
vol. 20

anno 2006

fasc. 2

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

EDIZIONI UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

Imprimatur

Vicariato di Roma
12.12.2006

ISSN 0394-8226

USOS Y SENTIDOS DE *EKKLĒSĪA-ECCLESIA*.

Líneas de reflexión teológica a partir de la recepción y transmisión de los significados bíblicos y tradicionales en la doctrina magisterial

Pilar RÍO

Sumario: *I. La recepción y transmisión de los sentidos bíblicos y tradicionales de “ekklēsia-ecclesia” en las enseñanzas del Magisterio:* 1. El uso y los sentidos del término en algunas fuentes anteriores al Concilio Vaticano II. 2. El uso y los sentidos de *ecclesia* en los documentos del Concilio Vaticano II y en el Magisterio posterior. 3. Conclusión – *II. Esbozo de reflexión sistemática en torno al sentido análogo del término “ecclesia”:* 1. Hacia un intento de determinación del analogado principal del vocablo. 2 Hacia un intento de individuación del fundamento teológico de la predicación análoga del término. 3. Corolarios – *III. Síntesis conclusiva.*

Convencidos de la riqueza y del alcance del patrimonio cristiano multiseccular atesorado alrededor del término *ekklēsia-ecclesia*, en la primera parte de este estudio nos propusimos ofrecer un acercamiento al tema abierto a ese horizonte amplio y todavía inexplorado, en vistas a una comprensión teológica de la realidad Iglesia más atenta a la Tradición viva¹. Después de estudiar la diversidad de significados que –a partir de la fijación que operan los textos neotestamentarios– el campo semántico de la voz *ekklēsia* desvela, pasamos a investigar los diversos usos y sentidos que el vocablo mantiene y progresivamente explicita a lo largo del tiempo. En efecto, a partir de su núcleo bíblico primigenio, el término acentúa sus significados originarios y despliega una pluralidad de otras acepciones al compás de la historia,

¹ P. Río, *Usos y sentidos del término “ekklēsia-ecclesia”. Hacia una recuperación de la historia, de la vida y de la tradición eclesial*, «Annales Theologici» 1 (2006) 3-58.

de la vida y de la tradición eclesial. Nos encontramos, pues, frente a un término que la Tradición ininterrumpidamente ha considerado y utilizado en un sentido análogo y no unívoco.

Esta segunda parte del estudio se dirige a completar el trabajo de fuentes realizado en la primera fase y a ofrecer algunas líneas de reflexión sistemática sobre el tema. Comenzaremos por verificar si los usos y sentidos bíblico-tradicionales del término, avalados por los testimonios expuestos en la primera parte del trabajo, encuentran recepción y cauce de transmisión en las fuentes magisteriales. Un vez cumplido este paso, expondremos algunas consideraciones en torno al significado análogo de la voz *ecclesia* y trataremos de individuar los puntos de reflexión y de profundización teológica que se proyectan desde este horizonte. Cerraremos el estudio con una síntesis conclusiva, en la línea de los objetivos trazados.

I. La recepción y transmisión de los sentidos bíblicos y tradicionales de *ekklēsía*-*ecclesia* en las enseñanzas del Magisterio

1. *El uso y los sentidos del término en algunas fuentes anteriores al Concilio Vaticano II*

Aunque esta parte del estudio mira primordialmente a perfilar el campo semántico de la voz *ecclesia* y a indagar la recepción y la *traditio* de sus sentidos en el magisterio conciliar y posterior, es indudable que una referencia al tema en las enseñanzas precedentes resulta obligada: el *Catecismo Romano*, y las encíclicas *Satis cognitum* de León XIII y *Mystici Corporis* de Pío XII.

El *Catecismo Romano*, promulgado por san Pío V en 1566, abre la exposición del noveno artículo del Credo precisamente con una alusión a nuestro término, distinguiéndolo de otros nombres con que la Escritura designa a la Iglesia (casa, edificio, rebaño, esposa, cuerpo). Después de recordar su origen griego y el contenido cristiano que asume en el Nuevo Testamento, el catecismo afirma que la palabra significa “convocación”. Por extensión, el vocablo ha pasado a indicar también “asamblea” o “reunión” en general, convocada ya sea para el culto del verdadero Dios o para el de las falsas divinidades (cfr. Hech

19,39). El término puede designar incluso las reuniones de los impíos y pecadores (cfr. Sal 25,5), pero comúnmente la Sagrada Escritura usa *ecclesia* para denominar a la sociedad cristiana (*respublica christiana*) y a las congregaciones de fieles (*fidelium congregationes*), o sea a aquellos que son llamados por la fe a la luz de la verdad y al conocimiento de Dios, a adorar al Dios vivo y a servirlo. En síntesis, concluye el texto con fórmula agustiniana, la *Ecclesia* es el pueblo fiel esparcido por todo el orbe². Más adelante, el catecismo se detiene en las diversas significaciones del nombre *ecclesia*. La palabra indica las partes de la Iglesia universal (*ecclesiae partes*), las comunidades domésticas de fieles (*privatas fidelium familias*), los prelados y pastores de la Iglesia (*praesides ac pastores*) y el lugar (*locus*) donde se reúne el pueblo para oír la palabra de Dios o para el culto. Sin embargo, en el presente artículo –aclara el texto–, el nombre *ecclesia* significa principalmente la muchedumbre de fieles³.

² «Ac quoniam *ecclesiae* vocem latini a graecis mutuati, post divulgatum Evangelium ad res sacras transtulerunt, quam vim habeat hoc vocabulum aperiendum est. Significat autem *ecclesia* evocationem, verum scriptores postea usurparunt pro concilio et concione. Neque vero refert utrum populus ille veri Dei an falsae religionis cultor exstiterit; in Actis enim de ephesino populo scriptum est, cum scriba turbas sedasset, dixisse: *Si quid autem alterius rei quaeritis, in legitima ecclesia poterit absolvi*. Legitimam vocat *ecclesiam* populum ephesinum, Dianae cultui addictum. Neque solum gentes quae Deum non noverunt, sed etiam malorum et impiorum hominum concilia interdum *ecclesia* nominantur: *Odivi*, inquit Propheta, *ecclesiam malignantium, et cum impiis non sedebo*. Communi vero deinde sacramentum Scripturarum consuetudine haec vox ad rempublicam christianam fideliumque tantum congregationes significandas usurpata est, qui scilicet ad lucem veritatis et Dei notitiam per fidei vocati sunt, ut, reiectis ignorantiae et errorum tenebris, Deum verum et vivum pie et sancte colant illique ex toto corde inserviant; atque, ut unico verbo haec res tota absolvatur, *Ecclesia*, ut sanctus Augustinus, *est populus fidelis per universum orbem dispersus*» (*Catechismus Romanus seu Catechismus ex Decreto Concilii tridentini ad parochos Pii Quinti Pont. Max. issu editus. Editio critica*, P. RODRÍGUEZ (ed.), Città del Vaticano-Pamplona 1989, Pars I, c. X, 104-105).

³ «Verum universae etiam *ecclesiae partes*, *ecclesiae nomine* significare solent, ut cum Apostolus *Ecclesiam* quae est Corinthi, Galatae, Laodicensium, Thessalonicensium nominat; privatas etiam fidelium familias *ecclesias* vocat, nam Priscae et Aquilae domesticam salutari iubet; item alio in loco: *Salutant vos*, inquit, *in Domino multum Aquila et Priscilla cum domestica sua ecclesia*; ad Philemonem etiam scribens eandem vocem usurpavit. Interdum quoque *ecclesiae nomine praesides ac pastores* significatur: *Si te non audierit*, inquit Christus, *dic Ecclesiae*; quo in loco praepositi *Ecclesiae* designantur. Sed locus etiam in quem populus sive concionem sive alicuius rei sacrae causa convenit, *ecclesia* appellatur. Praecipue vero in hoc articulo *Ecclesia bonorum simul et malorum multitudinem, nec praesides solum, sed eos etiam qui parere debent, significat*» (*ibidem*, 109).

