schema di malattia-terapia, che qui si traduce nell'antitesi vizio-virtù. Il vizio in questo caso è l'*accidia*, malattia assai diffusa anche se non sono molti a conoscerla con questo nome; la terapia è la "perseveranza", termine senz'altro più noto ma forse non meglio conosciuto in quanto virtù cristiana.

Il libro è breve ma sostanzioso, in linea con gli altri titoli della collana "Sapientia" diretta dal professor Claudio Stercal e promossa dal Centro Studi di Spiritualità della prestigiosa Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Frutto della Giornata di studio tenutasi nel gennaio 2004 sull'omonimo tema, come ci informa nell'introduzione G. Angelini, preside della Facoltà, il volume contiene due contributi: il primo (pp. 11-50) è un interessante e preciso studio di J.-Ch. Nault, monaco dell'abbazia di Saint-Wandrille, in Francia, sull'*accidia* e la perseveranza secondo Evagrio Pontico e secondo san Tommaso d'Aquino. Il secondo, di R. Vignolo, docente di Egesi e Teologia biblica nella stessa Facoltà, è intitolato *Dimorare in Gesù: preventivo e antidoto giovanneo all'accidia*, e rappresenta un utile complemento del primo in quanto individua nell'espressione "rimanere in Gesù", ricorrente negli scritti giovannei, il fondamento biblico dell'insegnamento tradizionale, che indica nella perseveranza il rimedio efficace contro l'*accidia*.

Ma che cos'è l'accidia? Come ci ricorda Nault il termine significa alla lettera "mancanza d'interesse per qualcosa" (*incuria*). Appare più volte nell'Antico Testamento nella versione dei Settanta (*akedia*), ma non si trova nel Nuovo Testamento. La riflessione su questo vizio – e sul rimedio della perseveranza – diventa un tema capitale per il monachesimo primitivo resosi ben presto «consapevole che il fervore degli inizi ha bisogno di essere messo alla prova nel più austero dei crogiuoli: il tempo» (p. 11).

Nelle prima parte del suo intervento, Nault riesce a offrire una limpida sintesi dell'insegnamento di Evagrio, col quale il termine *accidia* si carica di sfumature talmente ricche da rendere impossibile la traduzione con una sola parola. «Noia, torpore, pigrizia, disgusto, tedio, abbattimento, languore, indifferenza, scoraggiamento, ecc., possono essere considerati come componenti dell'accidia, ma questa consiste in uno stato d'animo *sui generis*, legato alla situazione della vita anacoretica. È stato proprio riducendola all'una o all'altra delle sue componenti, che l'epoca moderna è giunta a una progressiva dimenticanza della realtà fondamentale dell'accidia» (pp. 13-14). L'autore intende quindi rimanere nell'ambito del significato che il termine ha per la vita anacoretica e per il monachesimo primitivo. In questo senso, l'accidia «è il rilassamento dell'anima (*atonía psychés*) che non si dedica a ciò che è conforme alla natura e non si contrappone con forza alle tentazioni» (Evagrio, *Gli otto spiriti*, 13; PG 79, 1157D). È un disgusto per tutto ciò che si ha, combinato con il desiderio di ciò che manca (cfr. p. 30). Il suo primo indizio sarebbe «una certa *instabilità interiore*, il bisogno di "cambiare"» (p. 19): cambiare posto, dedicarsi ad altre cose che sembrano più utili, non perseverare in quello che si deve fare... Il monaco che cede alla tentazione «finisce così per abbandonare la propria cella e fuggire» (p. 20). Questa sorta di vagabondaggio fisico è «espressione di un male più fondamentale, che potrebbe provocare la rovina di tutta la vita spirituale: il *vagabondaggio dei pensieri*. Invece, il saper fissare i propri pensieri nel ricordo di Dio è segno della vera stabilità che il monaco deve conservare» (*ibidem*).

Altre manifestazioni dell'accidia dalle quali Evagrio mette in guardia sono: «la preoccupazione esagerata per la salute fisica» (p. 21), la «tenerezza per se stessi» (p. 30), «l'avversione per il lavoro manuale» (p. 21), così come anche l'*attivismo*, che a prima vista sembrerebbe l'estremo opposto, e che invece è un sintomo anche di accidia perché è finalizzato «a evitare di ritrovarsi di fronte a se stessi e di fronte a Dio» (p. 22): è una fuga dal proprio dovere, un non voler fare ciò che si deve fare. Manifestazione di accidia è pure la «negligenza nel compiere i doveri della vita monastica, in primo luogo quello della preghiera» (p. 22). Infine, l'accidia tende a provocare «uno stato di scoraggiamento generale che può arrivare sino a rimettere in discussione la stessa vocazione» (p. 22), e può accadere che si sprofondi «in una vera *depressione* nervosa, di cui Evagrio descrive i sintomi con un'inquietante precisione» (p. 23). Nault si limita a questo accenno circa la

connessione tra accidia e depressione psichica. Forse il lettore –soprattutto se ha una certa esperienza nel campo della direzione spirituale– avrebbe desiderato qualche considerazione in più, ma il tema esula chiaramente i limiti di questo libro. Informazioni al riguardo si possono trovare ad esempio nel saggio di J.-P. Schaller, *La mélancolie* (1991), in particolare nel capitolo II (ma anche in tutta l'opera che versa sulla depressione nella vita spirituale); per completare la prospettiva dal punto di vista psicoterapeutico può essere utile anche la recente opera di V. Laupies ed M. Rendu, *La thérapie familiale au quotidien* (2004).

Venendo ai rimedi all'accidia, che lo stesso Evagrio indica, Nault ricorda che «il più efficace è certamente la perseveranza (*hypomone*)» (p. 26). Poiché l'accidia porta alla fuga, la tentazione si sconfigge con la perseveranza nel proprio dovere (che nella vita eremitica può tradursi molte volte nel semplice “rimanere nella cella”). La perseveranza però non consiste in una rassegnazione cieca né in uno «sforzo volontaristico» (p. 35), ma nell'attiva attesa di Dio, nella ricerca del dialogo interiore con Lui e nella rinuncia «ad ogni specie di compensazione» (p. 28). In questo senso l'autore completa la sua esposizione passando in rivista gli *apoftegmi* dei Padri del deserto, che colorano questi insegnamenti sull'accidia e la perseveranza con esempi della vita reale, che rimangono spiritualmente come esempi di santità di vita.

Dopo questa prima parte dedicata sostanzialmente all'insegnamento di Evagrio, Nault espone il pensiero di san Tommaso d'Aquino, che vede l'accidia come una tristezza nei confronti del bene divino (cfr. S.Th. II-II, q. 35, aa. 1 e 3) e un disgusto dell'agire, *taedium operandi* (*ibidem*). Nault mette giustamente in risalto come il Dottore Angelico abbia opportunamente indicato nell'Incarnazione di Cristo il rimedio radicale ad ogni disgusto e tedio. «L'Incarnazione di Cristo si presenta come il nuovo principio dell'agire che libera l'uomo dal *taedium operandi* e gli permette di aprirsi nuovamente al dono dell'amicizia divina» (p. 44). Il lettore potrebbe desiderare qui una trattazione dell'accidia più vicina alle circostanze attuali, cosa che senz'altro la dottrina di san Tommaso consente (si vedano ad esempio le considerazioni di Pieper riguardo a questo vizio, nel suo trattato sulla speranza). Ma forse i limiti di una relazione per una giornata di studio non permettevano di approfondire ulteriormente la tematica. In ogni caso, è già molto apprezzabile la solida base che l'autore ci offre in queste brevi ed interessanti pagine.

Il contributo di R. Vignolo, come dicevamo, rappresenta un valido complemento di quello di Nault. Il termine *accidia* non si trova nel Nuovo Testamento ma il concetto sì (anche se non è del tutto evidente in alcuni dei brani ai quali Vignolo fa riferimento). L'autore osserva giustamente che l'accidia non è un vizio «solo monastico» (p. 51), e soprattutto mette in evidenza, quale «preventivo e antidoto» a tale vizio, il “dimorare in Gesù” o il “rimanere in Cristo”, secondo l'insegnamento giovanneo, che racchiude il significato più profondo della virtù della per-

severanza. «Tutto *Gv* è infatti pervercacemente segnato dal pensiero della *permanenza*, perfettamente correlativo e intrinseco all'offerta della vita» (p. 80). Anche l'insegnamento paolino è segnato dallo stesso concetto, come avverte l'autore (cfr. p. 86), che però non si sofferma a commentarlo per ragioni di spazio. Il "rimanere in Cristo" è poi il punto di partenza della dottrina di san Tommaso d'Aquino sul rimedio all'accidia; dottrina che l'autore ricorda nuovamente a pp. 57-59 sviluppando le considerazioni di Nault.

Insomma, un libro per il quale bisogna ringraziare gli autori e i promotori.

J. López Díaz

N. BRÁS MARTINS, *Introdução à Teologia*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2003, 206 pp.

No início do século XXI, a Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa iniciou um projecto que, certamente, terá uma repercussão importante no ensino da Teologia em Portugal e em todos os países de expressão oficial portuguesa: a publicação duma série completa de manuais de teologia que cubra as necessidades do ciclo de estudos normal nos seminários e faculdades de Teologia. Atrevemo-nos a dizer que talvez seja o maior projecto teológico português dos últimos cem anos e, só por isso, manifesta a maturidade do trabalho aí realizado. Isto não teria sido possível se, anos atrás, os bispos portugueses não se tivessem empenhado na criação da Universidade Católica Portuguesa, um projecto originador de muitas iniciativas e com capacidade de ser a raiz de muitas outras.

Até ao momento em que realizamos esta recensão, foram publicados 8 manuais de Teologia. O de J. Duque, *Homo credens: para uma teologia da fé*; o de M. Manuela Carvalho, *A Consumação do Homem e do Mundo*; o de A. Couto, *Pentateuco – Caminho da Vida Agraciada*; o de J. Carreira das Neves, *Evangelhos Sinópticos*; os do cardeal D. José Saraiva Martins: *Batismo e Crisma* e *Eucaristia*; o de P.G. Alves de Sousa, *Patrologia Galaico-Lusitana* (já recensionado num número anterior desta revista por J. Leal) e o que agora comentamos. Os seguintes manuais irão aparecendo ao longo dos próximos anos, sendo um dos acontecimentos que aconselhamos a seguir no âmbito da teologia da área mediterrânea.

O autor da obra em análise doutorou-se em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana (onde é professor convidado) e é professor da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Neste momento desempenha as funções de Reitor do Pontifício Colégio Português.

Este manual reúne as habituais características que se exigem a uma publicação do seu género: clareza de exposição, atenção aos conteúdos, realismo e sensatez na escolha das questões delicadas que se expõem. Estas características estão



ordenadas a uma exposição do método teológico, que é o tema fundamental deste livro. Neste sentido, o livro mostra principalmente como é que se faz teologia, sem pisar o campo da Teologia Fundamental e o de outras matérias teológicas, talvez apetecíveis de tratar num volume que tem a responsabilidade de abrir a colecção de manuais e que se apresenta ele próprio como Introdução à Teologia. Pensamos que este desafio (referimo-nos à não invasão do campo próprio da Teologia Fundamental) foi um dos principais que o autor teve de vencer para poder chegar à obra que agora recensionamos e pelo que, felizmente, nos congratulamos com ele. Sugerimos a criação –quando se faça a revisão e re-edição desta obra– dum espaço para a apresentação das diversas áreas da Teologia (Sagrada Escritura, Dogmática, Espiritual, Pastoral, Sacramentária, Moral, História, etc.) que, embora inserido numa colecção que se apresenta já estruturada, talvez possa ajudar a mostrar a articulação das diversas especialidades e, por isso, permita ao leitor realizar esse *habitus uno*, que é o “fazer teologia”.

O leitor desta obra apercebe-se do peso de vários grandes teólogos do século XX que se dedicaram a estas questões; estamos a pensar fundamentalmente nos cardeais Kasper e Dulles, mas também são assinaláveis as presenças de mons. R. Fisichella e de von Balthasar. No entanto, não são só os autores aqueles que podem resumir aquilo que este livro nos apresenta, pois parece-nos que o método teológico aqui apresentado está marcado por três ideias fundamentais sempre presentes: a sensatez, a eclesialidade e o carácter central do mistério de Cristo.

O manual está dividido em quatro capítulos, precedidos de uma ampla introdução. Nela o autor explica claramente o seu objectivo: «a proposição simples do que consideramos serem os passos principais do método teológico» (p. 9). O primeiro capítulo está dedicado à exposição do que é a Teologia, no segundo faz-se uma breve incursão na história do pensamento teológico, no terceiro o autor trata dos dois momentos do método teológico (*auditus fidei e intellectus fidei*). No quarto capítulo trata-se do diálogo da teologia com as diversas ciências, especialmente com a filosofia e outras ciências humanas. Segue-se-lhe uma breve conclusão e a bibliografia.

Pasando a alguns aspectos mais pormenorizados, ressaltamos o modo sintético em que o autor conseguiu mostrar a história do pensamento teológico (no capítulo II). Do capítulo III parece-nos interessante referir o modo de usar a Sagrada Escritura em Teologia (pp. 92-100) que aconselhamos a ler como um todo, e o tratamento da Tradição da Igreja. Também merece uma referência a linguagem usada, acessível ao aluno de teologia e a todos aqueles que procuram aprofundar a sua fé. Enfim, merece ser referido o modo como o autor mostra ter presentes as grandes questões actuais e os debates dos tempos modernos, que dão a este manual a possibilidade de ser um bom instrumento para a reflexão perante os desafios actuais do pensamento e da fé. A este respeito veja-se, por exemplo, o modo como trata a questão do dogma (pp. 134s) ou o uso da filosofia no pensar

teológico. Neste último caso o autor sublinha o lugar da razão no interior do acto de fé (p. 190) e o facto da Revelação supôr um “projecto antropológico” que não pode ser ignorado pela filosofia (pp. 190s). Esse “projecto antropológico” (são palavras do autor) não condena a teologia ao uso de um único sistema filosófico e habilita-a a discernir os elementos filosóficos que melhor servem à sua actividade de ciência da fé. Inclusivamente, «a teologia não pode deixar de sublinhar que não raras vezes as afirmações filosóficas se encontram em clara contradição com a fé» (p. 191).

Em resumo, estamos diante dum livro que procura inspirar os estudantes de Teologia num realismo sensato, baseado na seriedade da Revelação de Deus aos homens, que deve ser respondida *com* a fé e *na* Igreja. O autor é consciente das limitações da razão, da cultura e da linguagem de cada época diante do mistério divino, sabendo mostrar neles o grande princípio da encarnação da Verdade que valoriza as peculiaridades e liberta do relativismo, sem no entanto fechar o homem a outras expressões da verdade. Ao mesmo tempo, está atento aos desafios e debates modernos mais importantes sobre as matérias relacionadas com o método teológico, entre os quais sublinho a sua preocupação por dialogar com o homem pós-moderno que tem dificuldade para entender um discurso em que se afirme uma felicidade baseada na confiança em outra pessoa, ou no conhecimento que se baseia na presunção de verdade do discurso duma instituição, ou, enfim, para entender a “autoridade da testemunha” num mundo onde o individualismo subjectivista parece ter evaporado qualquer capacidade de poder receber de outro(s) –ou desde fora de sí mesmo– a possibilidade de realização pessoal do homem.

M. De Salis Amaral

G. BRUNELLI et alii, *Non passare oltre. I cristiani e la vita pubblica in Europa e in Italia*, EDB, Bologna 2003, 390 pp.

Non è un compito facile, per un cristiano che voglia comprendere la situazione attuale dell'Europa e dell'Italia in particolare, orientarsi tra le tante problematiche e le continue novità, soprattutto se vuole far tesoro della immensa ricchezza della storia e della tradizione passata, per agire con intelligenza e vero spirito cristiano. Appaiono subito chiare (ma sono forse le uniche cose di immediata evidenza) la grande complessità e l'interdisciplinarietà del “problema”: occorre parlare di economia, di politica, di diritti civili, di istituzioni, di filosofia, di storia delle culture, e, infine, anche di religione. Proprio la difficoltà di collegare e di leggere tutti questi ambiti alla luce della fede rende prezioso e lodevole l'aiuto offerto da questo libro. Esso raccoglie buona parte degli interventi presentati durante i convegni che la rivista dehoniana «Il Regno» ha organizzato a Camaldoli

tra il 1998 e il 2002, attorno al rapporto tra ispirazione cristiana e responsabilità della vita pubblica.

Alla base di tutti gli approfondimenti sta la convinzione che la fede possa permeare ogni ambito della vita umana e civile, animando dall'interno anche l'impegno sociale. L'icona di Cristo che rinuncia alla forma divina per farsi servo (*Fil* 2, 6-11), suggerisce ad ogni cristiano lo stile con cui essere presente nel mondo e dialogare con gli altri uomini, senza per questo rinunciare alla propria identità. La via dell'umiltà e della passione appare anzi inevitabile quando i cristiani non rinunciano a "portare in piazza" le esigenze della propria fede. È proprio il senso di responsabilità che caratterizza lo sguardo cristiano sul mondo e impone ai credenti di non disinteressarsi, di "non passare oltre", in nessun ambito della vita umana (cfr. l'introduzione di Gianfranco Brunelli, caporedattore de «Il Regno-attualità», intitolata *L'incontro di Camaldoli*).

Il materiale dei convegni appare nel libro ripartito tra cinque sezioni che tentano di riunire gli interventi secondo un criterio tematico. Si tratta, lo si capisce bene, di un compito non facile, data la inevitabile frammentarietà degli interventi, ma che risponde alla preoccupazione fondamentale dei curatori dell'opera: rendere accessibili ad un vasto pubblico le singole "perle" dei convegni.

Anche noi dobbiamo inevitabilmente seguire questa strada, rinunciando ad una impossibile sintesi complessiva, e scorrere le relazioni contenute nella raccolta, mettendo in rilievo le idee più interessanti dal punto di vista teologico.

Nella prima sezione sono raccolti tre interventi, sotto un titolo molto generale: *La coscienza, la legge e lo spirito*. Nel primo, opera del gesuita Jean Louis Ska (docente di Egesi dell'Antico Testamento presso il Pontificio Istituto biblico), e intitolato *Lo Spirito e la legge*, sono messi in evidenza tre caratteri di modernità del *diritto civile* dell'antico popolo d'Israele: esso equipara tutti i cittadini, perché tutti sono in ugual modo posti davanti a Dio; esso si basa su una forma di consenso responsabile, in quanto ognuno risponde per sé della alleanza che Dio gli propone; infine, il forte riferimento alla legge dà al diritto una dimensione più personale che territoriale: infatti Israele è, per lungo tempo, senza territorio e senza re, cosicché la legge diventa il *re* di tutti e le norme di comportamento il *limite territoriale* per tutti (stabiliscono chi deve essere allontanato dal popolo).

Molto differente è l'argomento affrontato da Hansjürgen Verweyen (docente di Teologia fondamentale all'Università di Freiburg, Germania) nel suo intervento intitolato: *Coscienza, libertà, responsabilità politica*. Egli mette in rilievo, attraverso un percorso storico, l'importanza che ha la ricerca razionale e filosofica nei confronti della fede e, in generale, di ogni assoluto che possa "affacciarsi" alla coscienza dell'uomo, ed esigere obbedienza incondizionata. Tuttavia nel pensiero moderno la filosofia ha perso questo ruolo critico nei confronti del-

l'assoluto-incondizionato, giungendo più semplicemente a rifiutare, in modo assoluto, ogni incondizionato. Da qui la separazione della ragione dalla teologia, e la riduzione della religione a fatto privato e completamente opinabile. Le persone sono così sottratte alla verifica razionale di coerenza e, di fatto, deresponsabilizzate.

In conclusione, Verweyen afferma la necessità dell'analisi razionale al fine di avere una fede forte, capace di affermarsi sul piano politico e della responsabilità; ma per questo è necessaria anche una filosofia "forte", che creda nella possibilità per la ragione di giungere a verità universali. Solo questa filosofia si addice ad una Rivelazione accaduta «una volta per tutte».

L'intervento di Pierangelo Sequeri (docente di Teologia fondamentale presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale), intitolato *L'anima e le tecniche*, non è purtroppo di facile lettura, e offre alcune riflessioni attorno alla condizione dell'uomo moderno, caratterizzato dalla ricerca di un facile benessere e dalla pretesa di essere autonomo e autoreferente. È un uomo che riconosce una autorità solo alla tecnica scientifica e all'economia, nella speranza che esse possano offrirgli le capacità ancora mancanti per la propria autodeterminazione. Ma le attese, superiori alle reali possibilità della tecnica e dell'economia, anziché risolversi in una accresciuta libertà, generano nuovi "legami di dipendenza". In generale l'uomo "tecnologico" e "economico" si scopre sempre più solo e debole, cioè tutto il contrario dell'ideale di autoreferenzialità perseguito; eppure l'uomo non lo può ammettere, perché si trova a vivere una situazione paradossale: ciò che vorrebbe supera ciò che è. In altri termini, egli non può capire come *poter* essere autonomo (secondo il suo più grande desiderio) senza il peso di *dovere* essere autoreferente (peso insostenibile per una creatura finita).

La seconda sezione del libro, intitolata *Responsabilità e scelte del cristiano: tre casi*, è dedicata ad approfondire la relazione tra la politica e l'ispirazione cristiana in tre contesti nazionali differenti: quello italiano, quello tedesco e quello statunitense. La sezione è aperta da una riflessione biblica di padre Ghislain Lafont, docente emerito di Teologia presso il Pontificio Ateneo "S. Anselmo", intitolata *Esserci e agire nel mondo: dal testo di Fil 2, 5-11* padre Lafont ricava alcune idee per comprendere la politica in termini di servizio.

Con tre articoli dal taglio prevalentemente storico, l'attenzione si porta sull'Italia e sul cambiamento politico che ha visto il passaggio dal sistema proporzionale a quello maggioritario, e la nascita di nuovi soggetti politici: tutti e tre gli articoli danno una valutazione ampiamente positiva di questo cambiamento. Gianfranco Brunelli, nell'articolo intitolato *Responsabilità e scelte del cristiano nell'Italia bipolare*, descrive il ruolo dei cristiani (e della Democrazia Cristiana) in questa transizione. Egli osserva che, il sistema maggioritario attuale permette (o costringe) ai cristiani di non identificarsi con un partito unico, evitando così le

contrapposizioni ideologiche e ponendo in evidenza la trascendenza della fede rispetto alle istituzioni umane. I cattolici non si rivolgono ad un solo partito ma vorrebbero portare in tutti i loro valori: così essi sostengono e arricchiscono la pluralità delle formazioni. Il concetto di laicità della politica vorrebbe indicare proprio questo: la Chiesa mantiene un'alterità "amante" rispetto alla politica, cioè una distanza che le permette di formare le coscienze e di valutare criticamente le situazioni e le idee circolanti.

Anche Pietro Scoppola, docente di Storia contemporanea all'Università "La Sapienza" di Roma, in *Identità come ricerca: il caso storico del cattolicesimo democratico in Italia*, sottolinea come l'ispirazione religiosa possa alimentare l'etica nella politica, sottraendola agli interessi privati. La vera laicità dello Stato (espressa anche dalla Corte Costituzionale, nella sentenza n. 203 del 1989) permette al cattolicesimo di essere presente nella politica come "principio animatore".

Infine Arturo Parisi, docente di Sociologia dei fenomeni politici all'Università di Bologna, in *Scelte e riconoscibilità del cristiano nella transizione italiana*, cerca di definire l'identità politica dei cristiani, cioè in quali partiti e modelli si riconoscano, ora che non si può legittimamente attribuire a nessun partito la qualifica di "cristiano".

David Seeber, già caporedattore di *Herder Korrespondenz*, in *Trasformazioni e mito di un modello: il caso dei cattolici tedeschi*, racconta la storia del forte legame che ha unito i cattolici tedeschi (occidentali) in un compatto schieramento politico, espressione del loro attaccamento alla Costituzione democratica, ripercorrendo le alterne vicende del cattolicesimo tedesco dagli anni di Bismark fino alla riunificazione con la Germania dell'est.