Como es evidente y comprensible si se atiende al contexto teológico en el que se elabora esta síntesis, la voz *ecclesia* del *Catecismo Romano* comienza a sintonizar más con la eclesiología característica de la contrarreforma, que con la visión eclesiológica de la tradición de los Padres y de la liturgia. Basta señalar, por ejemplo, que el nombre aparece referido a la Iglesia entendida principalmente como sociedad (*respublica christiana*). Con todo, la explicación refleja la matriz bíblica de la voz y su vínculo con la Tradición, de forma que el término sigue gozando de un cierto protagonismo eclesiológico y sus sentidos –fijados en la Escritura y madurados en la vida de la misma Iglesia– todavía son transmitidos como expresión de la autocomprensión eclesial.

Con una distancia de poco más de tres siglos, la encíclica *Satis cognitum* de León XIII (1896) recoge el nombre *ecclesia* aunque omite su uso en plural. La omisión resulta elocuente si se considera que el documento hace referencia a las comunidades que constituyen la única Iglesia establecida por Cristo⁴ y a las “porciones” de la sociedad cristiana bajo la jurisdicción de los obispos⁵, pero no las denomina Iglesias. La misma laguna se constata en *Mystici Corporis*, de Pío XII (1943), aún constituyendo un notable progreso en la comprensión teológica de la Iglesia. En efecto, al aludir a la relación entre la Iglesia universal y lo que el Concilio Vaticano II –siguiendo la concepción de la Tradición antigua– identificaría como Iglesias particulares o locales, designa estas últimas con el título de comunidades cristianas (*peculiaribus christianorum communitatibus*), pero no de Iglesias⁶.

⁴ «Tamvero, si ad id respicitur, quod gestum est, Ecclesiam Iesus Christus non talem finxit formavitque, quae communitates plures complecteretur genere similes, sed distinctas neque iis vinculis alligatas, quae Ecclesiam individuam atque unicam efficerent eo plane modo, quo “Credo unam... Ecclesiam” in Symbolo fidei profitemur» (*Enchiridion delle encicliche* [EE], vol. 3, Bologna 1997, n. 1240).

⁵ «Illud vero abhorret a veritate, et aperte repugnat constitutioni divinae, iurisdictioni romanorum Pontificum episcopos subesse “singulos”, ius esse; “universos”, ius non esse. Haec enim omnis est causa ratioque fundamenti, ut unitatem stabilitatemque toti potius aedificio, quam “partibus” eius “singulis” tueatur» (EE, vol. 3, n. 1277).

⁶ «Quae autem Nos heic de universali Ecclesia diximus, id de peculiaribus etiam asseverari debet christianorum communitatibus, cum Orientalibus, tum Latinis, ex quibus una constat ac componitur Catholica Ecclesia» (EE, vol. 6, n. 191).

A partir de estas referencias puntuales pero significativas, no resulta aventurado pensar que, probablemente por influjo de la visión eclesiológica predominante durante este arco de tiempo, más proclive a categorías societarias y jurídico-administrativas que a nociones teológicas, el nombre *ecclesia*, expresivo por antonomasia de la conciencia de la Iglesia antigua, parece restringirse a un uso “universalista” y paulatinamente caer en desuso⁷. De hecho, habrá que esperar –ya entrado el siglo XX– que los estudios bíblicos redescubran y recuperen el término para la eclesiología.

2. *El uso y los sentidos de ecclesia en los documentos del Concilio Vaticano II y en el Magisterio posterior*

Con diferencia de perspectiva respecto a las fuentes antes mencionadas, los documentos conciliares –y, a partir de ellos, los del período posterior– recuperan la hermosa concepción mística que la Escritura y la Tradición transmiten de la Iglesia, y, gracias a la amplitud de este horizonte, logran redescubrir y retomar varios de los sentidos del término *ecclesia* madurados, conservados y comunicados en el cauce ancho de la *traditio* eclesial. De hecho, el estudio de los textos magisteriales ha permitido delimitar un amplio campo semántico que exponemos a continuación.

a) *Ecclesia* en cuanto misterio (sentido místico)

En efecto, los documentos del Vaticano II –particularmente la constitución *Lumen gentium*– y, en continuidad con ellos los más recientes, ponen en el centro de su visión eclesiológica el *mysterium*

⁷ Decimos “universalista” en el sentido de que esta visión constituye la deformación de la dimensión universal, esencial y constitutiva de la Iglesia de Cristo. Ésta se explica, en buena parte, por el predominio –a partir del siglo XIX– de las categorías jurídicas que ponían particularmente de manifiesto el aspecto societario de la Iglesia y la presentaban sobre todo como *societas inaequalis*, *societas hierarchica* y *societas perfecta*. Desde esta óptica se concluye lógicamente que *societas perfecta*, y por tanto *ecclesia*, es únicamente la Iglesia universal y no la diócesis, puesto que le falta la plenitud de la potestad de jurisdicción. Cfr. A. CATTANEO, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano 2003, 13. El autor recuerda la explicación dada por Y. CONGAR en *Autonomie et pouvoir central dans l'Église vue par la théologie catholique*, «Irenikon» 53 (1980) 298.

Ecclesiae y, de esta forma, se reapropian de modo decisivo del sentido místico de la voz *ekklēsia-ecclesia*, tan característico de la tradición bíblica, patristica y litúrgica de la Iglesia antigua. Este significado, de clara matriz paulina, aparece particularmente reflejado en el primer capítulo de *Lumen gentium* y, de algún modo, en el entero *corpus* conciliar, como ámbito en el que el misterio divino de la salvación cumplido en Cristo es revelado y se continúa en el tiempo⁸. De manera explícita, este sentido comparece en los incontables lugares en los que el concilio habla del “misterio de la Iglesia” o utiliza fórmulas equivalentes⁹.

Buscando precisar este significado, podríamos decir con la constitución *Lumen gentium* y el decreto *Ad gentes* que *ecclesia*, en cuanto misterio, alude a la Iglesia una y única que procede del eterno designio del Padre; designio que ha sido históricamente realizado por las misiones del Hijo y del Espíritu Santo¹⁰. Según la enseñanza de los Padres, en efecto, la Iglesia precede la creación del mundo y la sigue¹¹, fue prefigurada desde el origen del mundo, ha sido preparada en la historia del pueblo de Dios y en la antigua alianza, constituida en los tiempos definitivos por Cristo, manifestada por la efusión del Espíritu, y destinada a alcanzar su plenitud y consumación al final de los tiempos¹². Entonces, concluye *Lumen gentium* siguiendo la doctrina antigua, todos los justos se reunirán con el Padre en la Iglesia universal¹³. A esta misma visión remite la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, cuando recuerda que –en su liturgia, en su

⁸ «Este misterio divino de la salvación se nos revela y continúa en la Iglesia, a la que el Señor constituyó como su Cuerpo» (Const. dogm. *Lumen gentium* [LG], 52).

⁹ Por mencionar sólo algunos lugares significativos: LG 5, 1; Const. past. *Gaudium et spes* (GS) 2, 1; Decr. *Ad gentes* (AG) 16, 2; Decr. *Unitatis redintegratio* (UR) 4, 9; Decr. *Optatam totius* (OT) 9, 1; Decl. *Nostra aetate* (NA) 4, 1. Por lo que se refiere al Magisterio posterior: JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Familiaris consortio* (FC) 86, 12; Exhort. ap. *Christifideles laici* (CL) 8, 18; Exhort. ap. *Pastores dabo vobis* (PDV) 12; CONGREGACIÓN DOCTRINA DE LA FE (CDF), Decl. *Dominus Iesus* (DI) 16, 1. El Concilio expresa el sentido místico de la Iglesia también con nociones como “cuerpo de Cristo”, “esposa”, “sacramento universal de salvación”.

¹⁰ Cfr. LG 2-4; AG 2-4.

¹¹ Cfr. CDF, Carta *Communione notio* (CN) 9.

¹² Cfr. LG 2.