Infine in *Ispirazione cristiana e valori in una democrazia competitiva e governante: l'esperienza dei cattolici [nord-]americani*, Monsignor Daniel Pilarczyk, arcivescovo di Cincinnati, offre la propria testimonianza su come i "suoi" cristiani vivono la separazione (sancita per legge) tra vita pubblica e religione.

La terza sezione del libro è dedicata a temi di economia e politica internazionale. Essa s'intitola *Governare lo sviluppo economico* e si apre con una riflessione biblica attorno alla parabola del buon samaritano, presentata da Timothy Radcliffe (già maestro generale dell'Ordine dei frati predicatori) e intitolata *Non passare oltre*.

Tommaso Padoa Schioppa (membro del Comitato esecutivo della Banca centrale europea), in *Diritti sociali, cooperazione e sviluppo in un contesto globale*, afferma la necessità che, accanto allo sviluppo delle libertà (economica, personale...), vi sia un parallelo sviluppo delle regole che controllano tali libertà. Questo bilanciamento dovrà avvenire anche a livello mondiale, dal momento che attualmente esistono organizzazioni che "gestiscono" l'economia mondiale

(WTO, G8...), ma non esistono ancora organizzazioni politiche capaci di riunire tutte le parti in gioco, e imporre delle regole a tutela di tutti. Procedendo sulla stessa linea, Giovanni Bazoli (giurista, presidente di Banca Intesa), in *Ispirazione cristiana e valori in un'economia libera e solidale*, nota come su tanti temi (gestione dei risparmi, dei fallimenti, dei flussi di forza lavoro...) il peso di una scelta "cristiana" sia lasciato ancora al discernimento e alla buona volontà dei singoli: qui è necessario che lo Stato (o un Potere politico superiore) intervenga, a tutela dei soggetti più deboli, raccogliendo la sfida di tradurre il principio di solidarietà in leggi concrete, che obblighino anche gli attori principali del sistema economico.

Chiudono questa sezione le relazioni di Paolo Onofri (docente di Programmazione economica all'Università di Bologna) e di Luigi Pasinetti (docente di Economia all'Università Cattolica di Milano). La prima è intitolata *La responsabilità economica dell'Europa* ed è una analisi tecnica molto dettagliata dei parametri economici dei paesi europei; la seconda invece è intitolata *Liberismo e solidarietà: sulla rilevanza della libertà economica*, e analizza i modelli economici liberisti che si sono succeduti nel tempo, osservando come manchi ancora un modello di liberismo che faccia proprie le esigenze della solidarietà. Che sia questa la sfida per i cristiani impegnati nel mondo dell'economia?

La quarta sezione del libro è intitolata *Cristianesimo e sviluppo della democrazia* e offre preziosi spunti soprattutto a proposito del *concetto di laicità*. L'intervento teologicamente più denso, ma di difficile comprensione, è quello del teologo milanese Pierangelo Sequeri. In *Cesare e Dio* egli affronta il problema della relazione tra il piano politico e quello religioso partendo da Mt 22,21 («Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio»). È Gesù stesso qui ad imporre una separazione tra i due poteri, in modo che Dio non diventi politica e che Cesare non si consideri divino. Così si afferma l'autonomia del potere politico, ma anche il suo limite (non è Dio!). L'armonizzazione dei due poteri può avvenire se si dà più valore e si riconosce l'autonomia del piano propriamente "civile", inteso come ciò che è condiviso da tutti in quanto semplicemente umano: esso è alla base della politica e in esso c'è anche una naturale dimensione religiosa. Non sono le istituzioni politiche o quelle religiose che danno il senso al piano civile, ma viceversa esse sono al servizio del senso (naturalmente anche religioso) che già è presente. Nelle democrazie occidentali si è verificata un'illecita identificazione tra piano civile e piano politico, cosicché la laicità delle politiche si è imposta anche nel piano civile, in cui soltanto la dimensione economica e quella tecnologica hanno diritto ad una visibilità pubblica, mentre tutto ciò che si riferisce alla dimensione etica o religiosa è confinato nella sfera privata. Sembra qui ritornare la pretesa idealistica di una politica che *genera* l'uomo anziché *riceverlo* per quello che è. La politica si sarebbe dunque appropriata del



“civile” riducendolo in base alla propria definizione, cioè laicizzandolo indebitamente.

Il tema della laicità è approfondito anche da Salvatore Berlingò (docente di Diritto ecclesiastico all'Università di Messina) nel suo articolo *Laicità dello stato, confessioni e gruppi religiosi*.

Invece l'intervento di Alberto Bondolfi (docente di Etica all'Università di Zurigo) *Ragione pubblica, conflitti di identità e tolleranza religiosa* è dedicato a studiare come la visione liberista e quella comunitarista della società e del diritto debbano oggi integrarsi tra di loro.

Infine Eberhard Jüngel (docente di Teologia sistematica all'Università di Tübingen) propone alcune osservazioni sul tema: *Pluralismo, cristianesimo, democrazia*. Egli riconosce nel pluralismo della situazione attuale un grande valore civile che trova nel regime democratico la sua migliore espressione politica: la democrazia è anzi la forma di governo più consona alla dignità dell'uomo secondo la Rivelazione cristiana. Il pluralismo comporta una pluralità di voci, da quella cristiana a quella atea, ma questo non vuol dire che, necessariamente, il nome di Dio debba sparire dall'ambito sociale: ad esempio, sarebbe positivo se nella Costituzione europea comparisse il nome di Dio, come l'Altro davanti al quale ci si assumono le responsabilità: questo eliminerebbe almeno il rischio di considerare “assoluti” una ideologia o un partito.

La quinta ed ultima parte del libro, intitolata *Ispirazione cristiana e causa dell'Europa*, si apre con la relazione biblica di Piero Stefani (docente di Dialogo con l'ebraismo all'Istituto “S. Bernardino” di Venezia): *La giustizia del Regno*, incentrata sul concetto di giustizia nel Discorso della montagna di Matteo. Possiamo raccogliere il resto degli interventi in due categorie: quelli che affrontano l'analisi dei fenomeni nella loro complessità, cercandone una certa concettualizzazione, e quelli che invece, più semplicemente offrono una testimonianza su un ambito o un problema specifico. A questo secondo gruppo possiamo ascrivere le seguenti 7 relazioni:

1. La ricerca condotta da Miklòs Tomka (docente di Sociologia della religione all'Università di Szeged, Ungheria) e da Paul M. Zulehner (docente di Teologia pastorale e kerygmatica all'Università di Vienna), intitolata *Dio dopo il comunismo*, presenta i risultati e le analisi di un ampio sondaggio sulla religione nei paesi ex-comunisti dell'Europa orientale.

2. Il metropolita Kiril di Smolensk e Kaliningrad (presidente del Dipartimento relazioni esterne della Chiesa Ortodossa russa), in *Principi liberali e valori della tradizione ortodossa*, parla della sfida che il sistema liberista moderno lancia ai cristiani, cattolici e ortodossi, affinché mostrino più concretamente i valori in cui credono.

3. Il cardinale Lubomyr Husar (arcivescovo maggiore di Lviv degli Ucraini), *Il contributo del cristianesimo orientale*, offre una testimonianza sulla situazione della Chiesa in Ucraina dopo il crollo del regime comunista, in cui convivono cristiani greco-cattolici, latini, ortodossi e protestanti, insieme ad un 45% di non credenti.

4. Il cardinale Achille Silvestrini (prefetto emerito della Congregazione per le Chiese orientali), ne *La Santa Sede e la presenza delle Chiese orientali cattoliche*, effettua una veloce scorsa del rapporto tra Chiesa Latina e altre confessioni, in particolare con i cattolici di rito orientale (ora ponte e luogo di pacificazione di due culture), con i musulmani (con cui occorre continuare il dialogo, almeno sui diritti umani) e con gli ebrei (che Giovanni Paolo II ha riconosciuto come "Fratelli", superando ogni antisemitismo)

5. Monsignor Cyrille Salim Bustros (arcivescovo greco-melkita di Baalbek, Libano), ne *I cristiani e l'islam nell'area mediorientale*, denuncia una grande discriminazione verso i cristiani esistente nella regione, e sottolinea come solamente approfondendo il tema dei diritti umani sia possibile progredire nel dialogo e nell'integrazione.

6. Monsignor Henri Teissier (arcivescovo di Algeri), in *Fondamentalismo, testimonianza e dialogo*, parla della difficile situazione della Chiesa in Algeria e delle differenti espressioni dell'islamismo in questo paese.

7. La Parola di Dio ha segnato il percorso dell'Europa e la sua lettura meditata (la *lectio divina*) può portare molti frutti sulla strada del dialogo e della pace: questo il senso dell'intervento del cardinale Carlo Maria Martini: *La parola di Dio nel futuro dell'Europa*.

Tra gli articoli che si propongono invece di dare una lettura complessiva della situazione europea, notiamo una diversità di prospettive e di temi, indice che gli autori sono mossi da preoccupazioni differenti. Dal punto di vista sociologico, un primo fattore di instabilità politica e sociale è rappresentato dalla tensione tra il piccolo e il grande, fra gli interessi del gruppo locale e quelli della totalità. Questo è messo in rilievo da due interventi molto interessanti: il primo, di Daniele Ungaro (docente di Sociologia dei fenomeni politici all'Università di Trieste), intitolato *Le radici sociali degli etno-nazionalismi*; il secondo, di Marco Tarchi (docente di Teoria dello sviluppo politico all'Università di Firenze), intitolato *Le nuove destre radicali in Europa*. Dello stesso problema si occupa anche l'allora presidente della Commissione europea, Romano Prodi ne *Lo sviluppo politico dell'Europa*, anche se in termini più politici ed operativi; egli approfondisce anche il problema delle relazioni tra l'Europa e gli stati confinanti che chiedono di entrare nell'Unione.

Una seconda preoccupazione, di carattere ecclesiale, nasce dal disconoscimento della rilevanza pubblica della religione e dalla difficoltà per le istituzioni

europee di dialogare con quelle ecclesiali, riconoscendone la funzione e il servizio, anche quello svolto in passato, nella edificazione della realtà e dell'identità dell'Europa. A questo proposito intervengono monsignor Celestino Migliore (Osservatore permanente della Santa Sede all'ONU) in *Costruire l'Europa, costruire la pace*, e il cardinale Christoph Schönborg (arcivescovo di Vienna), in *Spirito del cristianesimo, spirito dell'Europa*.

La terza preoccupazione è invece di carattere teologico-pastorale, ed è espressa dal titolo della relazione del cardinale Walter Kasper (Presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani): *La Chiesa in Europa di fronte alla sfida del pluralismo*. Kasper mette in rilievo come il cristianesimo abbia contribuito ad edificare l'Europa diffondendo i valori che oggi sono codificati nelle costituzioni delle varie nazioni. Invece, nella società attuale, segnata più dal relativismo che dal vero pluralismo, sembra che la pretesa di verità addotta dal cristianesimo sia una minaccia per la convivenza pacifica. In questo contesto si apre per la Chiesa e la teologia una sfida: come tradurre e comunicare all'interno del pluralismo, così come lo concepisce il mondo moderno, le categorie di unità e di universalità, fondamentali per la fede cristiana? Se ogni uomo è ad immagine di Dio e perciò gode di uguali diritti, esso è anche ordinato alla medesima vocazione in Cristo, e a lui si rivolge la missione della Chiesa. Sono concetti opposti al pluralismo ideologico oggi di moda. La soluzione sta nel comprendere correttamente il legame tra libertà e verità, nel capire cioè che la vera libertà è sempre orientata alla verità. Tanto più che la verità che la Chiesa afferma di conoscere non è che Cristo stesso, il quale dice di essere venuto non per dominare, ma per servire il mondo. Questa verità allora, pur essendo unica, non diventa mai integralismo, perché è insieme servizio e carità, messaggio di pace, di riconciliazione e perdono: valori necessari per la costruzione di una vera unione europea.

Segnaliamo infine l'ottimo intervento di Ernesto Galli Della Loggia (docente di Storia dei partiti e dei movimenti politici all'Università di Perugia) *Sull'identità dell'Europa*. Secondo la sua analisi, la società moderna ha visto l'accentuazione della soggettività e l'affermazione del sistema liberista, mentre i vincoli di appartenenza storici o religiosi sono stati considerati un limite da superare o una imbarazzante eredità da dimenticare. Le uniche leggi riconosciute sembrano essere quelle dell'economia e della tecnica scientifica. Non riuscendo ad integrare il bisogno di affermazione soggettiva con quello di appartenenza, si è prodotta una democrazia senza spessore etico o spirituale, basata sull'idea di uomo chiuso al trascendente e autodeterminato. Così l'uomo moderno, quando sente parlare di leggi naturali, subito pensa di potere e di dover imporre la sua arbitraria volontà ad ogni costo (scegliendo se essere genitore, il proprio sesso, la propria struttura...). Possiamo chiederci: se fissare i limiti alla "libera creatività" umana in ambito sociale costò il prezzo dei totalitarismi (di destra e di sinistra), quale sarà il

prezzo per accorgersi e riconoscere i limiti della libertà nei confronti della natura umana?

P. Galeazzi

A. COLOMBO, *The Principle of Subsidiarity and European Citizenship*, Vita & Pensiero, Milano 2004, 86 pp.

Il Centro di Ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa dell'Università Cattolica di Milano presenta il quaderno n. 10, frutto della *Mphil dissertation* svolta dall'autore presso l'Università di Cambridge. Il breve ma denso e pregevole volume ha il merito di addentrarsi in un tema di punta e in continuo cambiamento con un approccio che sa unire il rigore teorico all'attenzione al modo in cui gli argomenti trattati sono "vissuti" in seno alle stesse istituzioni europee. Tra il materiale cui l'autore attinge, oltre alla nutrita ed aggiornata bibliografia, spiccano le 12 interviste a funzionari di vari organi dell'UE, opportunamente utilizzate e richiamate durante l'esposizione.

Dopo una breve introduzione, che prende spunto dal dato della crisi della tradizionale democrazia rappresentativa, nel primo capitolo è affrontata l'emersione, non priva di contrasti e contraddizioni, puntualmente rilevate dall'autore, del principio di sussidiarietà a livello europeo, secondo le due articolazioni: quella verticale (relativa alla distribuzione di competenze tra istituzioni europee e Stati membri) e quella orizzontale, che, al contrario, chiama in causa la "società civile" e configura la interazione di entità non governative di vario tipo con le istituzioni.

Nel secondo capitolo l'autore introduce il discusso concetto di "*european citizenship*", schierandosi sostanzialmente tra i sostenitori del fondamento "civico" e non etnico di essa. Questo è uno snodo centrale dello stesso futuro dell'UE: i cittadini UE sono tali in quanto appartengono ad uno Stato membro, ma, oltre a questo, essi partecipano direttamente al sistema politico ed istituzionale Europeo secondo canali e strumenti che non coincidono con i meccanismi rappresentativi statali (organizzazioni o associazioni di livello europeo) (p. 27). La cittadinanza etnica è basata su elementi pre-politici, mentre quella civica si fonda su «un accordo su principi di giustizia politica condivisi scaturenti da una moralità politica liberale» (p. 29); si tratta di una unità non originaria ed ontologica, ma fondata su scelte comuni (p. 30). In tale concetto di cittadinanza acquisisce un ruolo di primo piano non più (come nel caso della cittadinanza "etnica") l'attribuzione di diritti (e/o di doveri), ma la «participation and active deliberation» (p. 30): il bene comune stesso «is conceived as to be the result of this dialogue» (p. 31). Il riferimento a J. Habermas è qui esplicito: «the notion of citizens finds its identities not in ethnical and cultural commonalities but in the practice of citizens

who actively exercise their rights to participation and communication» (ibidem). Colombo condivide con Habermas la necessaria creazione (o adattamento) di un «European public square», nel quale il dialogo possa arrivare ad interagire effettivamente con i processi decisionali (cfr. p. 33). In tale contesto si affaccia il problema di fondo: trovare meccanismi di interazione e integrazione tra queste nuove forme democratiche (di «participative democracy») e le forme tradizionali di democrazia rappresentativa, che, anche per l'autore, restano decisive.

Nel terzo capitolo viene affrontato il tema dell'*European Governance* e la sussidiarietà orizzontale. Lo slittamento dal *government* alla *governance*, frutto della globalizzazione, implica l'impossibilità che i sistemi tradizionali di governo a livello nazionale forniscano una efficace tutela (e controllo), dato che gli agenti principali della globalizzazione sono soggetti microeconomici. La sussidiarietà orizzontale può quindi essere uno strumento di "governance" nel contesto globale, nella misura in cui si fa strada una forma di sovranità basata sulla stessa *participative democracy* (p. 38).

Il quarto capitolo, intitolato *Sussidiarietà orizzontale tra interesse generale e interesse privato*, si apre con l'esposizione delle posizioni più radicali in merito alla *participative democracy*, secondo le quali il ruolo delle organizzazioni della società civile non dovrebbe dipendere da una "gentile concessione" delle istituzioni (p. 44); esse dovrebbero invece avere un ruolo attivo ed autonomo nel "common interest", fino a forgiare un modello di cittadinanza nella quale «la sovranità non è più soltanto esercitata attraverso il voto, ma piuttosto attraverso il quotidiano interessamento verso l'interesse generale (e non privato)» (p. 44); Colombo commenta che in tal modo verrebbe praticamente ad obnubilarsi la distinzione tra Stato e società civile. Anche nell'ambito di posizioni più sfumate la sussidiarietà orizzontale potrebbe essere il mezzo per attribuire un ruolo partecipativo alle stesse decisioni a livello istituzionale ad organizzazioni portatrici di interessi della società civile. Si tratterebbe di «pubblicizzare la società civile, mettendo la responsabilità politica e gli obiettivi di governo nelle mani dei cittadini» (p. 47); tutto questo non sarebbe alternativo e sostitutivo della democrazia rappresentativa, ma ne costituirebbe un supplemento ed una estensione (ibidem).

Il quinto capitolo è dedicato all'esposizione dei sistemi di consultazione e di partecipazione nella Unione: dapprima gli strumenti a disposizione direttamente della Commissione, in seguito il ruolo del Comitato Economico e Sociale, ed infine come il tema è stato affrontato nella Convenzione. In quest'ambito si analizzano le pratiche dell'uso di *Internet*, con i loro pregi e difetti, come strumenti di dialogo diretto e di partecipazione dei cittadini, i quali possono interagire direttamente con la Commissione.

Il capitolo si conclude poi con un riferimento al funzionamento e alla composizione del Comitato Economico e Sociale, nonché al modo in cui il tema è stato trattato in seno alla Convenzione per la redazione della Costituzione Europea,

dando conto di vari emendamenti proposti, con ponderati ed equilibrati commenti.

Nelle conclusioni Colombo riafferma il ruolo decisivo della sussidiarietà a livello europeo. D'altra parte, con equilibrio, sottopone a critica gli eccessi delle prospettive radicali richiamate: l'autore ritiene che a livello decisionale resti necessaria la rappresentatività in senso tradizionale ed elettivo. L'individuazione di alcuni punti problematici e irrisolti chiude il lavoro.

Si tratta di un testo stimolante, che permette di orientarsi nel labirinto di un mondo in piena evoluzione. A nostro avviso, però, suscitano interrogativi un paio di punti che qui ci limiteremo ad esporre, senza addentrarci in una disamina approfondita: il primo è il fatto che venga acriticamente considerata come impostazione quasi "necessaria" la teoria dialogica di Habermas, sulla quale nutriamo più di un dubbio. Il secondo è il fatto che si dà per scontato che la sussidiarietà orizzontale debba funzionare nel senso di attribuire un ruolo "pubblico" (e quindi necessariamente istituzionale) a istituzioni della società civile. La linea di demarcazione tra ruolo decisionale e ruolo consultivo delle organizzazioni della società civile non è, a nostro avviso, dettata dalla opportunità, o da un attuale "difetto" del sistema cui si potrà ovviare in futuro (ancora scarsa o imperfetta rappresentatività delle organizzazioni stesse): più che pubblicizzare la società civile, quello che serve è mantenere alla stessa uno spazio di libertà e di auto-organizzazione, evitando l'intervento istituzionale, o configurandolo davvero in maniera sussidiaria (ovvero in termini di sostegno, di consultazione, ecc.).

M. Fabbri

J.D.G. DUNN, *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids(Michigan) – Cambridge (UK) 2003, Christianity in the Making 1, XVII-1019 pp.

Siamo davanti alla recente opera pubblicata dal Professore James D.G. Dunn, "Lightfoot Professor of Divinity" presso l'Università di Durham (UK). Negli ultimi anni l'autore ha messo al servizio degli studiosi parecchie opere accademiche, a partire dal già classico *Jesus and the Spirit*, fra le quali vale la pena evidenziare il suo commento alla Lettera ai Romani (2 voll., WBC) e la *Theology of Paul the Apostle*, tradotta anche in italiano (Brescia 1999). Nel volume qui recensito Dunn ha voluto dare da una parte una descrizione complessiva e dall'altra un'analisi dei vari punti di vista, storico e teologico, sociologico e letterario, dello sviluppo del cristianesimo a partire dalla vita pubblica di Gesù. Lo studio copre così un arco di 120 anni circa (27-150 A.D.), e analizza più da vicino le origini della fede cristiana. Originariamente tutta l'opera, divisa in tre volumi – questo è



il primo – si doveva intitolare *The Beginning of Christology*, ma essendo, questo, un titolo già “prenotato” da altri autori, si è optato per *Christianity in the Making*.

Negli ultimi anni sono apparsi molti studi sul Gesù dei Vangeli, che soffermandosi specialmente sulle scoperte documentarie ed archeologiche del XX secolo, tengono conto al tempo stesso dei diversi approcci con i quali si può “arrivare” alla persona di Gesù Cristo. Alcuni di questi studi prediligono i fatti ai detti, come quello di E.P. Sanders (*Jesus and Judaism*, London 1985), che ricostruisce la vita di Gesù sulla base di fatti positivi e verificabili, movendosi sempre nell’ambito della storia, alla stregua degli studi dell’Ottocento sul “Gesù storico” che culminarono nell’opera di A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (Tübingen 1906), autore che Sanders segue da vicino, sia nel metodo sia nelle conclusioni. D’altro canto è apparsa anche la tendenza contraria rappresentata da coloro che, non volendo sentir parlare di una ricerca storica su Gesù, preferiscono basarsi sulla fede e sulla teologia: un caso paradigmatico è costituito dal libro di L.T. Johnson, *The Real Jesus* (San Francisco 1995). In mezzo si può collocare J.P. Meier con il suo ingente lavoro su Gesù (*A Marginal Jew*, 3 voll., New York 1994-2001). Meier, infatti, partendo da una ricerca accurata sulle fonti bibliche ed extrabibliche, è aperto all’ambito della fede, purché ci sia un’attestazione valida. Davanti però ad alcune realtà su Gesù sceglie la via del minimalismo, sulla scia delle premesse esposte nel prologo della sua opera. In ogni caso, si aspetta ancora il quarto volume che dovrebbe parlare dei tratti cristologici della vita di Gesù e della sua autocoscienza.

Mi sono soffermato di proposito sui tre modelli di studio dei Vangeli perché, a mio avviso, aiutano a mettere in evidenza le caratteristiche del libro che stiamo analizzando. L’autore è consapevole dell’impossibilità di studiare la vita di Gesù senza aver prima individuato le tendenze e le posizioni ideologiche degli ultimi periodi della storia umana, cioè le “ricerche” su Gesù. A questo proposito egli ricorda come negli ultimi 500 anni il crescente interesse per la persona di Gesù abbia generato una certa tensione fra gli obiettivi che la storia persegue e i fondamenti della dottrina cristiana. La discussione odierna, frutto e conseguenza dell’“energia” liberata da questa opposizione, contempla le dimensioni della fede, della storia e dell’ermeneutica (p. 12-14).

Nella prima parte, *Faith and the Historical Jesus*, sono prese in considerazione essenzialmente le due già menzionate tendenze, che l’autore battezza rispettivamente “fuga dal dogma” e “fuga dalla storia”, per puntare poi su una sintesi che coinvolge le due realtà nella prospettiva dell’ermeneutica. A questo scopo Dunn fissa dei punti di riferimento, specie riguardo alla storia: lo spazio temporale, l’analogia, la presunta “oggettività”, il realismo, la probabilità. Relativamente a ciò viene enunciata una serie di principi, nei quali si tiene conto dei grandi fattori ermeneutici nella modernità: il senso immediato del testo, il circolo ermeneutico, la storia degli effetti, la lettura come incontro fra lettore e testo. La conclu-

sione di questa parte è particolarmente illuminante; non si può fare a meno della fede, tenendo conto che la si trova proprio "dietro il testo". La proposta che l'autore avanza, parafrasando una tendenza contemporanea, è la *Disciple-Response*. Le tradizioni dei Vangeli si formarono attraverso un incontro creativo fra testo e lettore, o meglio, fra maestro e discepoli, e sono frutto della risposta di quest'ultimi al messaggio ricevuto. È stata la fede, in un certo senso, a creare le prime tradizioni (p. 128s).

A questo punto si dispone già di un primo approccio alla metodologia che permette l'accesso a Gesù, e che costituisce il fulcro dell'opera: la tradizione sinottica non evidenzia molto ciò che Gesù fece e disse, ma illustra bene come Gesù è ricordato nel suo operare e nel suo parlare ai discepoli, nonché l'impatto che ebbe su di loro. Quello che abbiamo a disposizione sono le memorie dei primi discepoli, visto che la tradizione narrativa su Gesù comincia con i testimoni oculari (p. 130s). Inoltre non si devono contrapporre più di tanto la storia e la fede, anche perché nel momento storico in cui nasce la tradizione su Gesù siamo davanti a una *fede storica*.

Essendo un libro che tratta essenzialmente della tradizione, non sorprende che quasi la metà della seconda parte (*From the Gospel to Jesus*) sia dedicata proprio a tale argomento, oltre che alle fonti e al contesto storico. Le diverse prospettive sotto le quali la tradizione viene contemplata sono: Gesù stesso come Fondatore del cristianesimo, le profezie e le narrazioni. In questa sezione vengono prese in esame alcune scuole e alcuni studiosi che hanno influito positivamente o negativamente sull'analisi della tradizione orale nei Vangeli: Herder, Bultmann, Riesenfeld e Gerhardsson, Kelber, Horsley, Bailey.

Nella sezione dedicata alle narrazioni, troviamo esempi di variazioni all'interno di un testo sostanzialmente identico. A questo scopo sono riportati i tre racconti della conversione di Paolo negli Atti, i due testi di Matteo e Luca sulla guarigione del servo del centurione (pp. 211-214), e alcuni racconti in duplice o triplice tradizione, prendendo come base il testo di Marco: la tempesta sedata, la donna cananea, la guarigione del ragazzo indemoniato, l'obolo della vedova, la disputa fra i discepoli (pp. 215-222). La conclusione dell'autore è netta: non si possono spiegare le varianti dei Vangeli soltanto in termini di redazione letteraria. Nella maggior parte dei casi analizzati, lo stesso episodio rivela invece, in ogni testo, il carattere di ripetizione orale (p. 223). L'interesse a ricordare Gesù è dunque uno degli elementi chiave che dona alla tradizione la sua identità stabile. Le osservazioni che si evincono da questa parte del volume riflettono in un certo senso il filo conduttore di tutta l'opera: 1) l'unico obiettivo realistico di una ricerca su Gesù è *Jesus remembered*; 2) la tradizione dei Vangeli conferma che già nella comunità cristiana primitiva c'era interesse a ricordare Gesù; 3) la tradizione su Gesù, formatasi essenzialmente attraverso l'uso e il riuso dei modelli orali, mostra come Gesù era ricordato; 4) quel ricordo essenziale si andò modellando attraverso

l'impatto originale e immediato di Gesù, plasmato in parole dai discepoli e dai testimoni oculari (p. 335).

Da qui in poi lo studio si concentra su aspetti puntuali della vita di Gesù: la sua missione (terza parte), gli interrogativi intorno all'autocoscienza, della sua persona e del suo ruolo (parte quarta). Nell'ultima parte, dedicata alla passione, morte e risurrezione, sono incluse anche le riflessioni conclusive. L'ultimo tema trattato dall'autore mira ad illustrare la durata dell'impatto di Gesù e della sua missione, su due versanti: la tradizione cristiana e gli stessi Vangeli. L'intera opera mette in risalto la sostanziale continuità fra la vita di Gesù e ciò che venne dopo. E il "dopo" parte dalla risurrezione, dal fatto che la sua missione è stata continuata da coloro che lo videro vivo. Di quella realtà, dove si scorge una conferma da parte di Dio, non si può fare a meno.

Fin dall'inizio l'autore avverte di non volere arrivare alla persona di Gesù stesso (*getting back to Jesus himself*). Ciò che gli interessa sono le impressioni lasciate da Gesù, il Gesù che è ricordato. È possibile arrivare all'impatto creato dagli eventi e dagli insegnamenti conservati dalla tradizione su Gesù. Quell'impatto passò in primo luogo alla tradizione della comunità, che non soltanto ne dette testimonianza, ma diventò parte dell'effetto che Gesù fece su coloro che chiamò alla sua sequela. Al tempo stesso il carattere orale del processo di trasmissione implica che nelle differenziazioni dei Vangeli sinottici, e attraverso di esse, possiamo ascoltare le storie su Gesù e la sua dottrina, che ha strutturato la vita dei primi anni delle comunità cristiane. L'impatto di Gesù, delle sue parole e dei suoi gesti si impresse nelle loro menti e illuminò le loro riunioni (p. 328).

Per risalire dai Vangeli a Gesù, afferma Dunn, sarebbe prudente guardare in primo luogo il quadro o il disegno generale, avere una visione d'insieme per trovare il "Gesù caratteristico" anziché il "Gesù diverso". Possiamo considerare questa osservazione come una delle linee maestre del lavoro. Il criterio proposto, infatti, è quello di cogliere gli aspetti caratteristici all'interno della tradizione su Gesù, e nel contempo, relativamente distinti dalla stessa tradizione. L'autore inoltre non esclude lo sviluppo della tradizione orale; concepisce piuttosto il paradigma orale dotato di flessibilità e di stabilità allo stesso tempo. Una certa originalità va ravvisata circa la Pasqua. È vero, sostiene Dunn, che l'intera tradizione orale riflette la fede postpasquale, anche se quella fede sviluppata non ha lasciato il suo segno distintivo su buona parte dei racconti (e qui si vede il distacco dalle tesi bultmanniane). Perciò, a suo avviso, la domanda che uno studioso deve porsi non è se questo o quell'altro particolare sia storicamente possibile o affidabile, ma se questa storia o questo insegnamento reggano all'interno di un quadro coerente, se sia consistente l'immagine della persona il cui impatto è evidente nella visione globale.

Tenendo conto del predominio dell'impostazione teologica postpasquale nello studio dei Vangeli e della loro formazione, così come nell'individuazione

della figura di Gesù attraverso il testo, la proposta di Dunn che si basa piuttosto sull'impatto prepasquale, serve a controbilanciare in parte quella tendenza a senso unico. Partire dall'impatto di Gesù genera nei discepoli, e poi nella comunità cristiana primitiva, una serie di ricordi, che si fonderanno poi nella redazione dei Vangeli. La tradizione orale all'interno della scuola storico-formale non poche volte si riveste di un carattere non letterario e si riduce ad un messaggio esclusivamente kerygmatico, in un ambiente segnato dal suo aspetto essenzialmente collettivo: in questo libro invece vengono apprezzate le cornici letterarie che permettono di trasmettere un testo nella sua genuinità, pur rispettando le legittime diversità di vedute degli autori dei Vangeli.

Si tratta in definitiva di un'opera riuscita, che potrà dare un apporto non trascurabile alla ricerca di Gesù nel testo eVangelico.

B. Estrada

G. MANZONE, *Società interculturali e tolleranza. Un contributo: la dottrina sociale della Chiesa*, Cittadella, Assisi 2004 (Questioni di etica teologica), 277 pp.

Il professor Gianni Manzone, docente di Dottrina sociale della Chiesa presso la Pontificia Università Lateranense, è uno degli autori italiani più prolifici in questo ambito teologico. Una delle sue ultime fatiche è l'opera qui recensita, che affronta un tema oggi ampiamente dibattuto, anche per i suoi immediati risvolti pratici nella vita sociale. Si tratta di un assunto complesso la cui soluzione non è scontata, come palesano le molteplici pubblicazioni su questa materia. Di conseguenza non ci si può aspettare un'analisi di facile lettura; il libro richiede, infatti, la rilettura attenta di diversi passi per coglierne il profondo significato. Tuttavia, la perizia dell'autore facilita il percorso in questa articolata questione. La complessità del tema rende inoltre arduo riassumere in poche frasi il contenuto del libro; perciò il fine che qui ci proponiamo è piuttosto quello di sottolineare i punti che ci sembrano più pertinenti per incoraggiare la sua lettura.

Il primo capitolo traccia un percorso storico del giudizio della Chiesa sulla tolleranza. Quest'ultima è diffusa culturalmente nell'ambito dell'Illuminismo e, conseguentemente, come emancipazione da ogni verità rivelata e da qualsivoglia fondamento morale assoluto. Inoltre, nella pratica, i loro fautori hanno sovente legiferato (in modo poco tollerante) tentando di diminuire la libertà della Chiesa. In tal senso, il Magistero non poteva accettare *tout court* questa forma di tolleranza. A partire da Leone XIII si comprende, sempre meglio, la distinzione tra liberalismo ideologico e liberalismo politico e tra autorità religiosa e autorità politica. Pio XII difende i diritti della verità, ma ammette contemporaneamente che,

in certe circostanze, la tolleranza in materia religiosa costituisce un vero dovere morale. È però Giovanni XXIII a compiere il passo decisivo, sottolineando che i diritti appartengono alla persona più che alla verità. Tale concetto è sancito dal Concilio Vaticano II nella Dichiarazione sulla libertà religiosa. Questa dottrina non implica l'accettazione della tolleranza illuministica, ma è il risultato di un approfondimento nella dottrina costante della Chiesa; anche perché il diritto alla libertà religiosa va unito ad un dovere imprescindibile: quello di cercare e di aderire alla verità religiosa. Il Magistero di Paolo VI e di Giovanni Paolo II approfondiscono questo tema in rapporto alle istituzioni democratiche: il primo ha mostrato le caratteristiche di una sana laicità dello Stato; mentre il secondo ha focalizzato l'attenzione sul rapporto tra democrazia e verità, e ha denunciato la "deriva totalitaria" del relativismo etico. Infatti, è possibile essere tolleranti soltanto se la tolleranza non è un valore supremo al quale si sacrificano gli altri valori umani, primo fra tutti la dignità di ogni persona.

Dopo questo percorso storico, il capitolo secondo intitolato *Per una teologia della tolleranza* studia se è possibile essere tolleranti quando si abbraccia una dottrina che possiede delle verità assolute. L'autore mostra, dal punto di vista della dignità della coscienza umana e dal punto di vista dell'epistemologia, che ciò che è contraddittorio è affermare l'inesistenza di qualche verità assoluta. Anzi, la tolleranza comporta il convincimento di una qualche verità indisponibile e, al contempo, il riconoscimento che coloro che negano tale realtà hanno il diritto di esistere e di opporsi, proprio perché possiedono una dignità personale e, in base ad essa, cercano la verità in modo diverso. Dopo questi argomenti razionali, Manzoni passa agli "argomenti rivelati": già nell'Antico Testamento, ma soprattutto con l'Incarnazione del Verbo, si manifestano la pazienza e la tolleranza di Dio verso i peccatori (tutti gli uomini) in vista della Redenzione. Inoltre, l'unità della Chiesa anche in ambito dottrinale non comporta uniformità, soprattutto nelle questioni secolari, ma cattolicità armonica. Perciò, l'accettazione di una verità rivelata non è, di per sé, fonte di intolleranza, né lo è l'assolutezza del Vangelo, che comporta che tutti gli uomini siano trattati come li ha trattati Cristo, né lo è, infine, lo zelo missionario perché la Chiesa propone, ma non impone nulla.

Il tema della tolleranza è correlato al rapporto tra l'identità individuale e la comunità. Due sono i modelli più in voga – soprattutto nell'area anglosassone – di questo rapporto: il modello liberale e quello comunitarista. Studiare questi modelli alla luce della dottrina sociale della Chiesa offre spunti per meglio capire la natura della tolleranza: tale è lo scopo del terzo capitolo di questo volume. Esso analizza i pregi e le carenze dei suddetti modelli. I liberali falliscono perché la loro immagine di uomo, prettamente individualista, non è reale; tuttavia, non si possono negare i loro meriti – che non vanno dispersi –: la valorizzazione della soggettività e della libertà personale. Il comunitarismo sottolinea che è il gruppo di appartenenza a definire l'individuo e la sua identità, il che, se è vero, non va però



inteso in senso deterministico. Da parte sua, il personalismo proprio della dottrina sociale della Chiesa accetta gli aspetti positivi di entrambe le correnti e li eleva al rango di virtù: la tolleranza non può essere confinata al livello del diritto, ma deve essere un atteggiamento personale, che ammette positivamente la realtà e la ricchezza delle differenze, tratta con fiducia e rispetto gli altri, e arriva fino all'amicizia e alla solidarietà.

I due capitoli successivi sviluppano due questioni riguardanti la tolleranza: il suo rapporto con il sistema democratico e l'edificazione di una società interculturale. Riguardo al primo tema è importante non ammettere acriticamente che la democrazia comporti che ogni decisione possa essere negoziabile e reversibile secondo regole procedurali; tra l'altro perché le stesse procedure si basano su fondamenti non negoziabili. Ciò non significa che il credente possa imporre le proprie idee religiose e i principi sociali da esse derivati, ma che li possa proporre e che tenti di mostrare con argomenti razionali e politici che essi sono più congruenti alla dignità umana. Perciò la laicità dello Stato non va confusa con la neutralità: uno Stato "neutrale" ai valori morali tende a convertirsi in uno "Stato etico" di deriva totalitaria, come la storia ha dimostrato. Si dovrebbe invece favorire la costituzione di uno Stato imparziale e pluralista, che si caratterizza come una società aperta, soprattutto verso quei gruppi da cui può attingere i valori morali che non ha, ma su cui necessariamente deve fondarsi. Difatti, identificare la moralità pubblica con la moralità "secolare" non è conseguenza della neutralità, ma è un tentativo di privilegiare un certo sistema di valori, il che è segno di intolleranza ed è inoltre ingiusto, poiché ignora i desideri di una parte considerevole di cittadini.

La questione della tolleranza è particolarmente sentita nella società odierna, sempre più permeata di pluralismo culturale. L'autore mostra come il multiculturalismo sia stato vissuto già nella Chiesa primitiva; ed essa ha sempre mantenuto, seppure con diversa intensità, la sensibilità verso la diversità culturale e l'attenzione verso le minoranze, ed ha portato avanti un modello caratterizzato dalla "convivialità delle culture". Ogni cultura comporta uno sforzo di riflessione sull'uomo e sul mondo, cioè, sottintende una ricerca della verità. Perciò la relatività delle culture non va confusa con il relativismo culturale, che condurrebbe all'impossibilità (d'altra parte irreali) di un dialogo tra le culture. Manzone esamina poi diversi modelli di società multiculturali e, sulla base dell'insegnamento sociale della Chiesa, ne propone uno che va oltre quello liberale e comunitario: si tratta di una società interculturale, che tende a conciliare le esigenze essenziali, ma in conflitto, mediante i principi dell'imparzialità relazionale e della giustizia concreta. Certamente tale atteggiamento non è semplice poiché le minoranze culturali devono convivere con una cultura maggioritaria a cui, in parte, si devono adattare; e la maggioranza, a sua volta, non può pretendere una piena assimilazione delle minoranze. Occorre, pertanto, un'evoluzione culturale e giuridica che miri all'in-



tegrazione, ma nel rispetto delle diversità. E ciò è possibile soltanto sulla base di atteggiamenti di vera tolleranza e di autentica solidarietà tra tutte le componenti sociali.

L'ultimo capitolo, il più breve, analizza la responsabilità pastorale della Chiesa in questo ambito. La dottrina della Chiesa è cattolica, cioè universale, tende ad abbracciare tutti gli uomini, non in un'universalità astratta, bensì incultrata. Inoltre, l'interesse della Chiesa si rivolge all'uomo concreto, che è portatore di una particolare identità culturale, senza però chiudersi in quest'ultima. Perciò la cura pastorale della Chiesa promuove la tolleranza, in quanto favorisce la vera umanità di ciascuno. Così, essa contribuisce ad un sano pluralismo della società, indispensabile per lo sviluppo delle persone.

In conclusione, non ci resta che raccomandare la lettura di questa opera, per meglio capire il contributo che la dottrina sociale della Chiesa offre all'edificazione corretta di una società interculturale fondata su una giusta nozione di tolleranza.

E. Colom

L.M. McDONALD - J.A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible*, Hendrickson, Peabody (MA) 2002, 662 pp.

Il volume, a cui hanno collaborato più di trenta noti studiosi della materia (per diversi motivi non hanno potuto prendervi parte B. Metzger, R. Beckwith, E. Ellis, B. Child e G. Sheppard), contiene un'ampia riflessione, svolta da diverse prospettive storiche e metodologiche, su ambedue i canoni biblici, veterotestamentario e neotestamentario. Si presenta così come un'opera enciclopedica, che affronta molte questioni, fra cui, ovviamente, la problematica degli scritti deutero-canonici e apocrifi (nel volume si segue la terminologia comunemente usata in ambito protestante). L'opera viene in questo modo ad arricchire l'abbondante bibliografia che, dall'epoca delle scoperte di Qumran fino ai giorni nostri, è andata sempre incrementandosi. Si pensi, tra l'altro, alla più recente e onnicomprensiva opera curata da J.-M. Auwers e H.J. de Jonge, *The Biblical Canons*, Leuven University Press, Leuven 2003 ([*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 163], LXXXVIII, 717 pp.).

Dopo l'introduzione dei due curatori, il volume viene diviso in due parti, corrispondenti alle due sezioni del canone biblico, ciascuna con sedici contributi. L'insieme è concluso da quattro appendici riguardanti rispettivamente le fonti primarie, le liste e i cataloghi esistenti per lo studio del canone, un'ampia bibliografia di quasi 40 pagine, un indice di materie, un indice di autori, e otto indici di cita-

zioni delle fonti antiche e medievali: Bibbia ebraica, deuterocanonici dell'AT, libri del NT, apocrifi dell'AT, testi di Qumran e del Deserto di Giudea, letteratura targumica e rabbinica, testi di Nag Hammadi e infine altri scritti antichi e medievali. La struttura d'insieme dell'opera risulta quindi molto soddisfacente. Apprezzabile è anche la presentazione formale.

I temi più dibattuti dai diversi studiosi riguardano, da una parte, alcune posizioni comunemente ammesse fino a poco tempo fa, almeno in alcuni settori dell'esegesi, come, ad esempio, l'ipotesi che il canone delle scritture ebraiche si sia consolidato in tre momenti successivi: il Pentateuco verso il 400 a.C., i Profeti verso il 200 a.C. e gli Scritti tra gli anni 90 e 100 d.C.; il presupposto che la primitiva comunità cristiana abbia ricevuto da Gesù il canone completo dell'AT; l'ammissione di un assestamento della maggior parte del canone neotestamentario verso la fine del Secondo secolo, e l'importanza argomentativa del Canone Muratoriano riguardo a quest'ultima affermazione. Appaiono infatti problematici la data di composizione e il significato di questo documento. Altri argomenti trattati sono: la nozione di canone biblico esistente nei primi secoli prima e dopo Gesù; il motivo per cui nella Chiesa primitiva le discussioni sul canone biblico si sono protratte per diversi secoli, anche se esisteva sostanzialmente un accordo fin dall'inizio; il significato delle citazioni dei testi biblici negli scrittori antichi; il valore degli scritti non canonici, e in particolare degli *agrapha* di Gesù; la questione del testo autorevole nel caso dell'esistenza di diverse forme testuali di uno stesso scritto canonico; il significato della varietà di liste dei libri biblici non sempre complete nei diversi manoscritti; e i criteri utilizzati per determinare il canone dei libri sacri. Un tema di carattere più teologico è quello riguardante l'unità/diversità nel canone, cioè il significato che hanno le diversità contenutistiche che si osservano nell'unità canonica. Una presentazione più dettagliata del volume ci porta alle seguenti considerazioni.

### **Il canone dell'Antico Testamento**

I primi tre studi presentano una prospettiva piuttosto generale. Sulla nozione di "canone" si è soffermato Eugene Ulrich (University of Notre Dame, Indiana), il quale ha auspicato che in ambito scientifico venga data una chiara definizione di essa, quella proposta da lui o qualsiasi altra, sempre però in conformità con la storia del pensiero teologico. Tale nozione si dovrebbe delineare nettamente, in modo che si possa distinguere dalle altre nozioni applicabili ai momenti precedenti il processo di canonizzazione. Secondo Ulrich, il canone è la lista definitiva e "chiusa" dei libri che costituiscono l'autentico contenuto delle Scritture. Di conseguenza, egli non ritiene corretto parlare di "canone aperto" (meglio in questo caso parlare di una collezione crescente di libri considerata come Sacra Scrittura). Il secondo studio, di Philip R. Davies (University of Shef-

field), esamina gli effetti culturali del canone. Le sue osservazioni sono strettamente vincolate a una determinata concezione di comunità ecclesiastica e di autorità religiosa. I canoni, egli afferma, operano come un'autorità, definendo una determinata classe di valori. Essi vengono citati, riscritti, reinterpretati. Una volta diventati una collezione religiosa, la natura della loro autorità cambia, poiché l'osservanza si ricollega allora ad una sanzione divina. La fissazione del canone, passo successivo, implica a sua volta un'autorità politica e religiosa capace di distinguere fra ciò che è canonico e ciò che non lo è, e di imporre un determinato canone. In seguito comincia la fase di interpretazione e di commento. Allora capita che il controllo del significato dipenda più dal lettore che dall'autore, per cui, secondo Davies, l'ultima fase della congiunzione canone-autorità è il controllo strategico della lettura. Joseph Blenkinsopp (University of Notre Dame), da parte sua, osserva che il libro di Isaia, riflette abbastanza bene le caratteristiche del canone della Bibbia ebraica considerata come un tutto unico. Esso si potrebbe leggere come un canone in germe. Se infatti, egli sostiene, una delle caratteristiche del canone è concretamente la giustapposizione all'interno della collezione canonica di diversi e ideologicamente incompatibili punti di vista, in Isaia noi troviamo qualcosa di simile: l'inclusione di sezioni deuteronomiche narrative offre una visione della missione profetica opposta a quella di Isaia se considerato coscienza della società e predicatore di riforme sociali e morali. A noi sembra, tuttavia, che una tale caratterizzazione del canone sia molto discutibile. Blenkinsopp afferma inoltre, forse con più accortezza, che, se è vero che la normatività caratterizza la canonicità, essa, non è un concetto unilaterale. All'interno della normatività esistono tensioni che non possono essere lasciate da parte. L'accettazione di tali tensioni e antinomie conduce a un più ricco e complesso apprezzamento del canone biblico, valevole per la fede.