¹³ Cfr. *ibidem*. El pasaje remite a SAN GREGORIO MAGNO, *Hom. in Evang.* 19, 1; SAN AGUSTÍN, *Serm.* 341, 9, 11; SAN JUAN DAMASCENO, *Adv. Iconocl.* 11.

vida, en sus escritos apologeticos– los primeros cristianos manifestaban una fe profunda en la Iglesia, indicándola como extendida por todo el universo. «Tenían plena conciencia de pertenecer a una gran comunidad que ni el espacio ni el tiempo podían limitar: “desde el justo Abel hasta el último elegido”, “hasta los extremos de la tierra”, “hasta la consumación del mundo”»¹⁴. En esta línea, el significado misterioso del término indica la “Iglesia de Cristo”, la “Iglesia católica”, la “Iglesia universal”, la “Iglesia escatológica”, la “Iglesia *simplificiter*”¹⁵.

En definitiva, la *ecclesia-mysterium* es la Iglesia considerada en toda la amplitud de su ser: esto es, no sólo como sujeto que peregrina en la historia, sino también como realidad humano-divina que viviendo en la historia, al mismo tiempo la trasciende y está dotada de una dimensión escatológica constitutiva.

b) *Ecclesia* como comunidad universal de fieles y *corpus Ecclesiarum* (sentido universal)

Buscando trascender las categorías societarias y jurídico-administrativas de la eclesiología postridentina, fuertemente condicionadoras de la comprensión de la Iglesia en este período, los textos conciliares intentan superar las comprensibles acentuaciones de estos esquemas pero no renuncian a una necesaria y legítima visión de la

¹⁴ EN 61, 2. El pasaje remite a SAN GREGORIO, *Hom. in Evang.* 19, 1; *Hch* 1, 8; *Didachè* 9, 1, respectivamente.

¹⁵ Como señala A. Cattaneo, «questa è l'accezione predominante in *Communiois notio*, in *Apostolos suos* e nelle riflessioni di alcuni autori fra cui spicca J. Ratzinger. Nei suddetti testi si avverte l'opportuna sottolineatura dei principi divini e universali che configurano perennemente la Chiesa e la loro priorità rispetto a quelle singole forme e realizzazioni storiche della Chiesa che sono le Chiese particolari. Quando CN parla di “realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni *singola* Chiesa particolare” si sta riferendo in primo luogo alla Chiesa universale così intesa, ossia alla Chiesa di Cristo “nel suo essenziale mistero” (CN 9)» (*La Chiesa locale*, 135). El autor remite a la nota aparecida en “L'Osservatore Romano” el 23-VI-1993, es decir, a un año de la publicación de la Carta. En este artículo, publicado por iniciativa de la Santa Sede y con una cierta aprobación suya, se aclara que por “Iglesia universal” el documento entiende la “Iglesia-misterio” y también la Iglesia una y única que ya se manifestó católica en Jerusalén el día de Pentecostés.

Iglesia universal¹⁶. En efecto, en continuidad con la más genuina y antigua tradición eclesial –por ejemplo, agustiniana–, el Concilio y los documentos posteriores evidencian, además de la dimensión mística, la faceta universal –esencial y constitutiva de la Iglesia–, en cuanto es una realidad que trasciende las diversas y concretas realizaciones del único *mysterium Ecclesiae* en la tierra. Como indica *Evangelii nuntiandi*, esta dimensión se identifica con uno de los “dos polos” que asume la Iglesia de Cristo en su fase histórica¹⁷.

Con fórmula sintética de la constitución sobre la Iglesia, se podría afirmar que este sentido indica, en primer lugar, el conjunto de “todos los fieles extendidos por todo el mundo” (LG 13, 2). En efecto, la Iglesia aparece en este número de *Lumen gentium* como *communio fidelium toto orbe diffusa*, pero además como una *communio* en la que existen legítimamente las Iglesias particulares¹⁸. De ahí que, indudablemente como efecto del influjo y de la convergencia en el desarrollo de las reuniones conciliares de una eclesiología revitalizada por la linfa de la Escritura y de la Tradición, el sentido universal indique también la Iglesia como “*corpus Ecclesiarum*” (LG 23, 2): esto es, la Iglesia –no como federación– sino como cuerpo de Iglesias¹⁹. La expresión es retomada por la carta *Communione notio* 8, la cual, al aplicar el concepto análogo de comunión a la unión entre las Iglesias particulares, extiende el significado universal a la “*communio Ecclesiarum*” (CN 8). Así, globalmente considerada, esta acepción indica

¹⁶ En el lícito intento de señalar los límites de la eclesiología postridentina, en ocasiones se advierte en no pocos autores una cierta tendencia a confundir la dimensión universal de la Iglesia con una visión deformada (“universalista”) o con una visión centralista de la misma (el llamado “centralismo romano”). De ahí, quizá, su dificultad y resistencia para reconocer como legítima y necesaria la visión universal mantenida por el Concilio.

¹⁷ El otro polo de la Iglesia peregrina está constituido por su dimensión particular (cfr. EN 62, 3). Según A. Cattaneo, “Iglesia universal” así entendida es el tercer significado que presenta esta expresión en los textos magisteriales y en los escritos de distintos autores (*La Chiesa locale*, 136-137). Los otros dos, como señalamos anteriormente, aluden a la Iglesia-misterio y a la Iglesia una y única que se manifestó católica en Pentecostés. Para una distinción de los diversos sentidos de la expresión “Iglesia universal” en el contexto del debate sobre la prioridad de ésta respecto a las Iglesias particulares remitimos a A. CATTANEO, *La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*, «Antoniano» 77 (2002) 503-539.

¹⁸ Cfr. LG 13, 3.

¹⁹ Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Milano 1975, 272.

no sólo la comunidad universal de fieles sino también el cuerpo y la comunión de todas las Iglesias.

c) *Ecclesia* como Iglesia particular o local (sentido particular o local)

Es convicción ampliamente compartida que el Concilio Vaticano II, aún no ofreciendo propiamente una doctrina sobre la Iglesia local –ni menos todavía una visión sistemática sobre la misma–, sin embargo, señala el redescubrimiento y una clara voluntad de recuperación del plural “Iglesias” que pone las bases para un desarrollo teológico futuro del tema. Así, aunque en un número de pasajes considerablemente menor a los relativos a la Iglesia universal, los documentos utilizan el término *ecclesia* en un sentido que alude de modo explícito a las realizaciones concretas (particulares o locales) del *mysterium Ecclesiae* en la tierra²⁰. No obstante lo dicho, la determinación de este significado presenta una doble dificultad: de una parte, la utilización de una terminología fluctuante que alterna las expresiones “Iglesia local”, “Iglesia particular”, o bien, que las utiliza unidas (“Iglesia local o particular”); de otra, un uso en que el vocablo se predica de realidades diversas entre sí, no siempre fáciles de distinguir y de ordenar en una visión sistemática. Dejando de lado la debatida cuestión terminológica y buscando identificar las diversas realidades que, en ámbito particular o local, son denominadas *ecclesia*, sale a la luz el siguiente cuadro.

Ecclesia, según considera la constitución dogmática sobre la Iglesia en su capítulo sobre el episcopado, se dice de la porción del pueblo de Dios (*portio populi Dei*) encomendada al obispo –principio y fundamento visible de su unidad–, formada a imagen de la Iglesia universal²¹. Como reza la conocida fórmula introducida en el mismo número 23, en estas porciones del pueblo de Dios y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*); es decir, la Iglesia universal. Esto no

²⁰ Como señalamos poco antes, EN 62 ve en la Iglesia particular una de las dos dimensiones o uno de los “dos polos” de la Iglesia en su fase peregrinante.

²¹ Cfr. LG 23, 1 y 2.

significa, como señala G. Philips en su comentario a *Lumen gentium*, que las Iglesias particulares sean partes que por adición o por federación constituirían la Iglesia universal, sino al contrario: cada Iglesia particular “es” la Iglesia de Cristo en cuanto presente en un lugar determinado y provista de todos los medios de salvación que el Señor ha dejado a su pueblo²².