I sei studi seguenti ripercorrono i momenti successivi della formazione del canone biblico. Il professore emerito Albert C. Sundberg jr. (Garrett-Evangelical Theological Seminary, Illinois) fa perno sull'idea che una discussione sul giudaismo ellenistico dovrebbe includere anche il giudaismo palestinese, dove l'influsso ellenistico era fortemente radicato. Tale ellenizzazione è testimoniata, tra l'altro, dai manoscritti greci rinvenuti nel deserto di Giudea, in particolare dal rotolo dei Dodici Profeti, che presenta una forma testuale leggermente diversa rispetto al testo alessandrino chiamato *kaige*, e da alcuni altri ritrovamenti, come le due lettere composte in greco da Simon bar Koshiba, comandante dell'esercito nella seconda guerra giudaica contro i romani. Tutto ciò porta ad affermare che l'area dei giudei ellenizzati dal I secolo a.C. al I d.C. includeva la Palestina e si estendeva verso oriente, verso il Giordano e il Mar Morto. Sulla prospettiva che i documenti del Mar Morto offrono riguardo al canone è incentrato anche l'articolo di James C. VanderKam (University of Notre Dame). Egli esamina tre testi (il Pentateuco

rielaborato, il Rotolo del Tempio e il libro dei Giubilei) strettamente correlati al gruppo Gn-Dt, benché non allo stesso modo. VanderKam afferma che, al di là del tempo di composizione, non ci sarebbero apparentemente motivi palesi per includere tali tre libri in una categoria diversa da quella di Gn-Dt, e conclude che non risulta del tutto chiaro il significato da dare al termine *Torab* quando esso appare in un testo di Qumran per designare un corpo letterario: indica il nostro Pentateuco o include altre opere come quelle citate sopra? Sembra ragionevole, secondo VanderKam, pensare che esse, in tutto o in parte, cadessero sotto la “rubrica Torah”, e che questo termine comprendesse un ampio materiale riguardante la storia che va dalla creazione fino alla morte di Mosè. Una prima conseguenza è che le statistiche sul materiale di Qumran dovrebbero includere tutte le evidenze dei testi sopra citati e di altri ancora. Un'altra conseguenza è che si dovrebbe evitare l'uso dei termini “Bibbia” e “biblico” in relazione a questo periodo segnato dall'esistenza di Qumran. Infatti noi non sappiamo quali scritti fossero allora autorevoli e quali no. Meglio sarebbe adoperare termini quali “scritture”, “scritture riscritte” e altri analoghi.

Per quanto riguarda Giuseppe Flavio e il suo canone di 22 libri, Steve Mason (York University, Toronto, Ontario) sottolinea che il testo di *Cont. Ap.* 1,37-43, letto nel suo contesto, ha molto a che vedere con la questione riguardante la fissazione del canone ebraico nel I secolo. La finalità di Giuseppe Flavio non era altra che quella di dimostrare al mondo greco la nobiltà e l'antichità della cultura ebraica. Egli adopera perciò un linguaggio generico, adattato ai suoi lettori greci, non un linguaggio riservato al mondo giudaico. Questa prospettiva concorda con il modo in cui Giuseppe Flavio utilizza il materiale scritturistico nelle *Antichità giudaiche*. Ciò che egli credeva è che i profeti ispirati d'Israele avessero scritto in tempi molto antichi; opinione accettata dalla tradizione sia greca sia ebraica sul canone. Le conseguenze sarebbero: *a*) Giuseppe si gloria dell'antichità degli scritti ebrei senza mostrare un nostalgico desiderio di rinascita dell'epoca profetica; *b*) egli ritiene che la sua posizione sia comune a tutti i giudei; *c*) questa sua opinione farebbe pensare che si tratta di un canone chiuso (contrariamente a quanto affermano J. Barton e Rudolf Meyer); *d*) ciò implicherebbe che nelle *Antichità giudaiche* (scritte precedentemente) l'uso di altre fonti non supporrebbe l'idea di un canone aperto; *e*) ne seguirebbe che bisogna stare molto attenti nel parlare di un canone aperto in Filone o a Qumran; *f*) Giuseppe non si pronunzia sulla divisione tripartita della Bibbia.

Sul tema della divisione tripartita, Julio C. Trebolle Barrera (Università Complutense) ritiene che una tale divisione sia un ulteriore sviluppo di quella bipartita (Legge e Profeti; oppure Legge, Profeti e Salmi), che si potrebbe considerare il “primo canone biblico”. In questo canone, Pentateuco, Isaia, Profeti Minori e Salmi, nucleo centrale del canone biblico, mostrano analoghi processi di formazione letteraria, trasmissione testuale, trasmissione manoscritta, e autoriz-

zata interpretazione come Scrittura. All'interno della sezione dei Profeti, i libri storici, Geremia ed Ezechiele, così come anche Daniele, secondo la tradizione dei LXX, presentano una storia di redazione letterale, formazione editoriale e trasmissione testuale meno stabile e diversa da quella di Isaia e dei Profeti Minori. Tali libri sono utilizzati scarsamente, benché siano fonti di molti scritti parabolici, di carattere principalmente apocalittico o profetico. Il libro dei Salmi, per quanto riguarda la storia della composizione, l'edizione e la trasmissione testuale, si troverebbe fra i Profeti e gli Scritti. Fin dall'inizio ci fu la tendenza a riconoscere una certa autorità agli Scritti. I libri di Giobbe e i Proverbi costituirebbero il nucleo attorno al quale si sarebbe formata tale collezione, in cui fu poi trasferito il libro dei Salmi. L'espressione "Legge, Profeti e Salmi" si riferirebbe all'autorità dei libri come Scrittura, mentre quella di "Legge, Profeti e Scritti", molto posteriore, al canone dei libri sacri.

Sulla fissazione del canone, da ultimo, s'incentrano i due studi successivi. Jack P. Lewis (Harding University Graduate School) torna sul tema di Jabne, facendo notare come fra gli studiosi predomini l'idea che a Jabne si sia continuato a discutere sulla situazione canonica di Sir e Ct, ma senza pervenire ad una decisione ufficiale sulla loro canonicità. Jack N. Lighstone (Concordia University, Montreal, Quebec) conclude da parte sua che le figure di Mosè e di Ezra portarono a una tale concezione della Bibbia che si finirono per escludere dai libri normativi i libri scritti in periodi posteriori. Perciò Siracide e 1-2Mac, nonostante la loro importanza, furono esclusi.

Della storia del canone dell'Antico Testamento nel periodo della Chiesa antica trattano infine gli altri sei studi. Sulle Scritture di Gesù e dei discepoli, Craig A. Evans (Acadia Divinity College, Wolfville, Nova Scotia) osserva che l'uso che Gesù fece dei testi biblici fu più o meno analogo a quello che si registra a Qumran e più generalmente nel giudaismo di quel periodo. Le prime due divisioni delle Scritture, Legge e Profeti, erano chiaramente riconosciute, benché Gesù, come pure probabilmente gli esseni di Qumran, poteva non ritenere chiuso il canone dei profeti. Il contorno della terza divisione era invece indefinito. I Salmi sarebbero stati ritenuti scritture ispirate, probabilmente perché erano in qualche senso profetici. D'altra parte sembra che Gesù abbia citato le Scritture liberamente, in parte per la pluriforme natura delle Scritture ai suoi giorni, in parte per il suo stile parafrastico e allusivo. Egli non distingueva nel suo insegnamento fra testo e interpretazione. Certamente Gesù ritenne il canone biblico aperto.

Daniel J. Harrington (Weston Jesuit School of Theology, Cambridge, Massachusetts), nel suo studio sui deuterocanonici dell'Antico Testamento nella Chiesa primitiva e sul loro significato ai giorni nostri, sostiene che la complessità della storia dell'inclusione e dell'esclusione di tali testi, cioè, dell'inclusione nel canone cristiano e dell'esclusione da quello ebraico, dovrebbe portare a una seria riflessione d'indole ecumenica. Il problema acquistò importanza quando sorse la

polemica fra i Riformatori e i Padri del Concilio di Trento. Fu allora che Lutero stabilì, come criterio di canonicità, la formula *was treibt Christum*. Harrington ritiene che sarebbe di grande utilità adottare tale criterio di canonicità, modificandolo, però, in una nuova direzione. Mentre Lutero lo applicava in senso anti-giudaico (per rifiutare ad esempio Est e 2Mac in quanto troppo inclini al giudaismo e poco favorevoli ai pagani), il suo utilizzo dovrebbe piuttosto servire per apprezzare meglio la figura di Gesù nel contesto del giudaismo. Non si tratta, certamente, di riproporre il vecchio tema della canonicità, ma di andare incontro agli studi moderni che sottolineano sempre più l'ebraicità di Gesù. I deutero-canonicici, così come tutta la letteratura cosiddetta intertestamentaria, possono costituire un valido ponte fra la Bibbia ebraica e la comprensione del Nuovo Testamento, sia per quanto riguarda la comprensione dei generi letterari neotestamentari sia per ciò che concerne le prospettive storiche e teologiche.

W. Adler (North Carolina State University) esamina, dal canto suo, la storia dei libri apocrifi (pseudoepigrafi) nella Chiesa antica, osservando come non di rado essi fossero considerati, da alcuni scrittori ecclesiastici, al pari dei libri che poi divennero canonici (Enoch, ad esempio), e continuarono poi ad essere utilizzati dopo il secolo IV. Lo stesso Origene e Tertulliano mostrarono un atteggiamento aperto nei confronti di alcuni di questi libri, soprattutto di quelli che venivano citati o ai quali sembrava si accennasse nei libri ritenuti allora canonici. Agostino e Girolamo invece, già nel IV/V secolo, benché ritenessero che alcuni di questi libri potessero contenere delle verità anche ispirate, si opposero alla loro canonicità.

Nel suo breve articolo, Robert A. Kraft (University of Pennsylvania in Philadelphia) osserva che il passaggio dal rotolo al codice testimonia la graduale presa di coscienza nella Chiesa dell'esistenza di un *corpus* di libri: ciò che poi avrebbe ricevuto il nome di Bibbia. Il canone è, in questo senso, il prodotto di uno sviluppo tecnico protrattosi per quattro secoli. Prima che il codice s'imponesse del tutto, l'idea del canone era meno fissa e la percezione, conseguentemente, meno concreta.

Sulla situazione del Testo Masoretico nelle moderne edizioni della Bibbia ebraica si sofferma invece lo studio di Emanuel Tov (Hebrew University, Jerusalem). Anche se si può dire che attualmente possediamo una buona conoscenza del testo ebraico e della sua trasmissione, Tov asserisce, che noi non abbiamo un'idea esatta di questo testo; ad esempio, non sappiamo quali fossero le Bibbie esistenti nei tre primi secoli a.C., né conosciamo la percentuale delle fonti sopravvissute. Le evidenze offerte dai testi di Qumran o dai LXX rendono, inoltre, molto problematico continuare a considerare il TM il testo centrale. Egli suggerisce quindi un modo nuovo di proporre il testo ebraico, perché questo sia criticamente più accettabile. Esso dovrebbe essere rappresentato dalla totalità dei testimoni testuali esistenti e non soltanto da uno di essi. Ogni manoscritto ebraico e ogni antica ver-



sione rappresentano infatti un segmento di quella astratta entità che noi chiamiamo "il testo della Bibbia". Un tale testo si trova dappertutto e in nessuna parte: dappertutto, perché ogni manoscritto lo attesta; in nessuna parte, perché nessuna fonte si può chiamare il "testo della Bibbia". La presentazione grafica ideale del testo della Bibbia sarebbe una edizione multi-colonne che presentasse il TM, i LXX, il Pentateuco Samaritano, i testi di Qumran e altri testi sopravvissuti, su una base uguale, in colonne parallele, con le note necessarie per la ricostruzione di ogni forma primigenia.

Da ultimo, James A. Sanders (Claremont Graduate University, California) ha voluto sottolineare che il fenomeno della chiusura di un canone è parallelo al fenomeno religioso-culturale della comunità che adopera tale canone. Un canone è, infatti, un paradigma della comunità per quanto riguarda il modo in cui dovrebbe continuare il dialogo interno in ogni cambiamento socio-politico. I dirigenti di una comunità, gli scribi, i traduttori, i professori, i predicatori, i commentatori e tutti coloro che hanno compreso l'importanza del canone, hanno trasmesso il testo dal passato al presente in termini contemporanei alla loro comunità di appartenenza.

### **Il canone del Nuovo Testamento**

Tra gli studi riguardanti il NT, quattro affrontano il problema generale della formazione del canone. Harry Y. Gamble (University of Virginia) apre la sezione offrendo una panoramica sulle recenti ricerche riguardanti il canone biblico, per passare poi a stabilire uno *status quaestionis*. I momenti centrali della ricerca fanno riferimento ai noti studiosi Th. Zahn, A. von Harnack, H. von Campenhausen, A.C. Sundberg, G.M. Hahneman, F. Stuhlhofer e J. Barton. Gamble segnala l'interesse dei nuovi studi sugli apocrifi, di critica testuale, sulla trasmissione del testo e altri analoghi, sottolineando che ciò che condusse a una formazione del canone biblico neotestamentario nel quarto secolo fu un insieme di fattori politici, teologici e tecnologici. La storia del canone del NT non può, quindi, essere adeguatamente tracciata se non si considerano tutti questi fattori. Se non si esamina cioè la storia del canone nel contesto della storia sociale della Chiesa primitiva, della storia della teologia e delle dottrine, della vita liturgica delle antiche comunità cristiane, della storia dell'interpretazione, della pratica bibliografica della Chiesa e della storia testuale dei particolari documenti e collezioni di documenti. L'autore è consapevole che ci troviamo di fronte a un lavoro molto complesso. Everett Fergusson (Abilene Christian University) si sofferma in particolare su alcuni fattori che portarono alla chiusura del canone. I primi cristiani, egli afferma, possedevano fin dall'inizio un insieme di libri scritti – sostanzialmente le scritture ebraiche – noti nella loro versione greca. Queste scritture probabilmente sarebbero servite da modello per lo sviluppo delle proprie scritture. Il processo di

formazione del canone ebbe luogo inizialmente grazie al dinamismo interno della fede cristiana. Il convincimento che si fosse arrivati ad uno stadio di piena rivelazione in Cristo, la proclamazione del Vangelo da parte degli apostoli e degli evangelisti, nonché la trasmissione di tale insegnamento da parte dei profeti e dei maestri della comunità, portarono gradualmente alla messa per iscritto del messaggio evangelico e alla sua accettazione come autorità parallela ai libri che già erano ritenuti divini. Nel processo intervennero anche alcuni fattori esterni, che, presumibilmente, lo accelerarono, quali il marcionismo, il montanismo e lo gnosticismo, nonché la stessa persecuzione e il martirio. In epoca postcostantiniana il processo era quasi arrivato alla sua conclusione. William R. Farmer (University of Dallas) elabora da parte sua un'ipotesi che vuole mantenere sul terreno storico. Il canone sarebbe sorto a partire da Gesù, che avrebbe modellato il suo messaggio in riferimento alla Legge e ai Profeti. Gesù avrebbe infatti inteso consapevolmente la sua morte come un dono di se stesso a favore degli altri, e avrebbe deciso intenzionalmente di convincere i suoi discepoli che tale realtà si realizzava in conformità con Is 53. Ciò che noi abbiamo nel NT riflette quindi il modo in cui Gesù lesse applicandoli a sé, come un tutto unico, la Legge e i Profeti. Egli poi comunicò ai suoi discepoli tale lettura per mezzo del suo insegnamento e delle sue azioni.

Sulla questione dei criteri scrive anche Lee Martin McDonald (Acadia University). Egli osserva che gli elementi che nell'antichità venivano uniti al concetto di Sacra Scrittura si possono individuare nel modo di citare i libri, nella loro riconosciuta santità e coerenza sia interna sia in rapporto altre scritture, nel sovrappiù di significato individuato nei testi, e nella questione legata ai *nomina sacra* (abbreviazioni di parole chiave nei manoscritti cristiani). I criteri fondamentali di canonicità, invece, sarebbero i seguenti: l'apostolicità (l'essere scrittura di un apostolo o di uomini vicini agli apostoli), l'ortodossia o corrispondenza ai principi della fede, l'antichità e l'uso ecclesiale (nell'insegnamento, nel culto, nella catechesi, ecc.). Criteri secondari sarebbero stati l'adattabilità alle nuove circostanze della vita ecclesiale (motivo per cui alcuni scritti quali Barnaba, 1 Clemente, Pastore di Erma e altri sarebbero rimasti esclusi dal canone) e l'ispirazione (sebbene quest'ultima venisse considerata più una conseguenza che un criterio propriamente detto). Lo studio cerca di esaminare la maggiore o minore validità di ognuno di questi argomenti.

I due studi seguenti trattano dell'influsso di Marcione e dello gnosticismo sulla formazione del canone. Secondo J. Barton (University of Oxford), Marcione sarebbe stato più un conservatore che un innovatore. La sua presunta importanza nello sviluppo del NT è stata esagerata oltre misura. La tradizione cristiana sul canone avrebbe seguito una linea indipendente da Marcione, e la sua concezione di un canone ridotto a Lc-Paolo sarebbe piuttosto debitrice di un modello che esisteva già nel secondo secolo. Marcione vide inoltre Lc-Paolo non come testi sacri ma come documenti affidabili che potevano essere ancora più affidabili per coloro

che avevano una particolare conoscenza. Marcione, quindi, non stabilì propriamente un canone, ma compilò un insieme di documenti storici e dottrinali in base alle fonti che erano in uso nella sua epoca. Il suo pensiero, per cui gli scritti cristiani dovevano essere ridotti a un minimo, non ebbe realmente un influsso nella sua epoca. Gli scrittori cristiani reagirono perciò semplicemente insistendo sull'autorità di diversi altri testi e rifiutando un *corpus* chiuso di libri. Marcione, in definitiva, entra nella storia non per il suo influsso sulla formazione del canone biblico, ma perché rifiutò l'AT, ritenne la missione salvatrice di Gesù semplicemente come un'azione indirizzata a fermare il demiurgo attestato dall'AT (temi che i Padri, a cominciare da Tertulliano, tentarono di confutare), e per il suo rifiuto dell'allegoria. Dal canto suo, PHEME PERKINS (Boston College) sostiene che le preoccupazioni dell'eresia gnostica erano piuttosto di ordine ermeneutico e non riguardavano la formazione del canone. Ciò spiega perché, nonostante fossero consapevoli dell'esistenza di un più ampio canone veterotestamentario e dell'importanza dei testi profetici per la Chiesa primitiva, gli gnostici avessero fatto un uso così ristretto dei testi biblici. L'unico brano, infatti, che essi insistentemente riscrissero fu *Gn* 1-11. Il motivo sembra sia da ricercare nel fatto che gli gnostici erano interessati all'elaborazione della loro speculazione mitica e teologica riguardante le origini dell'universo, non ad appropriarsi di una tradizione concernente il canone. Essi potevano anche condividere l'opinione di Celso secondo cui la maggior parte dei testi veterotestamentari non era idonea a raggiungere una più profonda sapienza.

Lo sviluppo storico del canone all'interno di un arco determinato di tempo è esaminato nei tre successivi studi. Peter Balla (Károli Gáspár Reformed University, Budapest) tratteggia concretamente le evidenze sul canone esistenti nel II e nel III secolo. La sua conclusione è che la Chiesa del IV secolo riconobbe come Scrittura gli scritti che avevano guidato la sua vita, almeno in alcune regioni, nei secoli precedenti. La maggior parte di essi era stata ritenuta autorevole fin dai primi due secoli, sebbene accanto ad altri scritti che poi non furono considerati canonici (il Pastore di Erma, ad esempio). È probabile perciò che fin dall'inizio gli scritti apostolici avessero goduto di altissima autorità, come quelli dell'Antico Testamento. Altri fattori che influirono sulla formazione del canone furono: il convincimento che il Messia era arrivato nella persona di Gesù, l'ambito liturgico di lettura e la *regula fidei*. Non tutti questi criteri, naturalmente, influirono nella stessa maniera. Everett R. Kalin (Pacific Lutheran Theological Seminary, Berkeley, California), incentrando il suo studio sul canone di Eusebio (*Hist.* 3,25,1-7), sottolinea l'incertezza che ancora esisteva sul canone neotestamentario nel IV secolo, cosa che contrasta con l'opinione di coloro che ritengono esistesse una costituzione canonica definitiva già nel II secolo (ai nostri giorni, specialmente D. Trobisch). Sul Canone Muratoriano si sofferma invece lo studio di G.M. Hahnehan (pastore episcopaliano in St. Andre's Church, New London). L'autore afferma che

gli inizi della formazione del canone cristiano risalgono già all'epoca postapostolica, al secondo secolo circa, come dimostrerebbe l'esistenza di una collezione di lettere paoline e di un'altra dei Vangeli. Tuttavia, soltanto nel IV secolo si sarebbe verificato, nel pensiero della Chiesa, che avrebbe portato alla creazione e alla delimitazione di un canone cristiano. È allora infatti che appaiono per la prima volta 15 cataloghi indiscussi (fra questi il Canone Muratoriano) e quattro collezioni complete di libri canonici (B, S, A, Peshitta). Nessuno di essi, a quanto sembra, è anteriore ad Eusebio, i cui scritti sembrano confermare l'assenza di antiche liste. Eusebio difatti si vede costretto a creare i cataloghi di Ireneo, Clemente di Alessandria e Origene. La stessa terminologia di Eusebio è ancora imperfetta. Poiché, inoltre, i più antichi cataloghi procedono da Cesarea e da Alessandria, questi luoghi sembrano essere all'origine dello sviluppo delle antiche tradizioni sul canone. Da essi, il concetto di canone si sarebbe trasmesso verso l'Asia Minore, l'Occidente, il nord dell'Africa, l'Oriente, e, finalmente, attraverso il Mediterraneo, verso Roma.

Un tema senz'altro di particolare complessità è quello sviluppato da Kent D. Clarke (Trinity Western University, Cambridge, Massachusetts) sulla pseudonimia. Dopo aver definito la pseudonimia come una chiara attribuzione di un libro ad un altro autore, da parte di qualcuno che intenda nascondere deliberatamente la propria identità, Clarke osserva che l'opinione degli studiosi, in proposito, non è concorde: alcuni ritengono che nell'antichità la pseudonimia fosse ritenuta accettabile in determinati casi, altri ritengono che fosse considerata del tutto disonesta e illecita. Per i primi, l'esistenza di tale pratica nel canone biblico non avrebbe rappresentato un problema. Essi pensano che il criterio di ortodossia avrebbe funzionato come criterio centrale di canonicità nella Chiesa primitiva. Coloro invece che la considerano illecita, rifiutano la sua esistenza nel canone biblico. Difatti, non si conoscono pratiche di pseudonimia ammesse nell'antica cristianità. Questi autori individuano nell'autenticità apostolica il principale criterio di canonicità. Clarke, da parte sua, ritiene che la pseudonimia di alcuni scritti neotestamentari si possa spiegare con il fatto che, responsabile del processo di canonizzazione, è stata la comunità di fede, più che l'autorità della Chiesa. Essa avrebbe stabilito ciò che era edificante e utile per la sua vita ecclesiale e ciò che non lo era affatto. L'autorità della Chiesa sarebbe venuta dopo, autorizzando o sanzionando quello che già era in uso. Clarke aggiunge inoltre che nella Chiesa primitiva esisteva scarso senso critico riguardo al problema dell'autenticità. A nostro avviso, tuttavia, l'autore presenta una visione troppo acefala della Chiesa primitiva, che non sembra coincidere con quanto di essa sappiamo dalle fonti bibliche ed extrabibliche. Gli Atti, le lettere paoline e cattoliche, l'Apocalisse presentano infatti una Chiesa in cui l'autorità apostolica si rendeva costantemente presente, insegnando, esortando e correggendo. Sembra perciò difficile che un libro possa essere entrato nel canone

spontaneamente, senza un preciso intervento dell'autorità (gli apostoli, i loro successori, i gruppi di anziani) nella comunità cristiana locale.