En uno de los textos más emblemáticos sobre la Iglesia particular o local, el decreto sobre el oficio pastoral de los obispos avanza en una línea más explícita pues afirma que toda diócesis es Iglesia particular (*portio populi Dei*) y hace de la primera el paradigma de la segunda: “La diócesis es una porción del pueblo de Dios que se confía al obispo para ser apacentada con la cooperación de sus sacerdotes, de suerte que, adherida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en que se encuentra y opera (*inest et operatur*) verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica” (CD 11, 1)²³. Es evidente la fuerza con que se afirma en el texto la presencia de la Iglesia universal en la particular. Sin embargo, conviene recordar que, aunque el verbo *inest* es ciertamente más expresivo que el *existit* de LG 23 –y del *adest* de LG 26–, en la redacción definitiva del pasaje el adverbio *plene* que en el sexto esquema acompañaba a los dos verbos de la frase (*inest-operatur*) desapareció, queriendo subrayar así que entre la Iglesia de Cristo y cada una de las Iglesias particulares no se da una identificación absoluta²⁴. En armonía con la relación Iglesia particular-diócesis, establecida por *Christus Dominus*, se sitúa también el número 16 del decreto *Ad gentes*. En efecto, refiriéndose a la implantación y al desarrollo de las comunidades de fieles en tierras de nueva evangelización, el documento concibe la diócesis como una Iglesia particular plenamente constituida²⁵. Idea semejante, aunque

²² Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 271.

²³ Cfr. CL 25, 2.

²⁴ Cfr. G. CANOBBIO, *La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione dogmatica*, en N. CIO-LA (a cura di), *La parrocchia in un'ecclesiologia di comunione*, Bologna 1996, 95.

²⁵ «Porque la Iglesia echa raíces cada vez más firmes en cada grupo humano, cuando las varias comunidades de fieles tienen de entre sus miembros los propios ministros de la salvación en el Orden de los Obispos, de los presbíteros y de los diáconos al servicio de los hermanos, de suerte que las Iglesias jóvenes adquieran paso a paso con propio clero la estructura diocesana» (AG 16, 1).

sin alusión explícita a la diócesis, se encuentra también en la encíclica *Redemptoris missio* que concibe la misión *ad gentes* orientada a fundar nuevas comunidades cristianas y a conducir las hasta su completa madurez²⁶.

Sin embargo, en el mismo contexto dinámico-misionero, el decreto *Ad gentes* también denomina *ecclesia* no sólo a las Iglesias maduras, adultas, “suficientemente fundadas” (*sufficienter conditae* [AG 6, 3]) o “ya constituidas” (*iam constitutis* [AG 6, 4]), como la diócesis²⁷, sino también a las que todavía se encuentran en fase de plantación germinal o de desarrollo. De hecho, a éstas las designa con el título de “*Ecclesiae novellae*” (AG 19, 2; 20, 3; 20, 8; 22, 1; 16, 1-2) o “*novae Ecclesiae particulares*” (AG 22, 3). En definitiva, el documento no identifica Iglesia particular con diócesis, sino que la noción de *Ecclesia particularis* que utiliza es más amplia.

Otro interesante conjunto de textos deja de lado esta predicación, por así decir, “singular” de la expresión Iglesia particular o local (*portio populi Dei*, diócesis, *Ecclesia plantata*, *Ecclesia novella*) y pasa a una aplicación “colectiva”, en la que indica entidades unitarias pero plurales. Más explícitamente, designa agrupaciones de Iglesias (*coetus Ecclesiarum*) con “tradiciones propias” o –según la concepción y terminología del decreto *Orientalium ecclesiarum*– con “rito” propio²⁸. En efecto, refiriéndose a la unidad católica del pueblo de Dios, el número 13 de la constitución *Lumen gentium* reconoce como Iglesias particulares a aquellas que gozan de tradiciones comunes

²⁶ Cfr. *Redemptoris missio* (RM) 48, 2.

²⁷ Como explica Citrini, el concepto de “*ecclesia plantata*” o “*ecclesia sufficienter condita*” no indica una perfección absoluta en el campo de la eclesialidad –perfección imposible en este mundo– sino una meta pastoral. De otra parte, los datos que se recogen en AG 6, 15, 19 y 20, llevan a pensar en «una diocesi dotata di una certa solidità quantitativa, di una certa completezza di strutture, di una propria fisionomia nella cultura locale, di una capacità di scambio bilaterale con il resto della comunione cattolica. Potremmo dire: una Chiesa adulta» (*Appunti a margine del Vaticano II*, «Vita e Pensiero» 54 [1971] 10).

²⁸ Cfr. A. ANTÓN, *Chiesa locale/regionale: Riflessione sistematica*, en H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA (a cura di), *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio Internazionale di Salamanca 2-7 Aprile 1991*, Bologna 1994, 583-584; J.-M. MUTHANATTU, *La catholicité des Églises locales. Dans le contexte de la pluralité de juridictions sur un même territoire: le cas de l'Inde*, Paris 2001, 214 ss.; CANOBBIO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 94.

propias dentro de la comunión eclesial²⁹. Más adelante, el mismo documento habla de una “variedad de Iglesias locales”, entre las que se cuentan “numerosos grupos estables, orgánicamente unidos, los cuales, quedando a salvo la unidad de la fe y la única constitución divina de la Iglesia universal, tienen una disciplina propia, unos ritos litúrgicos y un patrimonio teológico y espiritual propios” (LG 23, 4). Un eminente y antiguo ejemplo de estas reuniones de Iglesias aunadas por esta riqueza de tradición común y formadas, no por voluntad explícita de Cristo pero sí por impulso de la divina Providencia, son las “Iglesias patriarcales”³⁰. Ahora bien, como decíamos más arriba, el decreto sobre las Iglesias orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*) caracteriza estas agrupaciones de Iglesias no ya por sus “tradiciones propias” –como *Lumen gentium* 13– sino por el “rito”. De hecho, el documento habla de “Iglesias particulares o ritos” y entiende por éstas las varias colectividades católicas, tanto de Oriente como de Occidente, unidas por la jerarquía³¹, y caracterizadas por el “rito”; a saber: por su propia “liturgia, disciplina eclesial y patrimonio espiritual” (OE 3)³². El mismo sentido parece tener la expresión “Iglesia latina”, de LG 29, entendida como el conjunto de Iglesias de rito latino y con una disciplina común³³.

²⁹ Cfr. LG 13, 3. AG 22, 2 remite a este mismo texto, pero las tradiciones a las que alude no parecen ser las fisonomías de origen apostólico-patristico, sino las tradiciones de los diversos pueblos que las nuevas Iglesias han asumido –iluminadas por la luz del Evangelio– y que traen consigo a la comunión católica: «Finalmente, las nuevas Iglesias particulares, adornadas con sus tradiciones, tendrán su lugar en la comunión eclesial, permaneciendo íntegro el primado de la Cátedra de Pedro, que preside a toda la asamblea de la caridad» (cfr. CITRINI, *Appunti a margine del Vaticano II*, 10).

³⁰ Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 275-276.

³¹ Cfr. OE 2.

³² El *Codex canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) no sigue esta terminología sino que las denomina “*ecclesiae sui iuris*” (can. 27). Hay que decir que el CCEO reserva la expresión “Iglesia particular” a la eparquía (can. 177 § 1), que es en las Iglesias orientales lo que la diócesis en la Iglesia latina (CIC, can. 369). Entre las Iglesias con derecho propio, el CCEO distingue las Iglesias patriarcales, arzobispaes mayores, metropolitanas *sui iuris* y otras Iglesias *sui iuris* (cfr. MUTHANATTU, *La catholicité des Églises locales*, 231-240). A. Antón, por su parte, afirma que no existe un término para designar estos *coetus Ecclesiarum* que satisfaga plenamente (cfr. *Chiesa locale/regionale*, 587).

³³ Cfr. CITRINI, *Appunti a margine del Vaticano II*, 9. Refiriéndose al diaconado, por ejemplo, la constitución conciliar afirma: «Ahora bien, como estos oficios, necesarios en gran

A las mismas agrupaciones de Iglesias mencionadas por *Lumen gentium* y *Orientalium Ecclesiarum*, pero en ámbito ecuménico, se refiere el decreto *Unitatis redintegratio* cuando alude a las numerosas y florecientes Iglesias particulares o locales de Oriente –muchas de ellas de fundación apostólica– entre las cuales ocupan el primer lugar las Iglesias patriarcales³⁴. En otros pasajes del documento, en cambio, la realidad significada por la voz *ecclesia* podría ser tanto una agrupación de Iglesias, como cada una de ellas en singular o el entero conjunto de Iglesias separadas³⁵. En cualquier caso, lo más significativo es que el decreto reconoce como Iglesias a las comunidades orientales en comunión no plena con la Iglesia católica, puesto que «por la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, se edifica y crece la Iglesia de Dios» (UR 15, 1). Años después, retomando esta misma doctrina, la carta *Communione notio* reafirmó la asignación legítima del título de Iglesias particulares a las comunidades de Oriente, en virtud de la sucesión apostólica y de la Eucaristía válida presentes en ellas. Al mismo tiempo, explicó, puesto que la comunión con la Iglesia universal representada por el sucesor de Pedro es un constitutivo interno de la Iglesia particular, estas comunidades presentan una *herida* en su ser Iglesia particular³⁶.