Due studi affrontano il rapporto fra il canone e la critica testuale. Daryl D. Schmidt (Texas Christian University, Fort Worth), in particolare, ha voluto esaminare il significato che hanno i manoscritti del testo greco neotestamentario in una teoria del canone biblico. In essi si osserva non soltanto una differenza quantitativa (numero di libri riportati), ma anche strutturale, nell'ordine cioè in cui si trovano disposti i libri (Paolo prima degli Atti, ad esempio). Secondo Schmidt, l'esame dei manoscritti attualmente conosciuti porterebbe ad ammettere una varietà originaria dei canoni biblici e ad affermare l'esistenza di uno sviluppo non sempre lineare. La lista di Atanasio (secolo IV, nel 367), prendendo ad esempio la più antica contenente il canone completo del NT, divenne, e solo localmente, una specie di tavola paradigmatica verso il secolo XI o XII, registrandosi una sua diffusione verso il XIII secolo. Sull'ordine dei libri, la tradizione ora esistente non rimase fissa, se non nel XX secolo. Nel XIX secolo ancora era diffusa la tradizione bizantina che riportava le lettere di Paolo dopo le cattoliche, come si vede nelle edizioni di Tischendorf e di Westcott-Hort. Eldon J. Epp (Case Western Reserve University, Cleveland) ha cercato a sua volta di mostrare come la scoperta nell'ultimo secolo di un notevole numero di papiri abbia permesso l'approfondimento degli studi sulla formazione del canone biblico nel periodo precedente alla comparsa dei grandi manoscritti onciali. Fenomeni come la presenza dei libri non canonici o, viceversa, l'assenza di libri che poi divennero canonici in manoscritti del NT, la variazione nell'ordine dei libri, i problemi d'indole testuale, lo stesso formato di codice adoperato quasi fin dall'inizio, sembrano aver avuto un riflesso sul processo di formazione canonico. Sono questioni ancora da approfondire.

Da ultimo, troviamo quattro studi di carattere più teoretico. Nel suo esame della struttura canonica dei Vangeli e delle lettere, F. Bovon (Harvard University) ha rilevato che un NT con i Vangeli e le lettere è la necessaria conseguenza della crescita e della materializzazione di una rivelazione che articolava fin dall'inizio, all'interno della propria essenza, un evento con la susseguente proclamazione. Non è stato Marcione, quindi, l'ideatore del progetto di una collezione canonica o della sua struttura bipolare, poiché ciò era già iscritto nella più profonda natura della fede cristiana. La formazione di una collezione bipolare, vangeli e lettere, era stata preparata fin dall'inizio: Paolo aveva aggiunto le sue lettere all'evangelo orale; Matteo, seguendo Marco, aveva raccolto le memorie di Gesù in forma di libro, sottolineando il ruolo degli apostoli e di Pietro in particolare; il racconto di Luca (vangelo/Atti) narra ambedue le cose: la storia di Gesù e la storia dei testimoni del vangelo; la comunità giovannea canalizzò la rivelazione del Figlio verso il Discepolo amato e aggiunse lettere al vangelo. Allo stesso modo, la comunità cri-



siana del secondo secolo formò una collezione di vangeli e lettere. Marcione non fece altro che imitare questa struttura. Robert W. Wall (Seattle Pacific University), nel suo studio sul significato della prospettiva canonica delle Scritture, sottolinea come la Scrittura debba essere interpretata alla stregua di un testo che è stato consegnato alla comunità ecclesiale. L'interpretazione dei testi deve perciò avvenire in tre momenti, separati fra loro ma profondamente connessi. I due primi momenti consisterebbero nell'esaminare attentamente il contesto canonico e il contenuto canonico (quest'ultimo attraverso la tecnica comune all'esegesi storico-critica); il terzo, nell'attualizzare il testo secondo le nuove circostanze. Molto discutibile è invece lo studio di Robert W. Funk (Western Institute of Santa Rosalia, California), il quale, nel contesto della cultura postmoderna, introduce, in modo direi inaccettabile, la proposta di un nuovo concetto di canone, in genere e per il NT. L'autore ritiene infatti che, a causa della nuova tradizione culturale e scientifica oggi esistente, sia ormai superato e diventi perfino fuorviante il classico concetto di canone biblico. Ai giorni nostri, esso dovrebbe essere integrato da una letteratura costituita da opere rappresentative dell'emergente tradizione, non preoccupata di concetti come "ortodossia" e "eresia". Sarebbe la "Renewed Quest", che si differenzerebbe dalla "Third Quest" perché non interessata al problema dell'"essenza dei vangeli". Il pensiero di Funk è sintetizzato in queste sue parole: «We require a new New Testament, indeed, a new Bible, that will find its way into bookstores and on internet in a section clearly marked "Bibles". There readers will stumble across it and be surprised at its contents. They will make us of copies in private study and in discussion groups, and carry those copies into their churches, where pastors and teachers will finally have room and warrant to respond to the issues being raised by biblical scholars, theologians, and secular critics» (p. 555). Infine, James D.G. Dunn (University of Durham) analizza il problema dell'unità e della diversità nel canone. Egli si domanda in che senso il NT costituisca un "canone", e ritiene che non siano l'apostolicità, l'ortodossia o l'ispirazione a far sì che il NT possa ancora oggi avere una funzione di canone. Infatti, egli aggiunge, secondo l'esegesi moderna, alcuni degli scritti del NT devono essere situati in epoca postapostolica; risulterebbe poi talvolta difficile stabilire il vero significato di un testo, e l'ispirazione è un concetto che nei primi due secoli era molto fluido. Dunn ritiene perciò che la funzione di canone del NT derivi piuttosto da altri aspetti, sei per la precisione: ha canonizzato l'unità del cristianesimo indicando i suoi elementi essenziali; ha canonizzato la diversità del cristianesimo permettendo una molteplicità di espressioni della fede; ha canonizzato l'estensione di un'accettabile diversità e al contempo i limiti di essa, distinguendo i libri canonici dai libri non canonici; ha canonizzato lo sviluppo del cristianesimo offrendo le norme sul "come" dello sviluppo e mostrando il modo in cui si può realizzare un genuino e penetrante dialogo fra passato e futuro; il NT è canonico nel senso che soltanto il NT ci permette l'accesso agli eventi che hanno determinato il carattere peculiare



del cristianesimo (la figura di Gesù e le affermazioni su Gesù che ricaviamo dal NT sono infatti normative); esso serve come canone perché tutti gli scritti che appartengono ad esso, ognuno con la sua prospettiva parziale, acquistano il loro più completo significato soltanto nel contesto dell'intero NT. In definitiva, il NT può compiere la sua funzione come canone soltanto se riconosciamo l'unità nella diversità e la diversità nell'unità del NT, nonché le reciproche interazioni.

Possiamo concludere affermando che l'opera recensita è venuta a integrare e arricchire in modo scientificamente valido gli studi che già da più di cinquanta anni si stanno compiendo sulla complessa questione dello sviluppo e della fissazione del canone biblico, da quando cioè il materiale relativo ai manoscritti di ambedue i Testamenti ha registrato un forte aumento grazie alle scoperte realizzate nel deserto della Giudea. Il concetto di canone, i suoi effetti culturali, la precisazione dei fattori che hanno portato alla fissazione del canone biblico, l'esame della loro validità, il significato delle fonti antiche, delle citazioni, degli stessi manoscritti e della forma di codice sono stati nuovamente esaminati in vista di una più approfondita comprensione del canone. Per il Nuovo Testamento, in particolare, gli studiosi sembrano concordi nel riconoscere che la Chiesa del secolo IV riconobbe come Scrittura quegli scritti che avevano guidato la sua vita nei secoli precedenti, e quindi si tende a rivalutare l'importanza dei secoli II e III nella formazione del canone neotestamentario. D'altra parte, si tende sempre più a ridurre l'importanza che Harnack aveva attribuito alla figura di Marcione nella formazione del canone, e la portata dell'influsso che altri avevano attribuito al pensiero gnostico. Temi che rimangono ancora senza una chiara soluzione sono, fra gli altri, quello della pseudonimia e quello dell'importanza di alcune fonti antiche. Forse i limiti del volume vanno ricercati soprattutto nell'ambito ermeneutico. Le relazioni canone-rivelazione, il significato ermeneutico della forma canonica, il problema delle riletture, come quello del rapporto fra libro e forma testuale, sono stati appena abbozzati. Nel complesso, tuttavia, come abbiamo accennato, il volume si presenta come un'opera di ampio respiro.

*M. Tabet*

J. PRADES, *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2004 (Studia Theologica Matritensia, 5), 230 pp.

A raíz de la renovación teológica postconciliar no es extraño encontrar, en el marco de la teología dogmática, distintas obras que representan el intento de búsqueda de categorías que unifiquen el saber teológico, tan disperso por la diversidad de materias como amplio por su misma temática. La de Javier Prades, *Ordinario de teología dogmática en la Facultad de Teología “San Dámaso”* (Madrid), responde a este mismo interés. En concreto, postula como categoría que unifica el pensamiento teológico la comunicación entre Dios y el hombre, especialmente en su más plena manifestación que es Cristo mismo y el envío de su Espíritu. Con esta perspectiva unitaria, se articulan tres aspectos fundamentales del pensamiento cristiano: la doctrina trinitaria (especialmente la pneumatológica), que parte del hecho de la misma revelación cristiana; la cristología, cuya reflexión toma como punto de partida el carácter histórico y a la vez absoluto de Jesucristo; y las implicaciones en la vida del hombre de la doctrina trinitaria y cristológica pensada en el marco de la revelación. El estudio de estos aspectos fundamentales del misterio cristiano ocupan buena parte de la obra científica del profesor Prades. El presente volumen es una recopilación de siete de los artículos que ha publicado al respecto en diversos lugares en los últimos años. Quiero resaltar desde el inicio que por el interés del tema y por su calidad, su aparición en una única obra es una contribución de valor indudable para la investigación teológica.

En el primer capítulo (*De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente. A propósito de un principio de renovación de la Teología Trinitaria*), se ofrece el marco de comprensión del resto de la obra. La comunicación entre Dios y el hombre alcanza su máxima expresión en Cristo, y su autocomunicación se revela central para el pensamiento teológico y trinitario. En este sentido, existe la posibilidad de conocer este acontecimiento de pretensión absoluta (credibilidad) y, por consiguiente, de ahondar en el *intelectus fidei* trinitario. La revelación en Cristo es condición de posibilidad para este progreso y categoría unificante: en Cristo se puede afirmar la continuidad entre la Trinidad económica y la inmanente; se manifiesta el carácter absoluto de su persona, que define el destino mismo del hombre y se introduce, precisamente por su carácter absoluto, una mediación cristológica en el pensamiento teológico. Esta misma centralidad es afirmada en el capítulo sexto (*La singularidad de Jesucristo y su relación universal*), donde se describe el proceso histórico de separación del Jesús histórico (concreto) del Cristo de valor universal, y postula tanto la necesidad de mantener tanto la singularidad histórica de Cristo, frente a planteamientos pluralistas, cuanto su valor universal, que reside en su misma persona y obra. La contemporaneidad de Cristo a cada hombre se prolonga en la naturaleza sacramental de la Iglesia (capítulo siete: *Eucaristía y liber-*

*tad: el método sacramental de la revelación*) que garantiza la posibilidad de respuesta del hombre al misterio de Cristo al reunir los dos aspectos necesarios: la posibilidad de comunión real con Cristo (el acontecimiento original y originante) y la libertad del hombre que se adhiere a él a través de su manifestación humana y sacramental.

En el segundo capítulo (*Sobre el principio de la vida personal. Contribuciones de la teología trinitaria al concepto de persona*), Prades observa la polaridad que existe entre el "individuo" y la "persona", y desarrolla brevemente las vicisitudes del concepto "persona" a lo largo de la historia. La clave de comprensión se encuentra en Cristo mismo, cuya realidad personal pone de relieve de modo objetivo la estructura del hombre cuya dignidad es superior a la que se indica en la palabra "individuo". El misterio de Cristo como persona es el gozne de comprensión de la relación entre la teología trinitaria y la antropología; así como de la misma estructura humana. Sólo sobre la reflexión de la persona de Cristo se encuentra el elemento que unifica dos polos (la individualidad y la alteridad) cuyo carácter es irrenunciable en referencia a la realidad personal.

En los dos capítulos siguientes Prades centra su atención en la tercera persona de la Trinidad en relación con el pensamiento de H.U. von Balthasar (*El Espíritu Santo como intérprete y testigo de la verdad en la "teológica" de H.U. von Balthasar; El Espíritu Santo como don increado en la "teológica" de H.U. von Balthasar*). En el capítulo tercero se afirma que la acción del Espíritu guarda relación con la revelación de Cristo, en virtud de la reciprocidad y complementariedad de las misiones, tal como se expresa en el cuarto evangelio. En este sentido, el Espíritu Santo es intérprete de la verdad; intérprete del Padre y del Hijo. Explica la verdad de Cristo en la historia y es testigo de la verdad que introduce al creyente en la vida de la Trinidad misma. La comunicación de Dios en Cristo y el Espíritu (Trinidad Económica) se traduce en una participación del amor mismo de la Trinidad (Trinidad Inmanente) por parte del creyente a través del don inmanente y económico que es el Espíritu Santo, que sondea las profundidades de Dios. Precisamente la cuestión del Espíritu como don increado es objeto del cuarto capítulo, donde se muestra la necesidad de vincular don creado-increado. Prades presenta así, a través del autor suizo, una doctrina que unifica pneumatología y antropología teológica con abundantes recursos bíblicos, filosóficos y teológicos.

La relevancia del pensamiento dogmático sobre el Espíritu Santo como categoría unitaria se pone de relieve en el capítulo quinto (*"Guiados por el Espíritu" [Rom 8,14]: autocomunicación de Dios Trino y libre obrar humano*). La reflexión sobre la actividad del Espíritu sobre la base de las mismas fuentes tomistas, que el autor domina, revela la superación del hiato, fruto de la manualística, entre don creado e increado cuya esterilidad se ha manifestado en la separación entre espiritualidad y moral. Es necesario, por tanto, un nuevo planteamiento de la Teología de la inhabitación, desde categorías filosóficas que expresen de modo más ade-

cuado la relación Dios-hombre. Todo ello, finalmente, se traduce en todos los aspectos que hacen referencia a la vida cristiana: vida, trabajo, vocación, afecto...

Querría terminar con un comentario general sobre el libro sometido a consideración. La unidad temática de esta obra, que en ocasiones no es fácil encontrar, está asegurada, en primer lugar, por el conocimiento profundo que el autor tiene de las fuentes y su presencia continua y coherente en todos los capítulos. En concreto, el autor domina de primera mano la obra de Santo Tomás de Aquino, y se respira su pensamiento teológico en todo el libro. A la reflexión del doctor Angélico, Prades agrega oportunamente visiones contemporáneas (fundamentalmente Von Balthasar y teólogos agrupados en torno a la facultad de Venegono, Milán), conocidas también desde las fuentes, y que enriquecen y completan el subrayado de la centralidad teológica del misterio de Cristo y del Espíritu. Finalmente, esta obra se revela como una sugerencia sólida para una teología unitaria en la que se relacionan disciplinas como la antropología teológica, la moral personal y social, la doctrina trinitaria, la cristología y la pneumatología.

F. Espa Feced

J. RATZINGER et al., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 204 pp.

Il volume è una raccolta di sette studi, di quasi altrettanti autori (ci sono due collaborazioni dell'allora cardinale Ratzinger), pubblicati precedentemente in diverse riviste o opere scientifiche (pp. 189-190). Due di essi, il primo a cura di J. Ratzinger e il secondo di I. de la Potterie, erano stati pubblicati insieme in italiano in un'opera intitolata *L'esegesi cristiana oggi* (Piemme, Casale Monferrato 1991, 2000<sup>3</sup>), e poi in un volume simile in francese accanto a contributi di diversi altri collaboratori: *L'exégèse chrétienne* (Fayard, Paris 2000). Nel libro oggetto della nostra recensione, i sette studi sono preceduti da un prologo intitolato *Un horizonte de esperanza*, firmato dai biblisti L. Sánchez Navarro e C. Granados, e sono seguiti da quattro indici: citazioni della Scrittura, dei documenti magisteriali e ecclesiali, indice di autori, indice di materie e indice generale. Sono stati gli autori del prologo a provvedere alla traduzione. Nella programmazione del volume, come essi affermano, si sono lasciati orientare dai principi che hanno illuminato l'esegesi biblica cristiana plurisecolare; in particolare, da quelli contenuti nella costituzione dogmatica *Dei Verbum*. Per questo, nonostante la loro diversità tematica, i vari contributi convergono in una stessa prospettiva intellettuale, caratterizzata dal rispetto delle caratteristiche proprie degli scritti biblici, dalla decisione

ermeneutica di fondarsi sull'unità della Bibbia e sull'analogia della fede, e dalla consapevolezza che l'esegesi biblica scientifica deve svolgersi nel contesto ermeneutico ecclesiale che le è proprio.

La serie di studi inizia con la nota conferenza pronunciata da J. Ratzinger a New York il 27 gennaio 1988, dal titolo originale *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute* (*La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy*, pp. 19-54), tradotta poi in diverse lingue. In essa, Ratzinger analizza la situazione di disorientamento in cui si sono venuti a trovare ai nostri giorni gran parte degli studi biblici per proporre poi una via che possa facilitare il recupero del giusto orientamento: consisterebbe nell'intraprendere una «critica della critica», una critica cioè realizzata all'interno della stessa critica storica sfruttando il suo potenziale; un'autocritica concretamente del metodo storico-critico secondo il paradigma metodologico di Martin Dibelius e di Rudolph Bultmann, il quale, nonostante tutti ne affermino il superamento, continua ad influire fortemente sulla prassi esegetica. S'impone allora una domanda centrale: perché i grandi principi ermeneutici di Dibelius e di Bultmann –la parola che crea l'evento, l'opposizione tra ciò che è semitico e ciò che è greco, tra gli elementi culturali e quelli profetici, tra l'apocalittica e l'escatologia, ecc.– potevano avere ai loro occhi un'evidenza tale da far loro credere di avere davanti un puro strumentario per la conoscenza della storia? Perché, ancora oggi, questa struttura categoriale è in larga parte ancora presupposta ed utilizzata senza discussione? Ratzinger afferma che di fronte a queste domande l'autocritica del *metodo storico* dovrebbe indirizzarsi verso una autocritica della *ragione storica*; poiché se è vero che nel trasferimento del modello evolucionista all'analisi dei testi biblici si trova in larga misura il carattere dogmatico dei presupposti bultmanniani, il vero presupposto di tutto il sistema sembra doversi cercare nella svolta filosofica compiuta da Kant, secondo la quale la voce dell'essere in sé non può essere percepita dall'uomo; questi può intenderla solo indirettamente, nei postulati della ragion pratica, che sono rimasti, per così dire, la fenditura stretta attraverso la quale avviene per l'uomo il contatto con ciò che gli è proprio, col suo destino eterno. È con questa convinzione di fondo, avverte Ratzinger, che Bultmann, e con lui la maggioranza degli esegeti moderni, legge la Bibbia.

La questione che si presenta è dunque: se si debba essere d'accordo con la filosofia che ha costretto una parte dell'esegesi ad una tale sorta di lettura biblica o se si possa leggere la Bibbia anche in un altro modo. Impostato così il problema, appare chiaro che il dibattito attorno all'esegesi moderna non è sostanzialmente un dibattito tra storici, ma è un dibattito filosofico, che esige l'impegno attento e critico di molti studiosi. Come elementi fondamentali per una nuova sintesi, Ratzinger propone cinque punti: a) la disponibilità ad aprirsi al dinamismo interiore

della Parola rivelata, al suo carattere trascendente; *b*) non affrontare l'interpretazione del testo con una filosofia preconstituita, lasciandosi piegare dagli imperativi della "modernità", ma andare verso una filosofia aperta, capace di accogliere il fenomeno biblico nella sua radicalità; *c*) riesaminare la relazione fra evento e parola, prendendo tanto la parola quanto l'evento come originali, ed integrando l'esame storico con quello teologico cristocentrico; *d*) rivalutare il principio dell'unità della Scrittura; e, infine, *e*) fare una nuova riflessione sul metodo esegetico nella quale, ad una autocritica degli assiomi filosofici, si consideri al contempo la dimensione sincronica e diacronica dei testi, si porti a termine un esame delle proposte della storia dell'esegesi introducendo nella discussione le grandi proposte patristiche e medievali, e si rifletta sulle opzioni fondamentali che la Riforma introdusse nella storia dell'interpretazione. Questo dovrebbe portare ad una fruttuosa collaborazione fra l'esegesi e la teologia sistematica, nonché ad accettare la Bibbia come un libro unico, riconoscendo che la fede della Chiesa è quella forma di *sim-patia* senza la quale la Bibbia resta un libro sigillato.

Il secondo studio del volume, *La exégesis bíblica, ciencia de la fe* (pp. 55-98), riproduce sostanzialmente la conferenza pronunciata da I. de la Potterie nell'Aula Magna del Pontificio Istituto Biblico di Roma il 15 dicembre 1989, in occasione del conferimento del titolo di "professore emerito". De la Potterie, morto a Heverlee (Belgio) l'11 settembre 2003 la considerava il suo testamento accademico, punto d'arrivo di 40 anni di insegnamento a Lovanio e a Roma. Lo studio si sofferma su due argomenti principali: la natura della Bibbia e la sua interpretazione, aspetti che de la Potterie riteneva inscindibili fra loro. Egli si rifà nel suo studio al postulato filosofico generale dell'epistemologia di Romano Guardini per cui l'interpretazione deve adeguarsi all'oggetto analizzato, e, di conseguenza, solo approfondendo la struttura intima della Scrittura si possono stabilire i principi dell'ermeneutica biblica; tuttavia, il vero punto di partenza di de la Potterie è la constatazione secondo la quale l'assunzione in maniera generalizzata fin dal secolo scorso dei metodi storico-critici come unico approccio d'interpretazione scientifica ha portato allo sconcertante paradosso di ritenere compito principale dell'esegesi, contrariamente a quanto era avvenuto nella tradizione patristica e medievale, non quello di *interpretare* la Scrittura, ossia di cercare il suo *sensu*, ma quello di ricostruire la sua genesi storica per poi spiegare i testi dal punto di vista meramente culturale, filologico e letterario. S'imporrebbe allora un'altra strada da seguire, che in definitiva è quella che il Concilio ha voluto implicitamente affrontare nella *Dei Verbum*: il problema teologico dell'interpretazione della Scrittura.

Così, se nella prima parte del suo lavoro, *La Bibbia, parola umana e Parola di Dio*, de la Potterie analizza i temi classici che tale espressione suggerisce –il carattere umano e al contempo divino della Bibbia, il rapporto fra i due aspetti, il principio dell'unità della Scrittura–, nella seconda affronta il tema ermeneutico. Da segnalare il modo alquanto originale e opportuno in cui de la Potterie sottolinea il



valore ermeneutico dell'ispirazione e dell'unità interna della Bibbia. Sulla specificità dell'esegesi come scienza della fede, l'autore sottolinea che nell'unità della teologia, definita come «fides querens intellectum», l'esegesi è come una specie all'interno di un genere: una scienza della fede con il compito specifico di approfondire il senso dei libri sacri; per questo l'esegeta deve essere anche un teologo, attento anche agli altri settori della teologia, e non semplicemente uno specialista di filologia biblica, di storia antica, o di teorie letterarie. A proposito della difficoltà sollevata nella cultura moderna dopo l'Illuminismo sull'incompatibilità fra ragione e fede, de la Potterie, dopo aver esaminato la posizione di Guardini e le critiche mossegli da Michael Theobald, espone quattro tesi di fondo che dovrebbero costituire oggi lo statuto epistemologico dell'esegesi cristiana (pp. 160-164): *a) la Sacra Scrittura è un libro ispirato*, dunque «norma normans per la fede cristiana e per la ricerca teologica nella Chiesa»; *b) il lavoro d'interpretazione deve saper scoprire quello che i Padri latini chiamavano l'interior intelligentia dei testi*, la realtà interiore che si nasconde in essi e che deriva dal fatto che essi sono stati composti per ispirazione dello Spirito; *c) questo lavoro d'interpretazione potrà essere realizzato senza cadere nell'arbitrio se, accanto alla necessaria dimensione soggettiva del lavoro di ricerca, in cui si deve lasciare che lo Spirito che cresce nella Chiesa «cresca anche in noi», ci sarà l'aspetto oggettivo che porta ad integrare il testo nel suo contesto più ampio (nel contenuto e nell'unità di tutta la Scrittura) e nella Tradizione vivente di tutta la Chiesa; d) infine, è necessario integrare tutto questo lavoro all'interno della fede: «Quando si tratta della Scrittura, credere è una delle condizioni per comprendere; ed è a partire dalla fede iniziale che si giunge a poco a poco a una comprensione più profonda: la "gnosi" nel senso dei Padri» (p. 97).*

Il terzo contributo riprende uno studio di P. Beauchamp, *È possibile una teologia biblica?* (pp. 99-115), già apparso nella raccolta curata da G. Angelini, *La rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia* (Glotta, Milano 1998, pp. 319-332) e dedicato al card. C.M. Martini. Beauchamp, sulla scia di diversi altri studiosi (tra i quali R. de Vaux, G. von Rad, A. Bea, A.H.J. Gunneweg), ritiene che l'attuazione di una teologia biblica, al di là del problema della sua possibilità, sia un argomento di primaria importanza. Egli definisce la teologia biblica come quella parte della teologia che illustra il rapporto e la rottura fra i due Testamenti, scoprendo i loro principi. La necessità della sua elaborazione proverrebbe da tre fronti: dal bisogno di mostrare nel contesto del rapporto tra giudei e cristiani la fedeltà del «movimento di Gesù» all'eredità del Primo Testamento; dal fatto che il rapporto fra il vangelo e le culture non può realizzarsi senza quella ricerca della preistoria del vangelo che è precisamente il Primo Testamento; e dal fatto che solo una teologia dei due Testamenti può dare risposta a problemi che vanno dalla violenza universale fino alla riconciliazione attraverso la Croce. Nell'ultima parte del suo lavoro, Beauchamp affronta il tema della testimonianza che l'Antico Testamento

mento dà su quanto la fede cristiana confessa su Gesù, e invita alla realizzazione di una teologia biblica che proceda da un accordo del senso estetico con quello etico.