Una vez concluido el estudio de los textos relativos al sentido particular o local del término *ecclesia*, no resulta aventurado afirmar que los múltiples significados descubiertos en este plano semántico evocan la misteriosa presencia y actuación de la Iglesia de Cristo en ámbitos concretos y restringidos de realización, como son: las distintas porciones del pueblo de Dios confiadas a un obispo, y, de modo paradigmático, la diócesis; las Iglesias en fase germinal de plantación, de desarrollo o de madurez; las agrupaciones de Iglesias unidas por una misma jerarquía y caracterizada por tradiciones comunes o por un mismo rito; y también las comunidades orientales separadas, ya sean diócesis como comunidades supradiocesanas. Más allá de la imprecisión de vocabulario que acompaña la predicación del término

manera a la vida de la Iglesia, según la disciplina actualmente vigente de la Iglesia latina...» (LG 29, 2).

³⁴ Cfr. UR 14, 1.

³⁵ Cfr. CITRINI, *Appunti a margine del Vaticano II*, 9.

³⁶ Cfr. CN 17, 2; Enc. *Ut unum sint* (UUS) 11; Decl. *Dominus Iesus* (DI) 17.

ecclesia en este nivel, el dato más significativo para nuestro estudio es que todas y cada una de estas realidades, entendidas como una realización en ámbito concreto (no universal) del misterio de la Iglesia, reciben legítimamente –de acuerdo a una antigua y larga tradición, como pudimos comprobar en la primera parte de este estudio³⁷– el nombre de Iglesias. Es evidente, por otra parte, que los documentos utilizan los vocablos particular-local en un sentido amplio y poco definido, sin pretender cerrar una cuestión terminológica que deja al estudio de los teólogos, y que hasta ahora se mantiene abierta.

d) *Ecclesia* como asamblea litúrgica, principalmente eucarística (sentido asambleístico)

En otro conjunto elocuente de textos el Magisterio aplica el término *ecclesia* a la asamblea litúrgica, principalmente a la congregada para la celebración de la Eucaristía. De hecho, es a la *synaxis* eucarística a la que se refieren de modo más explícito los diversos pasajes.

Así aparece, en primer término, que *ecclesia* se dice de la asamblea eucarística presidida por el obispo. *Lumen gentium* 26 y *Sacro-sanctum Concilium* 41 ofrecen el material más rico y explícito en relación con este uso y sentido del vocablo³⁸. En efecto, refiriéndose al *munus sanctificandi* de los obispos, la constitución dogmática afirma que la «Iglesia de Cristo está verdaderamente presente (*vere adest*) en todas las legítimas comunidades locales de fieles, unidas a sus pastores. Éstas, en el Nuevo Testamento, reciben el nombre de Iglesias, ya que son, en efecto, en su lugar el nuevo Pueblo que Dios llamó en el Espíritu Santo y en todo tipo de plenitud (cfr. 1 Tes 1, 5). En ellas se reúnen los fieles por el anuncio del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor para que por el alimento y la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad del cuerpo». Por el contexto, se puede pensar –según Citrini– que las comunidades locales a las que se refiere el pasaje son precisamente las asambleas eucarísticas pues a continuación se dice que «en toda comunidad de altar, bajo el sagra-

³⁷ Cfr. Río, *Usos y sentidos del término*, 20-44.

³⁸ Para el estudio de la génesis y contenido de LG 26 puede consultarse A. TOURNEUX, *L'évêque, l'Eucharistie et l'Église locale dans Lumen gentium* 26, ETL 54 (1988) 106-141.

do ministerio del obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación». Y luego se añade: «En estas comunidades, aunque muchas veces sean pequeñas y pobres o vivan dispersas, está presente Cristo, quien con su poder constituye a la Iglesia una, santa, católica y apostólica. En efecto, la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo hace precisamente que nos convirtamos en aquello que recibimos» (LG 26, 1)³⁹.

En una lectura del texto, a nuestro modo de ver más integrativa puesto que comunidad local y asamblea litúrgica van de la mano, B. Neunheuser opina que sería muy difícil expresar de un modo más explícito e impresionante que en este texto en qué medida la Iglesia total, la Iglesia de Jesucristo, el Cuerpo de Cristo “está presente” en las Iglesias particulares, en sus reuniones litúrgicas y, especialmente en su celebración de la Eucaristía. Ciertamente, no para descansar en sí mismas, sino para permanecer unidas a la Iglesia total, representándola verdaderamente en ese lugar concreto⁴⁰. Como explica U. Betti en su comentario al tercer capítulo de *Lumen gentium*, esta posibilidad de hacer presente la Iglesia de Cristo en las legítimas asambleas eucarísticas-comunidades locales deriva de la conjunción de éstas con el obispo; mediante el cual, en cuanto miembro del colegio episcopal, cada comunidad está investida –también en el plano institucional– de todas las propiedades de la Iglesia: una, santa, católica y apostólica⁴¹.

³⁹ A la vez, conviene recordar, como es sabido, que este pasaje entró en la redacción de LG en septiembre de 1964 a propuesta del obispo de Fulda, Mons. E. Schick, y ha llegado a ser la *crux interpretum* por lo que se refiere a la identificación de las mencionadas “asambleas locales de fieles”. De hecho, fundándose en la historia del texto y en la relación de la Comisión doctrinal (AS III/1, 253), algunos autores –como Tononi y Coccopalmerio– sostienen que el texto es el pasaje conciliar donde se expresa con mayor claridad el estatuto eclesial de la parroquia (cfr. CANOBBIO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 97). En cualquier caso, las dos lecturas nos parecen perfectamente compatibles.

⁴⁰ Cfr. B. NEUNHEUSER, *Iglesia universal e Iglesia local*, en G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II*, vol. II, Barcelona 1968, 651.

⁴¹ Cfr. U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dogmatica Lumen gentium*, Roma 1984, 430. Interesante es el inciso que recoge el autor a continuación: «La congiunzione col vescovo, che è all'origine immediata o mediata della celebrazione dell'eucaristia, può essere in seguito non più effettiva. Loro malgrado, queste comunità possono trovarsi nella impossibilità di mantenersi in relazione con il proprio pastore [...] Ma perché tale mancanza di reciproci rapporti non è dovuta ad un atto positivo di rifiuto, una situazione del genere non può rendere queste comunità delle chiese

En la misma línea, y en continuidad con la doctrina de san Ignacio de Antioquía y san Cipriano de Cartago, se mueve la constitución *Sacrosanctum concilium* cuando considera que «la principal manifestación (*praecipuam manifestationem*) de la Iglesia tiene lugar en la participación plena y activa de todo el pueblo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, especialmente en la misma Eucaristía» presidida por el obispo (SC 41, 2). El Concilio considera –según opinión del mismo Neunheuser– que «la Iglesia en cuanto tal, se hace visible, palpable, se revela en la fiesta de todo el pueblo de Dios, reunido en un lugar determinado “junto al único altar donde preside el Obispo, rodeado de su presbiterio y ministros” (SC 41, 2)»⁴². Al mismo tiempo, no hay que olvidar –como indica B. Forte– que se trata de la manifestación principal y, por tanto, no exclusiva de la Iglesia. Con otras palabras, el pasaje afirma la centralidad, no la exhaustividad del momento litúrgico en relación con la Iglesia⁴³.

Pero, de modo más amplio, *ecclesia* se dice también de la asamblea eucarística presidida por un presbítero. De hecho, el mismo párrafo de *Lumen gentium* que acabamos de citar, señala que la Iglesia vive y se desarrolla por la Eucaristía que el obispo celebra o manda celebrar (*quam ipse offert vel offerri curat*)⁴⁴. Se sobrentiende, por tanto, que las asambleas eucarísticas de las que se está hablando son principalmente aquellas presididas por el obispo, pero también aquellas celebradas por quien las preside en comunión con él. Consecuencia análoga se podría sacar de *Sacrosanctum concilium* 41, 2 pues el número siguiente hace ver con mucho realismo que «el obispo no puede presidir personalmente a toda la grey en su Iglesia, siempre y en todas partes» (SC 42, 1)⁴⁵. El decreto sobre los presbíteros también parece apoyar esta lectura cuando afirma que la celebración eucarística es «el centro de la asamblea de los fieles que preside el presbítero» (PO 5, 3), el cual, unido jerárquicamente con su obispo de diversas maneras, lo hace de

fasulle o di seconda categoria. Né può degradare i fedeli, uniti nella parola e nella cena del Signore, a cristiani d'appendice» (*ibidem*, 430-431).

⁴² NEUNHEUSER, *Iglesia universal e Iglesia local*, 648-649.

⁴³ Cfr. B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucarestia*, Napoli 1988, 187.

⁴⁴ Cfr. LG 26, 1. El pasaje remite a SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Smyrn.* 8,1.

⁴⁵ Cfr. NEUNHEUSER, *Iglesia universal e Iglesia local*, 649.

algún modo presente en la comunidad que le ha sido encomendada⁴⁶. Por último, dos documentos más recientes, como son *Dies Domini* y *Pastores gregis*, se sitúan en perfecta continuidad con esta doctrina. En contexto referido a la celebración eucarística, la carta *Dies Domini* señala que toda la vida litúrgica y sacramental es una epifanía de la Iglesia, la cual tiene su momento más significativo en la asamblea de la comunidad diocesana reunida en oración con su propio pastor⁴⁷. La exhortación *Pastores gregis*, por su parte, afirma la presencia de la Iglesia de Cristo en las comunidades de fieles convocadas por la predicación del Evangelio, presencia que se pone particularmente de manifiesto en el Sacrificio eucarístico, es decir, en las asambleas eucarísticas⁴⁸.

Si a estos datos añadimos –según explicita *Dies Domini*– el hecho de que la comunidad eclesial se manifiesta y alimenta especialmente en la celebración comunitaria del domingo, ya sea en torno al obispo o a un presbítero en comunión con él⁴⁹, podríamos concluir diciendo que –en un sentido asambleístico– *ecclesia* se dice principalmente de la asamblea eucarística dominical presidida por el obispo, en la iglesia catedral, o por el pastor propio, en la iglesia parroquial⁵⁰. En definitiva, este significado expresa la profunda radicación eucarística de la Iglesia local o particular en cualquiera de sus formas, de manera que ésta constituye una auténtica presencia y una eximia manifestación de la Iglesia de Cristo precisamente por su relación con la Eucaristía celebrada válidamente; esto es, en comunión no sólo con el propio

⁴⁶ Cfr. PO 5, 1.

⁴⁷ Cfr. *Dies Domini* (DD) 34, 1. En el mismo párrafo el documento hace notar que la vinculación con el obispo y con toda la comunidad eclesial es propia de toda liturgia eucarística, tanto la dominical como la que se celebra cada día de la semana, aunque no sea presidida por él.

⁴⁸ Cfr. *Pastores gregis* (PG) 37, 2.

⁴⁹ Cfr. DD 35, 1.

⁵⁰ Ciertamente, como explica la misma carta, la Eucaristía dominical no tiene un estatuto diverso de la que se celebra cualquier otro día, ni es separable de toda la vida litúrgica y sacramental. Sin embargo, con la obligación de la presencia comunitaria y la especial solemnidad que la caracteriza precisamente porque se celebra el día en que Cristo ha vencido la muerte y nos ha hecho partícipes de su vida inmortal, subraya con nuevo énfasis la propia dimensión eclesial y queda como paradigma de las otras celebraciones litúrgicas (cfr. DD 34, 2).

obispo, sino también con el Papa, con el orden episcopal, con todo el clero y el entero pueblo fiel⁵¹.

e) *Ecclesia* como comunidad de fieles infradiocesana, particularmente como parroquia (sentido infradiocesano)

El tema de la parroquia –y con mayor razón el de las comunidades infradiocesanas– no ha sido objeto de tratamiento específico por parte del Concilio, ni tampoco del Magisterio posterior⁵². De hecho, aparece de manera bastante esporádica y marginal en los documentos conciliares y posteriores. El acotado número de referencias, sin embargo, ofrece no pocas luces para nuestra cuestión terminológica⁵³.

Un primer grupo de textos alude tanto a la parroquia como a las demás comunidades menores de fieles, y encuentra en un pasaje de la constitución sobre la liturgia su exponente principal: «El obispo no puede presidir personalmente a toda la grey en su Iglesia, siempre y en todas partes. Por eso, necesariamente debe constituir comunidades de fieles, entre las que destacan las parroquias, distribuidas localmente bajo un pastor que hace las veces del obispo. Éstas, en cierto modo representan a la Iglesia visible establecida por todo el mundo» (SC 42, 1). El párrafo es particularmente interesante por un doble motivo: de una parte, hace ver que no todas las comunidades de fieles que se encuentran en la diócesis son parroquias, aunque éstas ocupan un puesto de particular importancia entre ellas⁵⁴; de otra, afirma que tan-

⁵¹ Cfr. CN 14.

⁵² Entre los motivos de la escasa consideración del tema en ámbito conciliar, se han apuntado dos posibles razones: la perspectiva dominante de *Lumen gentium* y la centralidad de la diócesis en conexión con el redescubrimiento del episcopado (CANOBBIO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 96).

⁵³ Un completo y atento análisis de los textos conciliares puede encontrarse en R. TONONI, *La parrocchia come Chiesa locale nel Concilio Vaticano II*, en G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – P.G. MONTINI, *La parrocchia come Chiesa locale*, Brescia 1993, 83-115; F. COCCOPALMERIO, *Il concetto di parrocchia nel Vaticano II*, «La Scuola Cattolica» 106 (1978) 123-142.

⁵⁴ Cfr. F. COCCOPALMERIO, *La Parrocchia. Tra Concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo 2000, 31. En relación con las comunidades no parroquiales el autor señala que, al menos en general, podrían mencionarse las capellanías y las asociaciones de fieles.

to las comunidades no parroquiales como la parroquia, aunque ésta de modo eminente, *quodammodo repraesentant Ecclesiam visibilem per orbem terrarum constitutam*. Del significado del verbo *repraesentare*, naturalmente, se deduce el alcance de esta afirmación. En efecto, como señalan los expertos, éste debe ser entendido no sólo en la línea de “ser representación” –signo o imagen de otra realidad– sino también de “hacer presente” aquella realidad⁵⁵. Por tanto, sin olvidar la atenuación que introduce el adverbio *quodammodo* con el fin de reservar a la Iglesia episcopal la perfecta representación de la Iglesia⁵⁶, parece lícito atribuir a la expresión conciliar el sentido de que en estas comunidades –de modo eminente en la parroquia– la Iglesia se manifiesta y se hace presente. Idea análoga se encuentra en la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, donde se afirma que la Iglesia «se expresa y se realiza en la comunidad diocesana, dividida pastoralmente en comunidades menores entre las que se distingue, por peculiar importancia la parroquia» (FC 70, 1). De aquí se sigue que, por ser *quodammodo* representación y expresión-realización de la Iglesia, *ecclesia* se predica análogamente de las comunidades infradiocesanas, principalmente de la parroquia.

En un contexto más restringido se sitúan otros pasajes directamente relativos a la parroquia, en los que también se desvela el carácter eclesial (*quodammodo ecclesia*) de esta comunidad de fieles. Por ejemplo, *Ad gentes* afirma que «el pueblo de Dios vive en comunidades sobre todo diocesanas y parroquiales, y en cierto sentido (*quodammodo*) se hace visible en éstas» (AG 37, 1). El decreto conciliar *Apostolicam actuositatem*, por su parte, considera la parroquia *sicut cellula* de la diócesis⁵⁷. Y si bien la relación parroquia-diócesis deba

⁵⁵ Cfr. COCCOPALMERIO, *Il concetto di parrocchia nel Vaticano II*, 125; TONONI, *La parrocchia come Chiesa locale*, 85.