Segue poi (pp. 117-125) uno studio che la professoressa della Pontificia Università Gregoriana, Bruna Costacurta aveva pubblicato anni fa sul rapporto fra l'esegesi e la lettura credente della Scrittura (Gre 73 [1992] 739-745). In esso si sottolineano alcuni principi fondamentali dell'ermeneutica cattolica: il fatto che l'orizzonte dell'esegeta cattolico non può essere altro che quello del credente che agisce nella fede, lo statuto ermeneutico particolare della Sacra Scrittura, dovuto all'ispirazione biblica, l'esigenza di armonizzare i metodi di tipo diacronico con quelli di carattere olistico e sincronico, ecc.; soprattutto, si sottolinea l'atteggiamento ermeneutico basilare che deve accompagnare il cammino dell'esegeta che voglia rispettare la vera natura dell'oggetto biblico in studio, come richiede il primo postulato scientifico sulla corretta relazione con il testo scritto. Se si accetta che la Scrittura è un libro ispirato con una finalità salvifica, non sembra ammissibile che l'esegeta limiti il suo lavoro d'interpretazione alla sola analisi storica, linguistica, letteraria, strutturale, ecc. Approfittando dei risultati di tutti questi approcci, egli deve infatti tentare di raggiungere il messaggio religioso e spirituale, quello cioè che si presenta come normativo per qualsiasi uomo che si metta all'ascolto della Parola di Dio. Un tale atteggiamento ermeneutico comporta necessariamente, tra l'altro, che nello studio biblico si prenda come oggetto focale dell'analisi lo stato attuale del testo nella sua redazione ultima, nella sua forma canonica, quella reale, normativa per la fede dei credenti; non quindi la ricostruzione di un ipotetico testo originale. Ciò non vuol dire, naturalmente, ignorare tutto il processo di formazione del testo e, quindi, il lavoro della critica storico-letteraria, che però deve essere subordinato alla lettura olistica e sincronica del testo finale. In altri termini, la decisione ermeneutica richiesta allo studioso credente è quella di prendere la Scrittura nella sua totalità e come un'unità, in modo tale che l'interpretazione dei testi si articoli nel contesto globale della Scrittura.

Lo studio successivo (pp. 127-146), dell'attuale segretario della PCB Klemens Stock, ha come titolo *Cristo en la exegesis actual. Status quaestionis y perspectivas* (versione spagnola di *Christus in der heutigen Exegese. Standortbestimmung und Ausblick*, «Geist und Leben» 59 [1986] 215-228). Stock comincia il suo lavoro delineando in cinque punti la situazione attuale degli studi riguardanti la figura storica di Gesù: il divario fra il Gesù prepasquale e il Cristo postpasquale si è fatto meno profondo; continua però ancora la ricerca del "Gesù storico"; si osserva in diversi ambiti un crescente allontanamento dall'esegesi storico-critica; si avvertono anche dei tentativi di far tornare Gesù all'ambito giudaico; appaiono nuovi approcci che incidono sullo studio della figura di Gesù, ad esempio, lo studio della storia degli effetti, l'analisi retorica, l'approccio canonico e la diffusione di una nuova riflessione metodologica. Quindi, egli passa ad indicare le vie possibili per una migliore scientificità del lavoro esegetico: far meno violenza all'analisi

delle fonti; rispettare la peculiarità di ognuna di esse; portare avanti il lavoro storico con molta meticolosità; saper guardare alla totalità della Scrittura. Nella esemplificazione del suo studio, *Cristo in Giovanni e Marco*, l'autore segnala come sebbene non troviamo apparentemente nel vangelo di Marco affermazione esplicita sulla preesistenza di Gesù, come accade invece in Giovanni, tuttavia, attraverso un esame globale, si possono individuare nel suo vangelo elementi che portano a una cristologia che va al di là di una cristologia meramente messianica, ad esempio: tutte le relazioni di Dio con gli uomini si attuano attraverso la mediazione di Gesù; Marco si concentra profondamente sulla questione cristologica tanto che si può affermare che il centro del suo vangelo è l'identità di Gesù; egli non dà soltanto una risposta cristologica alla fine, ma tutto il suo vangelo è orientato a comprendere chi è Gesù. In conclusione, afferma Stock, possiamo conoscere soltanto il Gesù totale e vero *con* e non *contro* le fonti (che sono soprattutto i Vangeli). Noi abbiamo i quattro Vangeli, quindi, la ricchezza della testimonianza. Soltanto con l'atteggiamento di chi si prepara sempre di più ad ascoltare e percepire permettiamo alle fonti di pronunciare la loro parola piena e percettibile, e quindi di testimonianza della persona di Gesù nella sua ricchezza e nel suo mistero.

Il contributo successivo dell'allora segretario della Pontificia Commissione Biblica (1993-2001) e professore emerito di Nuovo Testamento presso il Pontificio Istituto Biblico, A. Vanhoye, ha come titolo *La recepción en la Iglesia de la constitución dogmática «Dei Verbum»* (pp. 147-173). Esso era stato pubblicato precedentemente con un titolo analogo: *La parola di Dio nella vita della Chiesa. La recezione della «Dei Verbum»*, in R. Fisichella (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 29-45), ed è stato scritto con la finalità di prospettare un bilancio della ricezione della *Dei Verbum* dopo quasi quaranta anni di storia. Nell'insieme tale bilancio può dirsi ampiamente positivo, afferma Vanhoye, accennando ai frutti abbondanti che la DV ha prodotto in tutti questi anni, ma egli si augura per il futuro una maggiore fedeltà all'insegnamento conciliare, soprattutto per quanto riguarda due temi centrali: la dottrina secondo cui la parola di Dio non è nella sola Scrittura ma nella Scrittura portata dalla corrente viva della Tradizione e l'altra verità che insegna che la Rivelazione è un entrare in comunicazione non solo con idee ma anche con persone, cioè nella vita di comunione con il Dio Uno e Trino. Vanhoye insiste anche sull'idea per cui, per poter essere «come anima della teologia», lo studio esegetico deve essere attento alla profondità spirituale dei testi biblici, cosa che suppone docilità allo Spirito Santo. S'impone quindi un'ermeneutica adeguata che tenga in considerazione il carattere teologico, il contesto ecclesiale e l'unità di tutta la Scrittura. Il professore emerito del PIB ricorda infine che il Concilio non ha voluto dire tutto: ha lasciato più di un settore alla iniziativa dei ricercatori, per esempio, le molteplici dimensioni dell'ispirazione scritturistica.

Conclude il volume (pp. 175-187) la conferenza pronunciata da J. Ratzinger nell'auditorio dell'Istituto Patristico Augustinianum, il 2 maggio del 2003, su *La relación entre Magisterio de la Iglesia y exégesis*, in occasione del centenario della Pontificia Commissione Biblica creata da Leone XIII nel 1902 per la promozione degli studi biblici, mediante la lettera apostolica *Vigilantiae studii* (EB 137-148). Nella sua conferenza, Ratzinger, allora presidente della Pontificia Commissione Biblica dal 1981 in quanto Prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede, unisce in uno sguardo retrospettivo il suo itinerario teologico personale, fin dagli anni in cui era studente di teologia, con quello della summenzionata Commissione Biblica e dell'esegesi del XX secolo. Una storia che, come egli afferma, esige di essere considerata serenamente, senza condannarla con leggerezza, considerandola piuttosto parte necessaria di un processo ancora in atto. Il risultato è che il metodo storico, tempo fa emarginato per le sue interne contraddizioni, viene oggi considerato da parte del Magistero uno strumento irrinunciabile nello studio della Bibbia; benché d'altra parte si riconosca, superata una certa mentalità positivista, che la mera oggettività del metodo storico non esiste: il suo utilizzo richiede una precomprensione ermeneutica adeguata, come ha messo in evidenza l'ermeneutica filosofica moderna. È infatti impossibile escludere da esso tutta quanta la filosofia, o, se si vuole, una qualsiasi precomprensione della realtà. Ciò era evidente in R. Bultmann, per il quale la filosofia heideggeriana veniva utilizzata come mezzo per arrivare all'interiorità del testo. Ratzinger osserva perciò che anche l'esegesi elaborata in ambito protestante non è stata mai priva di una qualche opzione ermeneutica, talvolta radicalizzata, cosa che ha portato storicamente grandi figure dell'esegesi protestante a guardare con occhio favorevole il modo in cui era praticata l'esegesi in campo cattolico (è il caso paradigmatico di Heinrich Schlier, che finì per convertirsi al cattolicesimo).

In definitiva, non possiamo che congratularci con i curatori dell'opera qui recensita che hanno messo a disposizione del pubblico spagnolo un insieme di studi di così alto valore orientativo per l'esegesi. Lodevole è anche la presentazione del lavoro, così come apprezzabili sono i diversi indici con cui esso si conclude.

M. Tábet

R. REPOLE, *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac*, Glossa, Milano 2002 (Dissertatio. Series Romana, 36), 485 pp.

L'autore, professore di ecclesiologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino, e presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose della medesima città, ci offre in questa pubblicazione della sua tesi di dottorato il frutto del lavoro di ricerca da lui svolto negli ultimi anni a Roma (presso la Pontificia Università Gregoriana).

Già nella presentazione (di padre Angel Antón, sj), viene confermata l'idea suggerita dal titolo: si cerca di «ritrovare i nessi che legano l'uomo alla Chiesa»; meglio, si cerca di «integrare l'antropologia teologica nell'ecclesiologia» (p. V). Padre Antón, sempre nella presentazione, ci dice qualcosa in più sul «titolo scelto, evocativo certo, e tuttavia ardito. *Chiesa, pienezza dell'uomo*: ma la Chiesa è qui vista come figura storica e insieme come destino e meta della stessa creazione; e l'uomo vi appare come “uomo in Cristo”, chiamato a dilatarsi nei viventi orizzonti della comunione divino-umana» (p. VI). Vista sotto questa luce, l'opera appare chiara e metodica, strutturata a mo' di percorso che obbliga, in un certo senso, a leggere tutti e quattro i capitoli che la compongono nella luce indicata nella presentazione.

La domanda a cui il testo risponde è quella relativa alla possibilità di individuare un nesso intrinseco tra l'uomo e la Chiesa, e di integrare l'antropologia nell'ecclesiologia (cfr. pp. 79s). Questa domanda sorge da un'attenta considerazione della situazione attuale (presentata nel primo capitolo grazie anche all'analisi del pensiero di alcuni filosofi italiani), nella quale si trova l'idea di una Chiesa molto istituzionale, quasi di ostacolo al pieno sviluppo dell'uomo. Quindi, nel secondo e nel terzo capitolo, l'autore si accosta, rispettivamente, a G. Marcel e a H. de Lubac per rispondere alla domanda di partenza. Tra le ragioni della sua scelta leggiamo:

Accattivanti per il contenuto dei loro scritti, per la loro personale «vicenda ecclesiale» e per l'incrociarsi delle loro esistenze, Marcel e de Lubac presentano anche forti credenziali per essere due pensatori attuali: due autori capaci cioè di dare un contributo interessante in ordine alle sfide e al fascino provenienti dalla riflessione e dalla prassi dell'uomo contemporaneo. È innegabile che, come ogni uomo ed ogni autore, anch'essi sono «figli del loro tempo». Ma è ugualmente vero che si tratta di due uomini che si sono sforzati di comprendere in profondità, ciascuno nella sua prospettiva, i forti cambiamenti che investivano l'uomo e la Chiesa dei loro anni: anni, del resto, non così lontani dai nostri, e che hanno conosciuto vicende, mutamenti e riflessioni di cui questo nostro tempo porta le tracce (pp. 96s).

Questi due capitoli hanno una struttura simile e parallela tra di loro. Infine, nel quarto capitolo, l'autore presenta la Chiesa come mistero di comunione, mostrandola come dimora di un uomo fatto per la comunione con Dio e con i fratelli. Chiude il discorso un bell'epilogo, sintetico e chiaro, che ha anche un bel titolo: *Abitare la Chiesa nella speranza*. Il lavoro si conclude con la postfazione di padre Paul Gilbert, sj, e con la bibliografia. In chiusura, forse si avverte la mancanza di un indice dei nomi.

È merito di questo lavoro l'aver saputo mostrare la forza del pensiero di due autori del Novecento e gli spunti che esso offre per trovare risposte agli interrogativi postmoderni, e l'aver mostrato la chiave moderna del cosiddetto "pensiero postmoderno" di tanti autori attuali (cioè, il non superamento del pensiero moderno in tanti autori del pensiero postmoderno, cfr. p. 442). Repole, probabilmente, preferirebbe dire tardomoderno piuttosto che postmoderno. Tutti e due gli autori studiati hanno qualcosa da dire riguardo alla questione trattata e ci sembra che l'autore abbia saputo mostrare con chiarezza i punti principali del loro pensiero a proposito della domanda iniziale. Per quanto riguarda de Lubac, la sua ecclesiologia ha una componente cristologica ed antropologica non indifferente (anzi, la cristologia e l'antropologia sono, in un certo senso, punti di partenza del suo pensiero sulla Chiesa), che presenta la Chiesa come mistero dell'umanità in Cristo (concetto, questo, più volte richiamato lungo il lavoro in esame; cfr. anche Y.-M. Congar, *La Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963, p. 511).

È opportuno sottolineare, inoltre, la pratica impossibilità di pensare fondatamente ad una fraternità universale in cui non ci sia un referente "paterno" comune (sia in Marcel, cfr. p. 176, sia in de Lubac, cfr. p. 285, 297, o, nell'epilogo, p. 444). Sembra infine sufficientemente dimostrato che non c'è possibilità di trovare il nesso intrinseco tra l'uomo e la Chiesa, se si dimentica il mistero del Verbo Incarnato *de Spiritu Sancto* (cfr. pp. 4s, 184ss, 279, 444s).

Rimangono soltanto da formulare alcune domande o considerazioni più ampie che possono derivare, qua e là, dalla lettura di questo lavoro chiaro e sereno. La prima riguarda ciò che l'autore cerca di realizzare: l'integrazione dell'antropologia nell'ecclesiologia. Ci si potrebbe chiedere se ci troviamo davanti ad un'integrazione dell'antropologia nella ecclesiologia, o, al contrario, ad una integrazione dell'ecclesiologia nell'antropologia. Sembra che la domanda che orienta la ricerca faccia scegliere all'autore la seconda via, non per sua decisione iniziale, ma per la forza del clima postmoderno (tardomoderno?) al quale egli vuole rispondere (un clima antropocentrico e "dimagrito", per usare le parole adoperate dall'autore), e perché, inoltre, gli autori scelti lo consentono. Ce lo conferma l'affermazione, più volte ripetuta lungo tutto il lavoro, che la Chiesa è radicata nell'uomo (cfr., ad esempio, p. 4, p. 180s, p. 301, 443). È pure anche vero che vedere la Chiesa come pienezza dell'uomo (partendo, cioè, dalla Chiesa e dall'offerta di



Salvezza, che si caratterizza come dimora di un uomo fatto per la comunione con Dio e con i fratelli) è uno dei punti fermi che ricorrono in questo libro. L'equilibrio teologico potrà, forse, aprirsi a ulteriori sviluppi se si prenderà maggiormente in considerazione la dimensione trinitaria della Chiesa. Riteniamo infatti, che un'ecclesiologia che si accosta all'antropologia avrà bisogno di una teologia trinitaria consistente, affinché la comunione che ne risulta manifesti maggiormente il dono di Dio: l'offerta all'uomo della comunione intratrinitaria. Questa visione potrebbe avere anche una forza insospettata in quanto aiuta a capire la Chiesa come famiglia di Dio e ad evitare alcuni dei problemi segnalati dall'autore.

Ci sono alcuni cenni nel lavoro di Repole (cfr. p. 266, 285, 301, e specialmente pp. 277, 351 e 358), che dimostrano la consapevolezza dell'orizzonte trinitario, ma che non sono assi portanti del suo discorso in questo libro. Non si tratta, a nostro avviso, della dimenticanza di uno dei "punti di fuga" della visione della Chiesa, ma, piuttosto, di un effetto della metodologia adoperata. Ci sembra infatti che l'intenzione dell'autore non fosse quella di avviare un dialogo critico, su questo argomento, con de Lubac –tranne, forse, a p. 277– e con Marcel. Piuttosto egli ha voluto mostrare come questi due personaggi del cattolicesimo possano rispondere a sfide che non hanno vissuto; il confronto –per lo più eccellente–, alla fine dei capitoli II e III, sembra confermare questa nostra supposizione.

Riassumendo, possiamo dire che questo libro ha come scopo rispondere ad una domanda precisa, seguendo un percorso che poggia su due autori molto noti. Pensiamo che risponda alla domanda con chiarezza, competenza e fedeltà al percorso scelto, e che raggiunga quindi l'obiettivo prefissato.

Dal punto di vista più generale dell'integrazione tra ecclesiologia e antropologia, l'autore mostra che si può fare un discorso che supera il livello della sociologia cristiana (abituale accusa rivolta da alcuni autori a quanti scelgono un'impostazione di partenza più antropologica), se si sceglie un metodo adatto. Ci auguriamo, quindi, che questo lavoro possa favorire altri interessanti sviluppi teologici in una tematica in cui c'è ancora tanto da fare.

M. De Salis Amaral

CH. SCHALLER, *Papst Pius IX. begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003 (Zeugen des Glaubens), 153 pp.

Vorliegendes Buch stellt mit Pius IX. (1792-1878) eine Persönlichkeit vor, um die es in den vergangenen Jahren im Zusammenhang mit der Seligsprechung durch Papst Johannes Paul II. am 3. September 2000 zahlreiche und kontroverse Diskussionen gegeben hat. Schaller ist mit einer bei Gerhard Ludwig Müller verfaßten Dissertation über die Ekklesiologie des Würzburger Apologeten Franz

Seraph Hettinger im Jahr 2002 an der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität München promoviert worden. Seit der Berufung Müllers auf den Bischofsstuhl von Regensburg ist er dort als Theologischer Referent des Bischofs tätig. In seinem neuen Buch gelingt es ihm, das Leben und Wirken des letzten Papst-Königs, des Papstes der Immaculata, der Unfehlbarkeitserklärung sowie des *Syllabus* auf der Grundlage solider wissenschaftlicher Kenntnis einem breiten Publikum verständlich zu machen. Damit fügt sich der Band vorzüglich in das erfolgreiche Konzept der Reihe "Zeugen des Glaubens" des Augsburgers St. Ulrichs Verlages ein. Der Autor greift in überzeugender Weise alle in der Literatur und Publizistik geäußerten Kritikpunkte zu Pius IX. auf und rückt sie ins rechte Licht.

Das Buch besteht aus zwei Hauptteilen. Im ersten Teil "Ein Leben für die Freiheit der Kirche" präsentiert der Autor kurz die wichtigsten Lebensetappen Pius' IX. Im zweiten Teil des Buches "Der Hirte seiner Kirche" geht es mehr um die lehramtlichen Aspekte des bisher längsten Pontifikats der Kirchengeschichte (1846-1878). In der Einleitung geht Schaller kurz auf die stark kontrastierenden Interpretationen von Person und Lehre ein und unterstreicht, daß sich nur durch einen Blick auf die Gesamtpersönlichkeit Papst Pius' IX. dessen Einsatz im Dienste der Kirche verstehen läßt.

Der erste große Abschnitt vermittelt einen kurzen Einblick in das Leben des Grafen Giovanni Maria Mastai Ferretti, der 1792 in den Marken geboren wurde und in einem religiös geprägten Umfeld aufwuchs. Hier kommen die epileptischen Anfälle zur Sprache, unter denen der junge Giovanni litt und die ihm zunächst jede Zukunft zu verbauen schienen sowie seine wunderbare Heilung und die "prophetischen" Worte des hl. Vinzenz Pallottis und Pius' VII. über seine Zukunft. Schaller beschreibt knapp die theologische Ausbildung Mastais und informiert über seine Aktivitäten als Jugendapostel im Hospiz "*Tata Giovanni*", seine Missionsreise in Chile und seinen Eintritt in die kuriale Laufbahn als Direktor des päpstlichen Hospizes San Michele, wobei allerdings die Tätigkeit als Bischof von Spoleto und Imola nicht zur Sprache kommt.

Mit Sorgfalt präsentiert der Verfasser die politischen Nationalbestrebungen in Italien der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und die Hoffnung, die man auf den neuen Papst setzte, der aufgrund seiner Reformbemühungen, seiner Aufgeschlossenheit gegenüber der Pressefreiheit und der Gewährung einer Amnestie als liberal eingeschätzt wurde. Schaller erläutert die Spannungen, die zwischen Italien und Österreich herrschten und erklärt, warum der Papst, als "Vater aller Nationen" (Allokution vom 29. April 1848) nicht in den Krieg gegen Österreich ziehen konnte und mit dieser seiner Entscheidung die Sympathie aller Liberalen und Einheitskämpfer verlor. Pius IX. sah sich nach der Einnahme Roms von Seiten der Revolutionäre gezwungen, ins Exil nach Gaeta zu gehen, von wo aus er gegen die Ausrufung der Römischen Republik protestierte und

einen Appell an die Nationen um Hilfestellung zur Wiederherstellung des Kirchenstaates richtete. In den folgenden Abschnitten werden die ständig wachsenden Einheitsbestrebungen in Italien geschildert, die Protagonisten (Cavour, Vittorio Emanuele II., Garibaldi), sowie deren politische Vorstellungen präsentiert und gleichzeitig die Position des Papstes bis zum Augenblick der endgültigen Einnahme des Kirchenstaates am 20. September 1870 gegenübergestellt.