⁵⁶ En el texto definitivo el adverbio *quodammodo*, introducido en el *textus emendatus* distribuido a los padres conciliares el 6-XII-1962, vino a reemplazar la expresión: *in se perfectius repraesentant*. Como indican Coccopalmerio y Tonini, la sustitución no parece querer relativizar el valor eclesial de la parroquia, sino reservar a la diócesis la capacidad de representar más perfectamente a la Iglesia establecida por toda la tierra. La comunidad parroquial participa de este carácter “representativo” por su relación con el obispo. Cfr. COCCOPALMERIO, *Il concetto di parrocchia nel Vaticano II*, 124, nota 2; TONONI, *La parrocchia come Chiesa locale*, 85-86.

⁵⁷ Cfr. AA 10, 3.

entenderse de modo análogo a la relación biológica célula-cuerpo, ésta tiene el mérito de reforzar la vinculación de la comunidad parroquial con la Iglesia diocesana y la profunda semejanza existente entre ambas. Entre los documentos posconciliares, la exhortación apostólica *Christifideles laici* hace ver que «la comunión eclesial, aún conservando siempre su dimensión universal, encuentra su expresión más visible e inmediata en la parroquia. Ella es la última localización de la Iglesia; es, en cierto sentido, la misma Iglesia que vive entre las casas de sus hijos y de sus hijas» (CL 26, 1). De ahí que invite a redescubrir el verdadero rostro de la parroquia: o sea, «el “misterio” mismo de la Iglesia presente y operante en ella» (CL 26, 2). Como explica el documento, la comunidad parroquial es principalmente una comunidad de fieles en la que el misterio de la comunión eclesial se hace presente y operante. Se trata, pues, de una realidad plenamente teológica, cuyo fundamento se encuentra en la celebración eucarística.

En un último grupo de textos, la relación con la Iglesia se encuentra referida a las comunidades de fieles consideradas en un sentido amplio y genérico, aunque se trata de pasajes que probablemente aludan o puedan extenderse a la parroquia⁵⁸. El texto más significativo se recoge en la constitución *Lumen gentium*, en el contexto de la colaboración que los presbíteros prestan a los obispos: «en cada una de las congregaciones de fieles [los presbíteros] representan al obispo [...] Ellos, bajo la autoridad del obispo, santifican y rigen la porción de la grey del Señor a ellos encomendada, hacen visible en cada lugar a la Iglesia universal y prestan eficaz ayuda en la edificación de todo el Cuerpo de Cristo» (LG 28, 2)⁵⁹. A diferencia de SC 42, 1, que vincula-

⁵⁸ Esta es la opinión de muchos autores (por ejemplo, Tononi y Coccopalmerio) que fundan esta interpretación en el contexto y en los comentarios oficiales a estos pasajes. Entre los textos que aplican a la parroquia suelen incluir LG 26, 1 y SC 42, 1. Aunque no excluimos la interpretación del sentido “parroquial” de estos pasajes, en nuestro estudio hemos preferido incluirlos dentro del sentido “asambleístico”. De todas formas, como hemos explicado en otro lugar, ambas interpretaciones no sólo parecen armonizables sino que están en íntima relación.

⁵⁹ Según Tononi, que el pasaje se refiere a la parroquia –o principalmente a ella– se deduce, además del texto, de los comentarios oficiales. En efecto, la relación de la comisión doctrinal del 15-IX-1964, explica: «In hac linea 3.a primum respicitur ad sacerdotium prout in Ecclesiis localibus exercetur, quae suo modo imagines sunt Ecclesiae episcopalis. Ita ponitur fundamentum paroeciae, ut pro aliis schematibus necessarium videtur» (cfr. *La parrocchia come Chiesa locale*. 93). En la misma línea se sitúa el decreto *Presbyterorum ordinis* que,

ba la *repraesentatio* de la Iglesia universal con la comunidad de fieles –particularmente con la parroquia– de un modo general, este texto indica que la capacidad de hacer visible, y por tanto presente, la Iglesia universal en una determinada comunidad es confiada al presbítero, bajo la autoridad del obispo⁶⁰. Sin embargo, la intención del texto –explica Tononi– no parece ser la de afirmar la capacidad autónoma del presbítero de hacer visible y presente la Iglesia universal, sino la de subrayar su papel en orden a que una comunidad de fieles pueda decirse “Iglesia local”⁶¹.

La fundamentación de esta función determinante de los presbíteros en la constitución de la comunidad de fieles como comunidad eclesial –esto es, *ecclesia*– es precisamente su relación con el obispo, como se insinúa claramente en el texto. El Concilio, afirma el mismo Tononi, no precisa la naturaleza de este vínculo; sin embargo, no duda en considerarlo esencial porque sólo en cuanto enviados por el obispo y en comunión con él –haciéndolo así de algún modo presente–, los presbíteros, investidos del orden sagrado, hacen posible que sus comunidades participen de las características de la Iglesia episcopal; es más, sean *suo modo imagines Ecclesiae episcopalis*. Es decir, que –como ésta– hagan visible y presente la Iglesia universal⁶². Algo semejante señala B. Neunheuser cuando, a propósito de este texto, afirma que el Concilio tiene un vivo interés en que –en virtud de la realidad mística por la cual aparece aquí la Iglesia universal– se dé el nombre de “Iglesia”: en sentido pleno a la catedral, a la comunidad reunida en torno al obispo, a la diócesis; y en un sentido derivado, a todas las comunidades presididas por un sacerdote, que representa al obispo⁶³. Y, en efecto, esto es lo que se sigue de la invitación dirigida a los presbíteros en el último párrafo de LG 28, cuando el documento los exhorta a que «gobiernen y sirvan a su comunidad local de tal

de hecho, remite a este pasaje cuando expresa que «los presbíteros se unen jerárquicamente de diversos modos con el obispo, y así lo hacen presente en cada una de las congregaciones de los fieles» (PO 5, 1).

⁶⁰ Conviene hacer notar que, a diferencia de SC 42, 1, en este texto ha desaparecido el *quodammodo* relativo a la *repraesentatio*.

⁶¹ TONONI, *La parrocchia come Chiesa locale*, 93.

⁶² Cfr. *ibidem*.

⁶³ Cfr. NEUNHEUSER, *Iglesia universal e Iglesia local*, 652.

manera, que ésta merezca ser llamada con el nombre que es gala del único y total pueblo de Dios, es decir, Iglesia de Dios» (LG 28, 5)⁶⁴.

En síntesis, por tanto, este sentido de *ecclesia* alude al estatuto eclesial de las comunidades de fieles infradiocesanas –de modo particular la parroquia–, en cuanto comunidades que hacen visible y presente la Iglesia universal en un lugar, precisamente por la vinculación del pastor al que han sido confiadas con el obispo de la respectiva Iglesia episcopal.

f) *Ecclesia* como Iglesia doméstica (sentido familiar o doméstico)

En un número todavía más reducido pero no menos significativo de pasajes, el Magisterio utiliza el término *ecclesia* para referirse al núcleo familiar fundado en el matrimonio sacramento. Evidentemente inspirándose en la predicación de los Padres⁶⁵, la constitución *Lumen gentium* considera la familia “*sicut ecclesia domestica*”, como Iglesia en miniatura, en cuanto ámbito de evangelización y de formación confiado a los padres cristianos (LG 11, 2). Fórmula semejante utiliza el decreto *Apostolicam actuositatem* para exhortar a los miembros del núcleo familiar a presentarse “*tamquam domesticum santuarium*” por su piedad y oración en común (AA 11, 4). Otro texto conciliar cercano a esta perspectiva, pero quizá menos conocido, es el párrafo conclusivo de *Gaudium et spes* 48: «la familia cristiana, cuyo origen está en el matrimonio, que es imagen y participación de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia, manifestará a todos la presencia viva del Salvador en el mundo y la auténtica naturaleza de la Iglesia, ya por el amor, la generosa fecundidad, la unidad y fidelidad de los esposos, ya por la cooperación amorosa de todos sus miembros»⁶⁶. Como explicaba el entonces profesor Tettamanzi, la relación comunidad familiar-Iglesia aparece aquí en términos de significación

⁶⁴ Cfr. TONONI, *La parrocchia come Chiesa locale nel Concilio Vaticano II*, 95-96.