Schaller macht deutlich, daß Pius IX. trotz der erheblichen politischen Schwierigkeiten nicht resignierte, sondern sich mit voller Kraft um die verschiedenen Aufgaben kümmerte, die sein Amt als weltlicher und geistiger Herrscher mit sich brachten: Der Papst unterstützte die Entstehung der christlichen Archäologie und führte verschiedene technische Erneuerungen im Kirchenstaat ein. Hier und in anderen Passagen versucht Schaller immer wieder die oftmals verbreiteten Vorurteile zu widerlegen, nach denen Papst Pius IX. gegen alle Erneuerungen gewesen wäre. Die von ihm unterstützte Gründung des «Osservatore Romano» wird genauso thematisiert wie seine erfolgreichen Bemühungen um die Wiederherstellung oder den Ausbau der Hierarchie der Weltkirche oder die Intensivierung der Missionstätigkeit. Schaller betont das bemerkenswerte Phänomen, daß der Bischof von Rom, trotz dem zunehmenden Verlust seiner weltlichen Macht, immer mehr an geistiger Macht gewann, wovon auch die damals entstandene ultramontane Strömung in Frankreich oder der Pius-Verein in Deutschland Zeugnis ablegen. Der Papst selber sah seine Hauptaufgabe in der Vertiefung des religiösen Lebens in der Kirche. Aus diesem Grund rief er die in Vergessenheit geratenen Ad-Limina-Besuche wieder ins Leben, setzte sich für eine verbesserte Ausbildung der Seminaristen ein, vermehrte die Selig- und Heiligsprechungen, förderte die Herz-Jesu- und Marienverehrung und approbierte viele neue Kongregationen.

Im Bemühen, alle kontrovers behandelten Themen aus dem Pontifikat Pius' IX. zu behandeln, arbeitet Schaller auch das Verhältnis des Papstes zu den Juden auf und zeigt an einigen Beispielen dessen eher judenfreundliche Grundeinstellung. Dem Autor ist es dabei ein besonderes Anliegen, den oft angeführten "Fall Mortara" aus dem Kirchenverständnis der damaligen Zeit zu erläutern und somit den Lesern von heute eine objektive Beurteilung zu ermöglichen.

Den ersten Teil des Buches schließt Schaller mit einer Beschreibung der Grabeskapelle Pius' IX. ab, die synthetisch Charakter und Programm des Papstes zusammenfaßt.

Im zweiten Teil wendet sich der Verfasser den Inhalten der großen lehramtlichen Dokumente des Pontifikats zu. Auf der Grundlage profunder Kenntnis der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts werden die Antrittsenzyklika *Qui pluribus* (1846), die Dogmatisierung der Unbefleckten

Empfängnis Mariens (1854), die Enzyklika *Quanta cura* zusammen mit dem *Syllabus* (1864) sowie das Erste Vatikanische Konzil mit den beiden Konstitutionen *Dei Filius* und *Pastor Aeternus* (1869-1870) analysiert, wobei es dem Autor auch hier gelingt, komplexe Fragestellungen anschaulich zu präsentieren. Schaller ist es ein besonderes Anliegen, gerade die Kritikpunkte zu widerlegen, die damals wie heute im deutschen Sprachraum laut geworden sind und bezieht sich deshalb in seiner Darstellung vorzugsweise auf deutsche Persönlichkeiten, Organisationen und Strömungen die – im positiven oder negativen Sinn – Geschichte gemacht haben (Anton Günther, Ignaz von Döllinger, Adolph Kolping, die Tübinger Schule, der Pius-Verein, usw.).

Bei der Erläuterung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis Mariens führt Schaller den Leser des 20. Jahrhunderts in Inhalt und Sinn der Marienverehrung im Allgemeinen ein („Das Zentrum ist Christus“), um auf dieser Basis das Dogma von 1854 begreifbar zu machen. Dabei kommt auch das historische Umfeld der Definierung zur Sprache (die Verbreitung der Wundertätigen Medaille, die Marienerscheinung von Lourdes und die wachsende Marienverehrung in den verschiedenen Nationen sowie die Verbindung der *Ex-Cathedra*-Entscheidung mit der späteren Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, oder die Frontstellung Dogma – Naturalismus und Immanentismus).

Auch bei der Behandlung des viel diskutierten *Syllabus* gelingt Schaller eine umsichtige und einführende Darstellung, die dem Leser auf dem Hintergrund der philosophisch-politischen Probleme, mit denen sich die Kirche in der Mitte des 19. Jahrhunderts konfrontiert sah, die großen Ziele dieses Lehrschreibens vor Augen führt: die Freiheit der Kirche und die Glaubensidentität in einer Welt zu sichern, in der ein wachsender Antiklerikalismus und Liberalismus neben anderen Strömungen sich anschickte, die traditionellen Werte zu zerstören.

Schaller betont immer wieder bei der Behandlung einzelner Themen, daß Papst Pius IX. keinesfalls ein Alleingänger war, wie man manchmal behauptet hat, sondern daß er ganz im Gegenteil stets die Zusammenarbeit mit Mitarbeitern und Beratern suchte, wie etwa die Einberufung des Ersten Vatikanischen Konzils zeigt: Noch bevor der Papst das Konzil einberief, um mit den Bischöfen der Weltkirche die aktuellen Themen zu besprechen, befragte er die Bischöfe, wie sie ein solches Projekt einschätzen.

Heir fehlt ein eigener Abschnitt über die Konstitution *Dei Filius* sowie wie die Erläuterung des Dogmas der Unfehlbarkeit durch die Konstitution *Pastor Aeternus*, ein Thema, das jedoch schon an anderer Stelle in diesem Buch zur Sprache gekommen ist. Über viele Seiten hinweg erklärt der Autor mit theologischer Umsicht die Tragweite des Dogmas und stellt Befürworter und Gegner der Infallibilität vor, wobei er dem deutschen Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger, einem der Hauptgegner des Dogmas, besonderen Raum gewährt.

Schaller behandelt noch in einem weiteren Abschnitt den von Bismarck initiierten Kulturkampf in Deutschland und die entsprechende Reaktion des Papstes, der sich um das geistige Wohl der Gläubigen sehr besorgt zeigte. Hierbei überzeugt die ausgewogene und gut informierte Darstellung des Autors.

Pius IX. war für viele seiner Zeitgenossen unbequem; sein Erbe stellt auch für Menschen unserer Tage weiterhin eine Herausforderung dar. Aus diesem Grund stellt Schaller auf den letzten Seiten noch einmal geschickt verschiedene Kritikpunkte zusammen und bemüht sich, sie zu entkräften. Dabei kommt auch die große persönliche Verehrung zur Sprache, die der allseits beliebte und geschichtlich bewanderte Papst Johannes XXIII. für seinen bedeutenden Vorgänger hatte. Das Buch zeichnet sich durch eine ausgewogene Darstellung und Beurteilung äußerst komplexer Themen aus, die der Autor mit Präzision und Gespür für Synthese dem Leser nahe zu bringen weiß. Nicht selten schafft er es, schwierige Themen in einem lockeren Sprachstil aufzuarbeiten und kommt damit einem breiten Publikum entgegen, stets jedoch auf der Grundlage eines umfangreichen Wissens in Theologie und Geschichte. Die Darstellung bezieht ältere Literatur ebenso ein wie jüngste Forschungsergebnisse und Quellen, wodurch die Lektüre für Fachleute (Historiker, Theologen) und interessierte Laien zu einer Bereicherung wird.

*V. Seifert*

**Pagina bianca**



G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003, (Nuovo Corso di Teologia Sistemática, 13), 414 pp.

Al libro del professor Giovanni Ancona sull'escatologia cristiana si potrebbe applicare perfettamente il famoso detto del filosofo Wilhelm Dilthey: «è solamente la storia ciò che ci dice che cosa sia l'uomo». E non solo perché l'escatologia cristiana in genere rappresenta la consumazione e la manifestazione definitiva di tutta la storia umana. Il detto diltheyano è valido anche perché una delle caratteristiche più notevoli di questo ampio testo, appartenente alla collana "Nuovo Corso di Teologia Sistemática" della Queriniana, è la sua ricca parte storica. Essa occupa infatti quasi due terzi del volume (pp. 17-257).

In effetti, la parte storica dell'opera include, oltre allo studio ordinato di tutti i libri del Vecchio Testamento e del Nuovo, una ampia riflessione sulla letteratura apocalittica, sia giudaica, che cristiana. Particolarmente interessanti sono le riflessioni sull'apocalisse di Pietro e su quella di Paolo (pp. 122-135). L'autore mostra come il rinnovamento degli studi biblici nel campo della letteratura apocalittica extra-canonica abbia dato un'impulso importante allo studio dell'escatologia nel corso degli ultimi decenni. Tuttavia, per quanto riguarda l'escatologia sinottica, si può osservare che la considerazione della questione centrale del destino finale dell'uomo (pp. 85ss), la *Parusia* viene penalizzata fino ad un certo punto. Tra l'altro, forse, questa mancanza si spiega perché la cosiddetta "escatologia conseguente", al cuore stesso della teologia dei sinottici, viene considerata altrove (pp. 228ss.).

Completa e ricca appare la sezione dedicata all'escatologia patristica, medievale, moderna e contemporanea. Qualche mancanza, inevitabile d'altra parte, c'è.

Troppo breve appare, ad esempio, la parte dedicata alla questione patristica dell'*apocatastasi*, ovvero della riconciliazione universale di tutte le creature spirituali con Dio alla fine dei tempi (pp. 161-163). Ancona non fa riferimento all'autore che maggiormente ha promosso questa visione, Origene, ma piuttosto a Gregorio di Nissa in cui questa dottrina –secondo le ricerche più recenti– è sostanzialmente assente. Per quanto riguarda poi la dottrina sulla fine del mondo, viene presentata soltanto la conosciuta ed influente dottrina di Agostino (pp. 165-167). Ampia è la riflessione sulle implicazioni trinitarie della dottrina escatologica dell'abate Gioacchino da Fiore († 1202), anche se manca ogni accenno all'influsso (o all'abuso) delle sue opere lungo la storia della filosofia politica del secondo millennio (pp. 183-188). Infine, sarebbe stata apprezzabile una riflessione più estesa sulla questione complessa ed ancora attuale dell'escatologia intermedia (pp. 250-255).

La proposta sistematica fatta da Ancona è eccezionalmente riuscita dal punto di vista strutturale. Sono quattro le parti, o meglio gli "eventi", escatologici che, secondo lui, configurano il trattato di escatologia cristiana: Cristo, la Chiesa, la consumazione del singolo nella morte, e la consumazione dell'insieme nella *Parusia*. Essi corrispondono ai quattro capitoli di questa sezione.

Come è logico, la prima parte, su Cristo, serve come base per le altre, allo stesso modo, la seconda e la terza servono a loro volta come base per la parte seguente. L'autore spiega come tutta la vita di Gesù sia un «evento storico-escatologico» (cap. 9). Tale evento

produce evidenti conseguenze per il "sapere escatologico cristiano". L'escatologia, infatti, non può in alcun modo prescindere da Gesù Cristo. Una comprensione del futuro che si colloca al di fuori dell'evento di Colui che costituisce la "nostra speranza" risulta essere un'operazione priva di senso e sostanzialmente inutile sotto il profilo teologico [...] Il riferimento delle realtà escatologiche a Cristo è estremamente importante anche per la loro "conoscenza". I contenuti della speranza escatologica dei credenti, infatti, trovano la loro espressione più compiuta in Gesù Cristo, l'*éschatos* fatto persona (pp. 282, 284).

Si tratta in realtà di una posizione accettata oggi pacificamente da tutti; bisogna notare però che in questo studio il discorso è stato profondamente assimilato in tutti i momenti della riflessione escatologica.

L'espressione tangibile dell'"evento Cristo" si dà nell'ora della Chiesa pellegrina, anticipazione dell'*éschaton*. È l'oggetto del decimo capitolo. Nella Chiesa si verifica la presenza –la realizzazione imperfetta– sia del giudizio divino nella storia, sia nella vita risorta, nella forza dello Spirito. Citando l'enciclica di Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem* (n. 66), l'autore fa notare, appunto, che lo Spirito Santo «è il custode e l'animatore... [della] speranza nel cuore della Chiesa» (p. 312).

Il capitolo sulla morte –l'undicesimo– è ben documentato, e rigorosamente basato sulla realtà-verità della morte e risurrezione di Cristo. In effetti, il cristiano, morendo in Cristo, raggiunge tramite la risurrezione il compimento della propria esistenza. L'autore, seguendo principalmente le spiegazioni di Karl Rahner, considera la morte non solo come incontro decisivo con Cristo, ma, più ancora, come la definizione ultima dell'esistenza personale (pp. 326ss). Si può osservare però che questa visione alquanto positiva della morte non corrisponde del tutto né alla comune esperienza del decesso umano, né al dato biblico riguardante l'origine peccaminosa della morte, tema che l'autore tocca appena. In questo capitolo vengono affrontate, inoltre, diverse questioni classiche dell'escatologia cristiana: la possibilità della morte eterna, «paradossalmente, una possibilità comprensibile nell'ottica del dialogo salvifico tra Dio e l'uomo» (p. 329); la unione vitale tra la Chiesa in terra e quella celeste (pp. 331ss); e, infine, la purificazione post-mortale (il "purgatorio") nel contesto della preghiera della Chiesa, con cui si offre ai defunti «il sostegno in questo doloroso processo di purificazione» (p. 336).

Il dodicesimo ed ultimo capitolo considera la consumazione finale della storia, la *Parusia*, quando Gesù Cristo verrà manifestato gloriosamente nella potenza dello Spirito per giudicare i vivi e i morti, e per conformare finalmente gli eletti, oltre al cosmo intero, alla Sua gloria tramite la risurrezione. Non solo gli individui, presi uno per uno, giungono al loro compimento, ma la Chiesa intera, dice l'autore, «riluce già nella glorificazione di Maria assunta in cielo» (p. 346), un tema sviluppato ampiamente altrove nel testo (pp. 307-311).

Due questioni di fondo sollevate nel libro, direttamente o indirettamente, meritano qualche ulteriore considerazione.

Una concerne la relazione stabilita tra *salvezza* (in senso ampio, realizzazione umana) ed escatologia. A quanto pare, l'autore considera gli eventi escatologici fondamentali (la morte, la *Parusia*) come momenti in cui si offre all'uomo una grazia propriamente salvifica. Già abbiamo accennato alla comprensione positiva della morte presentata nel libro, in quanto definizione ultima dell'esistenza personale. Poi è interessante notare che l'autore situa la dottrina della vita eterna (pp. 349ss) non tanto in corrispondenza con quella della condanna, ma piuttosto con quella della risurrezione finale. Giacché la risurrezione si presenta nel libro come espressione della salvezza cristiana, e non tanto come condizione previa per il giudizio, non rimangono chiare né la possibilità (che non equivale alla necessità) di una risurrezione «alla vergogna e per l'infamia eterna» (*Dan* 12,2; cfr. p. 39), né la doverosa distinzione tra gli aspetti collettivi e quelli individuali del discorso escatologico cristiano.

L'altra questione, più approfondita nell'opera, fa riferimento alla *conoscenza* della realtà escatologica, ovvero alla chiave epistemologica in cui viene interrogata la rivelazione cristiana per quanto riguarda le questioni escatologiche. Il libro è di stampo nettamente positivo, nel senso che sono la Scrittura e la storia della teolo-

gia ad essere chiamate in causa per fornire tutti gli elementi della dottrina escatologica. Non potrebbe essere diversamente. Fino ad un certo punto, però, manca una riflessione sistematica sulla ragionevolezza e valenza antropologica del discorso escatologico, ad esempio per quanto riguarda la dinamica della speranza, per quanto riguarda l'anima umana, nella sua natura e conoscibilità, e per quanto riguarda il valore della corporeità umana.

In ogni caso, il volume di Ancona può ritenersi un utilissimo manuale sia per la sua completezza, sia per la sua profondità.

P. O'Callaghan

J. GAY BOCHACA, *Guía práctica de caracterología*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2003, 196 pp.

La caratterologia è sovente considerata come un ramo molto recente del sapere; la realtà è che sin dall'antichità ci sono stati tentativi di sistemazione dei caratteri umani, come quelli compiuti da Ippocrate e da Galeno. È vero però che a partire dal secolo XIX e, soprattutto, nel secolo XX si sono moltiplicati gli studi su questa materia, così che, alle volte, sembra difficile trovare una pubblicazione accessibile ed utile in una selva di libri ed articoli. Perciò ci fa piacere presentare questa opera che, in modo chiaro, propone una guida di caratterologia che sarà molto utile ai genitori, ai docenti e ai direttori spirituali (difatti, il libro reca come sottotitolo: *Come trarre profitto dal carattere dei tuoi figli e studenti*), e potrà essere di aiuto a tutte le persone nei rapporti familiari, sociali, ecc. Certamente la conoscenza del proprio e dell'altrui carattere non è una bacchetta magica che può risolvere tutti i problemi relativi alle relazioni umane; tuttavia, è una buona prima indicazione che può aiutare ad inquadrare bene le questioni e ad evitare alcune difficoltà.

Il libro inizia con un insieme di nozioni che aiutano a comprendere il ruolo del carattere. A tale riguardo, Gay Bochaca ricorda che, secondo il pensiero di molti autori, l'essere umano possiede tre livelli biopsichici: il corpo con i suoi organi e funzioni, che corrisponde alla vita vegetativa; gli appetiti, impulsi, tendenze e passioni, che corrispondono alla vita affettiva; e lo spirito (intelligenza, volontà, coscienza) che è il supporto della vita spirituale, cioè di quella più propriamente umana. La diversità di interazione tra questi livelli dà luogo alle diverse personalità degli esseri umani. Tuttavia, nello studio di questi rapporti, non tutti gli specialisti concordano sull'entità dell'influsso che ogni livello esercita sul carattere della persona. Così, alcuni autori, come Sheldon, danno grande importanza alla costituzione somatica. Certamente la peculiarità spirituale dell'uomo è in rapporto con quella corporale, ma non in modo deterministico. Da parte sua, l'autore

preferisce, come molti altri studiosi, distinguere tra “temperamento” e “carattere”. Il primo scaturisce dall’incidenza tra la parte somatica e quella animico-spirituale; è perciò innato in ogni persona e non è pienamente modellabile, benché non sia qualcosa di immutabile; difatti, dipende in grande misura dalle esperienze emotive vissute dall’individuo in tenera età. Il carattere corrisponde alla parte più spirituale dell’uomo; certamente poggia sul temperamento, ma viene anche formato tramite l’educazione, l’ambiente, ecc. Ed è, inoltre, più plasmabile dall’attività intellettuale e volitiva della persona; perciò il carattere si può, in certa misura, educare allo scopo di favorirne gli aspetti positivi e di contrastare quelli negativi. Tuttavia, non va dimenticato che tale possibilità permette anche di foggiarlo in senso contrario e far sì che si sviluppino i tratti più sconvenienti del carattere.

Le diverse scuole di caratterologia classificano le persone sulla base di parametri specifici che tengono conto della costituzione somatica, degli aspetti psichici, ecc. La grande varietà di proposte è anche un chiaro indice di una realtà antropologica: l’essere umano è più ricco di ogni classificazione che si cerchi di fare, sicché nessuna di esse è pienamente soddisfacente. Ciò non comporta una squalifica della caratterologia, ma sottolinea che essa non è una scienza esatta, e che lo studio dell’uomo non può essere circoscritto ad alcuni elementi isolati, pena la perdita della realtà umana. In tal senso, Gay Bochaca spiega brevemente il rapporto del carattere con la vita soprannaturale e ricorda che le virtù cristiane non vanno confuse con disposizioni caratterologiche: certi caratteri hanno maggiore propensione a vivere talune virtù, ma la virtù è molto di più, e, contando sulla grazia divina, tutti, indipendentemente dal loro carattere, possono arrivare alla pienezza della vita cristiana, cioè alla santità.

Nel capitolo secondo l’autore illustra l’organizzazione caratterologica scelta. È quella di Heymans e Le Senne, che combinano tre elementi del carattere per arrivare a otto tipi. Gay Bochaca mostra i pregi di questa classificazione, ma non ne nasconde i limiti: da una parte, la tendenza al determinismo, a pensare, cioè, che il carattere sia così dominante nella persona che essa difficilmente potrà agire in modo diverso da quanto il suo carattere prevede. D’altra parte, risulta alquanto semplicistico il tentativo di inquadrare tutte le persone negli otto tipi previsti; non si tratta soltanto di ammettere la realtà di altri tipi intermedi, ma piuttosto di tener conto che sono più di tre gli elementi che definiscono la caratterologia (difatti il libro ricorda un quarto aspetto, “l’ampiezza della consapevolezza”, che poi non rientra direttamente nella tipologia proposta). Bisogna riconoscere all’autore il merito di aver evidenziato questi limiti, e così di aver dimostrato che l’utilità di questa classificazione (e di tante altre) non è assoluta.

Gli elementi scelti, in ogni caso, sono: l’emotività, l’attività e la risonanza; come ricorda l’autore, questi elementi sono “tendenze” che la persona possiede in un certo grado, ma come abbiamo detto non sono “determinismi”, sicché non è infrequente che la persona agisca in modo diverso dalla tendenza predominante.

L'emotività è la commozione interiore suscitata dagli avvenimenti; il grado di emotività si misura mediante la sproporzione tra quanto è successo e la reazione interna. La persona emotiva è eccitabile, esagerata, il suo atteggiamento è facilmente mutevole, e tende a partecipare alle gioie e alle pene altrui. L'attività (che non va confusa con l'attivismo) è la tendenza ad agire e a non rimanere passivi nelle diverse situazioni. La persona attiva tende ad avere sempre qualcosa da fare, è perseverante e decisa, e non si scoraggia facilmente di fronte alle difficoltà. La risonanza misura la persistenza dell'impressione prodotta in un individuo da un determinato evento dopo che esso è passato; in tal senso si parla di "primario" e "secondario". Il primario è colui che reagisce immediatamente e veementemente, ma dimentica presto; mentre il secondario ha una reazione lenta, ma molto duratura. I primari vivono nel presente, tendono alla superficialità, e hanno maggiore attitudine per l'osservazione e l'arte. Mentre i secondari tendono ad essere tranquilli, sistematici, conservatori e talvolta prigionieri dei propri pregiudizi, con capacità di astrazione e scarso talento artistico.

Nella vita e nell'attività di una persona concreta, normalmente, predominano l'emotività o la non-emotività, l'attività o la non-attività, la risonanza primaria o quella secondaria. La combinazione di queste tre coppie di elementi conduce agli otto caratteri proposti in questa teoria: nervoso (E-nA-P), sentimentale (E-nA-S), collerico (E-A-P), passionale (E-A-S), sanguigno (nE-A-P), flemmatico (nE-A-S), amorfo (nE-nA-P), e apatico (nE-nA-S). È bene ricordare che i termini qui utilizzati non sempre hanno lo stesso significato che la medesima parola ha nel linguaggio abituale. Una volta stabilita la classificazione del carattere, Gay Bochaca, nella parte più ampia dell'opera, passa a descrivere le caratteristiche, le qualità positive e quelle negative di ogni carattere, per poi proporre suggerimenti e consigli che possono essere utili alla formazione spirituale, conviviale e scolastica della persona. In appendice l'opera propone un *test* che agevola la comprensione del carattere delle persone.

Ci troviamo di fronte a un libro da leggere e da consultare frequentemente, tanto per trarne giovamento dal proprio carattere, quanto, soprattutto, per facilitare la formazione integrale delle altre persone.

E. Colom



M. ICETA GAVICAGOGEASCOA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2004, 479 pp.

La importancia que ha ido adquiriendo el estudio de la perspectiva eclesiológica de la moral cristiana es un dato conocido por los que se ocupan de teología moral. A este propósito, la encíclica *Veritatis splendor* afirma que «la contemporaneidad de Cristo respecto al hombre de cada época se realiza en el cuerpo vivo de la Iglesia» (n. 25), de modo que no es posible vivir la llamada de Cristo a una vida moral que siga las huellas del Evangelio, si no es en vital unión con la Iglesia de Cristo. En los primeros siglos del cristianismo, los Padres de la Iglesia comenzaron a tratar de los distintos temas de la vida del cristiano partiendo precisamente del cambio radical que produce el Bautismo en el hombre. De este modo, la perspectiva era casi la contraria a la que apunto más arriba: no trataban de reflexionar sobre la posibilidad de vivir la moral cristiana para cualquier hombre, sino del cambio que se produce en el hombre que se incorpora a la Iglesia. La recepción del Bautismo, y por tanto de la gracia y de la filiación divina, ponen al hombre en condiciones de vivir las exigencias de Cristo. Fundamentalmente, las difíciles exigencias del amor cristiano.

La publicación del libro de Mario Iceta Gavicagogeascoa cae en un terreno bien preparado para recibir su estudio sobre la perspectiva eclesiológica de la moral cristiana en los comentarios exegéticos de santo Tomás. El libro trata de una cuestión muy específica y particular, de modo muy analítico, como suele suceder en los trabajos de investigación científica. El autor define su campo de investigación moral en el estudio concreto de los Comentarios bíblicos tomistas al Nuevo Testamento, y pretende profundizar en «la relación existente entre esta teología moral y su pensamiento eclesiológico» (p. 18); pretende «considerar el modo en que la Iglesia está presente e incide en las acciones del cristiano, según el pensamiento de Santo Tomás» (p. 18), para terminar diciendo que se propone «investigar de qué modo la Iglesia está presente en [la] teología moral» de santo Tomás (p. 20).

Después de una larga introducción que presenta la metodología del trabajo, el uso de las fuentes tomistas, y las dificultades para valorar el material disponible, el autor dedica la Primera parte del libro a tratar el horizonte teológico del pensamiento moral de santo Tomás. Este horizonte teológico general está definido por la concepción de la vida moral del hombre como un retorno a Dios por Cristo y en la Iglesia, esto es, el tradicional esquema patrístico del *exitus-reditus*. La ciencia moral, como reflexión sistemática sobre la vida cristiana, es ciencia *de ultimo fine*, imitación y vida en Cristo. Cristo es la vía del *reditus* del hombre a Dios, guiado y hecho posible por la acción del Espíritu Santo. «En esta concepción del *reditus* de

la humanidad hacia Dios, la Iglesia aparece indisolublemente unida a Cristo en cuanto que éste es Cabeza de toda la humanidad» (p. 98).

Cristo, la Iglesia, y el Espíritu Santo son los temas que luego se retoman en la segunda parte del libro, titulada: *La edificación de la Iglesia por medio de las acciones*. Los Comentarios de Tomás a la Escritura hacen ver no sólo lo que la Iglesia es en sí misma, sino también el sentido y la riqueza de las distintas imágenes con las que la Escritura se refiere a ella, y que están en relación con la vida moral: la Iglesia es cuerpo (en relación con la gracia), esposa (en relación con la bienaventuranza prometida), rebaño, y vid y sarmiento (como unión necesaria para producir buenos frutos de santidad).

Llegado al capítulo tercero, el libro se adentra en la consideración de la Iglesia como “casa” o “templo de Dios”. Esto aporta nuevas perspectivas para la mejor comprensión de la dimensión eclesial de la vida moral en el pensamiento del Aquinate. El capítulo aborda cuatro cuestiones: el estudio de la dinámica de la acción a partir de la consideración de la Iglesia como *Templum Dei*, la analogía del concepto de “Templo” con el de “Casa”, la raíz sacramental de esta terminología, y el estudio de algunas imágenes relacionadas con esta terminología. La acción del Espíritu Santo (don, espíritu de verdad y de amor) añade los aspectos pneumatológicos de la acción moral dentro del contexto eclesial. Paralelamente a esta dimensión pneumatológica, Iceta estudia la función central de la caridad (don principal del Espíritu Santo) en la misma edificación de la Iglesia, según la doctrina exegética tomista.

El cristiano es generado en el seno de la Iglesia (parte tercera), no sólo en el sentido de una maternidad espiritual, sino también en lo que el autor llama la «dimensión externa de la generación del cristiano en el seno eclesial»: por la Escritura, la Tradición, la predicción, la ley, el testimonio de los hermanos, y además porque la Iglesia es la morada de la verdad sobre el bien. La actitud que corresponde al cristiano es la de la obediencia en Cristo y la de la filiación y abandono en el Padre.

El estudio pone de manifiesto la profundidad del pensamiento moral de santo Tomás en un área quizás menos explorada. La doctrina tomista conocida hasta ahora aparece enriquecida con la exposición de los contenidos morales y eclesiológicos de los comentarios exegéticos del Aquinate. Se trata de un trabajo serio, de utilidad para los estudiosos del tema, aunque ciertamente no se trata de una lectura fácil o llevadera.

INSTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO, *Antropología y fe cristiana* (IV Jornadas de Teología. Instituto Teológico Compostelano), s.e., Santiago de Compostela 2003, 359 pp.

Da diversi anni l'Istituto Teologico di Santiago di Compostela organizza delle giornate teologiche su argomenti attuali, cui partecipano studiosi di diverse centri spagnoli ed internazionali. La quarta giornata, celebrata nel 2003, ha avuto come oggetto l'antropologia cristiana, o meglio, come indica il titolo di questa opera che ne raccoglie i diversi interventi, "antropologia e fede cristiana". In effetti, una buona parte dei contributi tratta l'antropologia in genere, in chiave piuttosto filosofica, mentre solo un numero ridotto è di natura strettamente teologica. Se l'oggetto dello studio è ampio, però, non lo è altrettanto la prospettiva di base, che è, appunto, *la fede cristiana*. In effetti, il tema trasversale di tutte le conferenze è l'antropologia *nell'orizzonte della fede*, in particolar modo nel contesto della fede cristiana.

Sin dall'inizio i curatori tentano di esplicitare, in quattro tappe, la loro metodologia (pp. 11s): interrogare la cultura filosofica attuale per individuare le domande vitali a cui la fede cristiana deve rispondere; rispondere a queste domande in chiave cristologica, scoprendo in Gesù di Nazaret, nella sua cultura, nel suo modo di essere e di vivere, il grado sommo della realizzazione umana; poi, situare il discorso sull'uomo nella Chiesa, che ha come compito primordiale parlare, non di se stessa, ma di Cristo crocefisso, ad una cultura che si presenta con delle sfide notevoli; infine, proporre una testimonianza cristiana incisiva come istanza critica di fronte alla disumanizzazione operante in ampi strati della società contemporanea. Programma, da una parte, sostanzialmente valido, che prende l'avvio, per così dire, piuttosto "dal basso", per cercare in Cristo una risposta di intelligibilità, di unità, di conforto alle grandi domande umane; valido, però, con i limiti che un approccio di questo genere può comportare, appunto perché la presenza di Cristo non solo è chiamata a rispondere a queste domande, ma anche a *provocare e suscitare*, il più delle volte, le domande più scottanti. Programma ambizioso, dall'altra, realizzato in alcuni interventi più che in altri.

La giornata, articolata in tre momenti, è stata introdotta dall'arcivescovo di Santiago di Compostela, monsignor Julián Barrio Barrio (pp. 13ss), con una riflessione che mostra come, mentre l'antropologia moderna si presenta come un trionfo dell'*esattezza* sulla verità, quella cristiana si apre alla verità e quindi ad una riflessione teologica feconda. Forse l'intervento che offre la chiave per leggere gli altri è quello di João Duque, intitolato *Homo credens -para una teología de la fe*, situato verso la fine del volume (pp. 223ss). In effetti, come spiega questo autore, l'uomo è un essere *fatto per credere*, è *homo credens*, aperto alla parola trascendente di Dio.

Questione critica, questa, in tutta la riflessione sulla natura della religione, specie nel contesto in parte "post-cristiano" della Spagna contemporanea, che non è in grado, anche se lo volesse, di prescindere dal ruolo della fede religiosa in genere, e di quella cristiana in particolare. Nella prima delle tre sezioni del testo, dedicata alla ricerca di senso nell'antropologia e nella religione, diversi filosofi spagnoli (Savater, Trías, Cortina, Sábada, Camps, G. Bueno, Marina, C. Díaz) vengono considerati dettagliatamente da Avelino Revilla Cuñado (pp. 25ss). Paul Gilbert mette a fuoco la stessa questione in un'altra direzione, considerando la questione religiosa della ricerca di Dio come il motore di tutta la filosofia lungo la storia (pp. 67ss). Una estesa riflessione (pp. 81ss) di Antonio Pintor-Ramos si sofferma sugli elementi fondamentali del pensiero postmoderno, specialmente nel suo tentativo di eliminare la storia (le cosiddette "meta-narrative" di cui parlava Lyotard) e sulla possibilità di accedere alla verità.

La seconda sezione affronta il tema della fede e l'antropologia in chiave più sistematica, con alcune riflessioni sulla natura della fede secondo la Bibbia (Juan Miguel Díaz Rodelas, pp. 165ss), sul contenuto dell'antropologia cristiana come proposta di un nuovo umanesimo (Luis Ladaria, pp. 193ss), sulla *sola fides* protestante, soprattutto in Moltmann e Pannenberg (Pilar Pena Búa, pp. 237ss), sul carattere antropologico della fede cristiana (Roberto Martínez Díaz, pp. 253ss), e sulla relazione che esiste, critica secondo l'autore, tra fede neotestamentaria nella risurrezione ed antropologia (Xosé Antonio González García, pp. 267ss).

L'ultima sezione invece considera la fede cristiana di fronte all'antropologia in un contesto prettamente ecclesiale, per dimostrare soltanto in Cristo e nella sua Chiesa si possa parlare di una fede salvifica in senso pieno. A questo tema sono dedicati l'estesa riflessione di Salvador Pié-Ninot su Cristo come unico Salvatore (oppure, *l'universale concretum personale*, pp. 279ss), e il contributo di Eloy Bueno sull'intrinseca ecclesialità della fede (pp. 307ss). Chiudono la sezione e l'intero volume l'intervento sulla catechesi attuale, di monsignor Fernando Sebastian, arcivescovo di Pamplona (pp. 331ss), e la Conclusione dei Lavori, di monsignor Julián Barrio Barrio, arcivescovo di Santiago de Compostela (pp. 353ss).

Come in qualsiasi raccolta di studi, c'è un'ampia varietà di stili e di qualità negli interventi, ma nel complesso, il volume offre un valido contributo per un'antropologia che sia umanamente responsabile e al contempo pienamente aperta all'istanza critica e liberatrice della fede.

P. O'Callaghan

G. ORDOQUI, *La sexualidad. Su valor y significado*, L.E.A., Montevideo 2004, XXI + 317 pp.

Gustavo Ordoqui è ordinario di Diritto presso l'Università di Montevideo e presso l'Università Cattolica dell'Uruguay. Dopo le diverse pubblicazioni che riguardano più direttamente la sua materia di studio, egli ha deciso di affrontare la fatica di questo libro nel convincimento che gran parte dei problemi personali e sociali del mondo odierno derivino da un uso inumano della sessualità. Ciò collima perfettamente con le parole di Giovanni Paolo II nell'enciclica *Evangelium vitae*, n. 97: «È un'illusione pensare di poter costruire una vera cultura della vita umana, se non si aiutano i giovani a cogliere e a vivere la sessualità, l'amore e l'intera esistenza secondo il loro vero significato e nella loro intima correlazione». Tale realtà deriva anche dal grande valore che la sessualità umana possiede: la sua positività fa sì che la sua corruzione (*corruptio optimi pessima*) intacchi anche altri valori umani. Da qui l'importanza di opere come questa che mostrano il vero valore e significato della sessualità.

Il libro è di facile lettura, apparentemente semplice, ricco di frasi riassuntive adeguatamente evidenziate, e corredato di schemi e disegni chiarificatori. Al contempo, è un'opera profonda, che offre una risposta concreta a tutte le questioni che concernono il tema studiato. Il primo capitolo analizza un insieme di nozioni pre-ve, che riguardano le caratteristiche che configurano la "cultura della sessualità" nel mondo odierno; così si parla della "rivoluzione sessuale", della natura umana, della realtà matrimoniale e delle "unioni di fatto", e si evidenzia l'urgenza dell'educazione alla sessualità e all'amore umano, che non è vera se non promuove il rispetto dei valori morali corrispettivi. Il capitolo secondo verte sui responsabili dell'educazione sessuale, *in primis* i genitori. Si sottolinea che per essi l'educazione dei figli è un diritto irrinunciabile e un dovere imprescindibile, e che lo Stato e la scuola svolgono un ruolo sussidiario: è questo, un tema frequentemente ricordato dal Magistero della Chiesa. Perciò i genitori hanno l'obbligo di conoscere e di stimolare, o di far rettificare l'orientamento dell'educazione sessuale impartita nella scuola frequentata dai loro figli. Inoltre, anche in questo campo è particolarmente necessaria l'educazione personalizzata, occorre dedicare tempo ad ascoltare e a parlare con i figli e ricordare che educazione e informazione non sono la stessa cosa.

Il successo dell'educazione sessuale dipende dalla sua armonizzazione con la formazione integrale della persona; e ciò richiede la comprensione del senso ultimo della vita, dei suoi valori fondamentali e della gerarchia di tali valori. Al culmine della vita umana si trova l'amore; perciò educare alla sessualità comporta educare al vero amore, ma ci sono anche altri aspetti che non vanno dimenticati: la libertà e la responsabilità, la generosità, l'amicizia, il pudore e la modestia, la temperanza, la prudenza, la fedeltà e la lealtà. Anche nell'educazione a questi valori e virtù la famiglia svolge un ruolo fondamentale: nell'ambito di essa è più

facile apprenderli, non in modo teorico, ma attraverso la vita pratica di ogni giorno. Dopo queste premesse è logico che l'autore dedichi un lungo capitolo ad analizzare dettagliatamente l'educazione all'amore umano e alla sessualità. Inizia spiegando cosa è e cosa non è realmente l'amore, la sua necessità, il rapporto con i diversi elementi della persona, gli aspetti etici, il modo in cui si manifesta, ecc. ricordando quindi che la sessualità ha come finalità fondamentale esprimere l'amore e trasmettere la vita, risulta facile evitare le visioni riduttive ed erranee sulla sessualità. Poiché la sessualità riguarda la persona nella sua interezza, non mancano nel libro i suoi aspetti morfologici, psichici e sociali, così come dello sviluppo e delle caratteristiche della sessualità nei diversi periodi della vita umana, e dell'analisi della virtù della castità.

Segue un capitolo dedicato al rapporto tra uomo e donna prima del matrimonio. Qui si analizzano temi come il machismo e il femminismo; i diversi tipi di rapporto con gli altri: strumentale, benevolente e amichevole; poi si distingue nell'ambito della coppia, tra l'attrazione puramente fisica e l'innamoramento, che possiede una componente affettiva e una spirituale, e che culmina nell'autodonzazione. Si spiegano quindi il senso e le caratteristiche del fidanzamento, il modo di vivere la castità e gli argomenti razionali e soprannaturali di tale comportamento; e, infine, l'errore, la gravità e le conseguenze dei rapporti prematrimoniali.

Il capitolo sesto verte sull'amore e la sessualità nel matrimonio: studia l'essenza dell'amore matrimoniale e le sue caratteristiche: umano, totale e fecondo. Dedicando diverse pagine all'atto sessuale e ad altre manifestazioni dell'amore: affetto, pudore, castità, compartecipazione, ecc. E ricorda diversi fattori che offendono la dignità del matrimonio. Dopo di che si analizza il tema della procreazione: la fecondità nel matrimonio, il vero concetto di paternità e maternità responsabile e alcuni metodi per la regolazione della natalità. Si fa una profonda analisi della gravità morale e delle conseguenze negative della contraccezione, così come della procreazione artificiale. I tre capitoli successivi, piuttosto brevi, parlano delle malattie a trasmissione sessuale, delle deviazioni sessuali e di alcune alterazioni patologiche della sessualità. Un altro capitolo è dedicato ai pericoli che ostacolano l'educazione sessuale, come l'alcolismo e la tossicodipendenza. Poi si analizzano le ideologie che sono alla base di molti errori sessuali: l'ideologia del genere, il malthusianismo, il liberalismo sessuale, il relativismo etico e il materialismo pratico. Il libro termina con un capitolo conclusivo, che riassume i contenuti principali dell'opera.

Questa rapida rassegna intende evidenziare l'importanza del lavoro svolto dal professor Ordoqui e la ricchezza degli spunti proposti, molto utili per meglio comprendere il valore della sessualità umana e per facilitare l'educazione sessuale in ambito familiare e scolastico.



## LIBRI RICEVUTI

- GIUSEPPE ALBERIGO (a cura di), *L'«officina bolognese» 1953-2003* (Supplemento al n. 2/2004 di «Cristianesimo nella storia»), EDB, Bologna 2004, 248 pp.
- FERMINA ÁLVAREZ ALONSO – MARÍA LOURDES AYUSO MANSO, *Fuentes conciliares españolas. Inventarios de Quiroga, Morcillo, y Conferencia Episcopal Española*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2005, 285 pp.
- GIUSEPPE ANGELINI – JEAN CHARLES NAULT – ROBERTO VIGNOLO, *Accidia e perseveranza* («Sapientia», 16), Ed. Glossa, Milano 2005, 99 pp.
- ANONIMO CISTERCENSE DEL XII SECOLO, *Dulcis Iesu memoria. Introduzione, traduzione e note* a cura di MILVIA FIORONI, («Sapientia», 14), Ed. Glossa, Milano 2004, 161 pp.
- MARIA CECILIA BAIJ, *Trattati sopra il cuore amatissimo di Gesù Christo Redentor nostro*, a cura di ANNAMARIA VALLI, («Sapientia», 15), Ed. Glossa, Milano 2004, 217 pp.
- FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* («Nuovo Corso di Teologia Sistemica», 12), Ed. Queriniana, Brescia 2005, 636 pp.
- JAY BUDZISZEWSKI, *Lo que no podemos ignorar. Una guía*, Rialp, Madrid 2005, 332 pp.
- BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR, *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la Creación*, Rialp, Madrid 2005, 116 pp.
- CENTRO DI RICERCHE PER LO STUDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (a cura di), *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 945 pp.
- GIOVANNI CHIMIRRI, *Capire la religione. Un invito alla teologia cristiana*, Grubaudi, Milano 2005, 208 pp.

- GILLES EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004, 513 pp.
- VITTORIO FUSCO, *Euangelion. Discussioni neotestamentarie*, a cura di GIOVANNI ANCONA («Quaderni della Rivista di Scienze Religiose», 3), Edizioni Vivere In, Roma 2005, 450 pp.
- GREGORIO GUITIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según Santo Tomás de Aquino* («Colección teológica», 114), Eunsa, Pamplona 2004, 225 pp.
- SCOTT HAHN, *Lo primero es el Amor. Descubre tu familia en la Iglesia y en la Trinidad*, Rialp, Madrid 2005, 193 pp.
- MANFRED HAUKE, *Das Weibesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung "Ordinatio Sacerdotalis"* («Respondeo», 17) Verlag Franz Schmitt, Siegburg 2004, 119 pp.
- JUAN LARRÚ, *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino* («Studi e ricerche», 8), Lateran University Press, Roma 2004, 515 pp.
- FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNADA (a cura di), *Bonaventura da Bagnoregio: Questioni disputate della scienza di Cristo*. (Testo latino dell'edizione critica stabilita nel 1893 dai Padri Editori di Quaracchi; testo italiano di LETTERIO MAURO, pubblicato prima nel 1987 e, in seguito, nel 1993; traduzione, dallo spagnolo, del testo dell'introduzione e delle note, a cura di FRANCISCO JOSÉ DÍAZ MARCILLA), Antonianum, Roma 2005, 358 pp.
- LUCAS F. MATEO SECO, *Teología trinitaria. Dios Espíritu Santo* («Biblioteca de iniciación teológica»), Rialp, Madrid 2005, 292 pp.
- LIVIO MELINA – JOSÉ NORIEGA (a cura di), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da "Veritatis Splendor"*, Lateran University Press, Roma 2004, 819 pp.
- ELISABETH PARMENTIER, *L'Écriture vive, Interprétations chrétiennes de la Bible* («Le Monde de la Bible», 50), Ed. Labor et Fides, Genève 2004, 285 pp.
- ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Jornada de filosofía cristiana*, Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2004, 132 pp.
- JAVIER PRADES, *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática* («Studia Theologica Matritensia», 5), Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2004, 230 pp.
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Ed. Elledici – Ed. Velar – CIC Edizioni Internazionali, Leumann (TO) 2004, 1880 pp.
- LEO SCHEFFCZYK, *Der Einziggeborene. Christusbekenntnis und Christusverehrung* («Quaestiones non disputatae», 9), Verlag Franz Schmitt, Siegburg 2004, 230 pp.
- JACOB SCHMUTZ (a cura di), *Francisco Suárez "Der ist der Mann"* (Apéndice: FRANCISCO SUÁREZ: *De generatione et corruptione*), *Homenaje al Prof. Salvador*

*Castellote* («Series Valentina», 50), Facultad Teológica “San Vicente Ferrer”, Valencia 2004, 684 pp.

GIORGIO SGUBBI, *Dio di Gesù Cristo - Dio dei filosofi. Il critico e il critico* («Nuovi saggi teologici», 61), EDB, Bologna 2004, 238 pp.

CESARE VAIANI, *Francesco e Chiara d'Assisi. Analisi del loro rapporto nelle fonti biografiche e negli scritti* («Conscientia», 2), Ed. Glossa, Milano 2004, 130 pp.

JUAN ZAPATA Y SANDOVAL, *De iusta distributiva et acceptatione personarum ei opposita disceptatio*. Edición crítica del texto latino, traducción española, estudio preliminar y lectural contextual por Carlos Baciero, Ana María Barroero, Jesús María García Añoveros y José María Soto («Corpus Hispanorum de Pace», Segunda Serie, 12), CSIC, Madrid 2004, 455 pp.

**Pagina bianca**

## INDICE

EDITORIALE.....	3
STUDI	
MARÍA DEL PILAR RÍO La Iglesia, misterio de comunión familiar (y III).....	7
CARLOS JÓDAR-ESTRELLA Parábolas y protestas. Alegoría, historia y lectura del texto .....	57
GILLES EMERY, O.P. La théologie trinitaire spéculative comme “exercice spirituel” suivant saint Thomas d’Aquin .....	99
PHILIP GOYRET Cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial: la <i>communicatio in sacris</i> en la Enc. <i>Ecclesia de Eucharistia</i> .....	135
VICENTE BOSCH El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Conc. Vaticano II, a 40 años de distancia .....	171
NOTE	
ARTURO CATTANEO Il ruolo dei sacerdoti nel promuovere la libertà e la responsabilità dei laici .....	213
ANTONIO MIRALLES La consistenza del matrimonio come realtà umana ed altri argomenti antropologici. Contributo a un dialogo teológico.....	239

## RECENSIONI

G. ANGELINI – J.-CH. NAULT – R. VIGNOLO, <i>Accidia e Perseveranza</i> [J. López Díaz] .....	249
N. BRÁS MARTINS, <i>Introdução à Teologia</i> [M. De Salis Amaral] .....	252
G. BRUNELLI et alii, <i>Non passare oltre. I cristiani e la vita pubblica in Europa e in Italia</i> [P. Galeazzi].....	254
A. COLOMBO, <i>The Principle of Subsidiarity and European Citizenship</i> [M. Fabbri].....	262
J.D.G. DUNN, <i>Jesus Remembered</i> [B. Estrada].....	264
G. MANZONE, <i>Società interculturali e tolleranza. Un contributo: la dottrina sociale della Chiesa</i> [E. Colom] .....	268
L.M. McDONALD – J.A. SANDERS (eds.), <i>The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible</i> [M. Tábet].....	271
J. PRADES, <i>Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática</i> [F. Espa Feded] .....	284
J. RATZINGER et al., <i>Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica</i> [M. Tábet].....	286
R. REPOLE, <i>Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac</i> [M. De Salis Amaral] .....	293
CH. SCHALLER, <i>Papst Pius IX. begegnen</i> [V. Seifert] .....	295

## SCHEDE

G. ANCONA, <i>Escatologia cristiana</i> [P. O'Callaghan] .....	301
J. GAY BOCHACA, <i>Guía práctica de caracterología</i> [E. Colom].....	304
M. ICETA GAVICAGOGESCOA, <i>La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino</i> [H. Fitte].....	307
INSTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO, <i>Antropología y fe cristiana</i> [P. O'Callaghan] .....	309
G. ORDOQUI, <i>La sexualidad. Su valor y significado</i> [E. Colom].....	311
LIBRI RICEVUTI.....	313
INDICE.....	317