⁶⁵ Una breve alusión a la enseñanza patristica al respecto puede consultarse en PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 151-152. Para un tratamiento más complejo y amplio de la comunidad familiar como Iglesia doméstica, véase D. SARTORE, *La famiglia, Chiesa domestica*, «Lateranum» 2 (1979) 282-303.

⁶⁶ Cfr. también *Gravissimum educationis* 3.

o de revelación. Sin embargo, esto ha de entenderse en sentido sacramental y, por tanto, en términos de participación verdadera y propia, puesto que la familia cristiana nace de la *imago et participatio* del amor esponsal entre Cristo y su Iglesia. En consecuencia, la familia cristiana puede efectivamente revelar al mundo el misterio de la Iglesia de Cristo en cuanto es, de algún modo, partícipe de su misterio⁶⁷.

Ahora bien, confrontando los textos conciliares y leyéndolos en su contexto –como señala Sartore–, aparece evidente que las afirmaciones explícitas sobre la eclesialidad de la familia no se refieren, en primera instancia, a la naturaleza eclesial de la comunidad familiar sino que se sitúan sobre todo en perspectiva operativa. Por lo demás, resultan atenuadas por las partículas *velut* y *tamquam*, que dejan entender la necesidad de ulterior precisión⁶⁸. Con todo, aunque éstas podrían dar la impresión de una cierta resistencia por parte del Concilio de otorgar a la familia el nombre de *ecclesia*, sin embargo, los textos también reflejan una determinada voluntad de subrayar la dimensión de edificación de la Iglesia ínsita en el sacramento del matrimonio⁶⁹.

De modo un poco más amplio, como era de esperarse, la exhortación apostólica *Familiaris consortio* –carta magna de la familia– retoma la expresión *ecclesia domestica* e intenta dar razón teológica del título. Así, remitiéndose a los pasajes conciliares antes citados, el número 21 del documento ve en la familia cristiana «una revelación y actuación específica de la comunión eclesial» –esto es, de la Iglesia entendida como misterio de comunión– que, «por esto puede y debe decirse “Iglesia doméstica”» (FC 21, 3). La relación de la familia con la Iglesia, por tanto, no es concebida sólo a nivel de signo que desvela y manifiesta el misterio de comunión de los hombres con Dios y entre sí, sino de “signo eficaz”: es decir, de auténtica –aunque específica y concreta– realización del mismo. Sin embargo, el *proprium* de la eclesialidad de la familia cristiana respecto a otras formas de revelación y

⁶⁷ Cfr. D. TETTAMANZI, *La dimensione ecclesiale della famiglia cristiana*, «Presenza pastorale» 42 (1972) 819; IDEM, *I due saranno una carne sola. Saggi teologici su matrimonio e famiglia*, Leumann (Torino) 1986, 103-121.

⁶⁸ Cfr. SARTORE, *La famiglia, Chiesa domestica*, 283.

⁶⁹ CITRINI, *Appunti a margine del Vaticano II*, 9.

de actuación de la Iglesia resulta aquí afirmado aunque no explicado⁷⁰. Más adelante, y con el fin de comprender mejor los fundamentos, contenidos y características de la participación de la familia cristiana en la vida y misión de la Iglesia, la exhortación vuelve sobre la misma idea, pero reemplazando el binomio revelación-actuación por el de imagen-representación histórica: «hay que examinar a fondo los múltiples y profundos vínculos que unen entre sí a la Iglesia y a la familia cristiana, y que hacen de esta última como una “Iglesia en miniatura” (*Ecclesia domestica*) de modo que ésta sea, a su manera, una imagen viva y una representación histórica del misterio mismo de la Iglesia» (FC 49, 2). Aunque esos vínculos se explicitarán a nivel de misión en los números siguientes, sin embargo, la predicación análoga del nombre *ecclesia* encuentra aquí plena legitimidad en el carácter de imagen y de realización histórica concreta y específica que el misterio de comunión encuentra en la familia, en virtud de su fundación sacramental en el matrimonio cristiano⁷¹.

g) *Ecclesia* en cuanto fieles cristianos

Según un uso avalado desde antiguo por la Tradición, como tuvimos ocasión de mostrar en la primera parte de este artículo⁷², los documentos conciliares también recogen algunas referencias puntuales al cristiano como *ecclesia*. De hecho, como recordó la exhortación apostólica *Christifideles laici*, este sentido ya comparece en un discurso de Pío XII a los nuevos cardenales, de 1946. En esa ocasión, el Pontífice situaba a los fieles cristianos –y más precisamente a los laicos– en la línea más avanzada de la vida de la Iglesia, y afirmaba que éstos «deben tener conciencia, cada vez más clara, no sólo de pertenecer a la Iglesia sino de ser la Iglesia; es decir, la comunidad de los fieles sobre la tierra bajo la guía del Jefe común, el Papa, y de los Obispos en comunión con él. Ellos son la Iglesia»⁷³.

⁷⁰ Cfr. TETTAMANZI, *I due saranno una carne sola*, 194-195.

⁷¹ Cfr. *ibidem*, 196-200.

⁷² Cfr. RÍO, *Usos y sentidos del término*, 54-56.

⁷³ Pío XII, *Alocución a los nuevos cardenales*, 20-II-1946, AAS 38 (1946) 149.

Aunque esporádicos, los testimonios conciliares presentan la peculiaridad de ver la relación *ecclesia-christifideles* desde la precisa perspectiva de la dimensión apostólica de su vocación y condición eclesial. Así, en el contexto del apostolado de los laicos, la constitución *Lumen gentium* señala que éste

es participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, apostolado al que todos están destinados por el Señor mismo, en virtud del bautismo y de la confirmación. Y los sacramentos, especialmente la sagrada Eucaristía, comunican y alimentan aquel amor hacia Dios y hacia los hombres, que es el alma de todo apostolado. Los laicos están especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en que sólo puede llegar a ser sal de la tierra a través de ellos. Así, todo laico, en virtud de los dones que le han sido otorgados, se convierte en testigo y simultáneamente en vivo instrumento de la misión de la misma Iglesia “en la medida del don de Cristo (Ef 4, 7)”⁷⁴.

Como señala G. Philips en su comentario al pasaje, la misión de los laicos aquí descrita constituye su tarea normal y universal puesto que en su condición de “miembros” éstos “son” la Iglesia. Esta expresión de Pío XII, señala el teólogo belga, impone a los laicos una tarea más comprometedora de lo que habitualmente se piensa⁷⁵.

En efecto, a esta misma misión se refieren otros dos textos pero explicitando la característica específica y el alcance de la acción apostólica de los laicos. Es decir, hacer eficaz la presencia de la Iglesia allí donde ésta, sin ellos, no podría cumplir su misión de dar testimonio y de actuar como sacramento de salvación en el mundo. Así, el decreto *Apostolicam actuositatem* ve en el apostolado individual que los laicos desarrollan en regiones de minoría católica, y sin forma estricta de institución u organización, “el signo de la comunidad de la Iglesia” (AA 17, 2). El decreto *Ad gentes*, por su parte, considera «necesario que la Iglesia esté presente en estos grupos por medio de sus hijos, que viven entre ellos o que a ellos son enviados» (AG 11, 1) porque todos los cristianos están obligados a manifestar a Cristo con su ejemplo y testimonio. En definitiva, el Concilio viene a decir que el laico, al

⁷⁴ LG 33, 2.

⁷⁵ Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 359. Philips se refiere precisamente a la alocución en el Concistorio de cardenales (20-XI-1946) mencionada por CL.

igual que la Iglesia en su conjunto, está llamado a ser él mismo testigo e instrumento vivo: esto es, como un sacramento de salvación⁷⁶.

Tiempo después y remitiéndose constantemente a los documentos del Vaticano II, la exhortación *Christifideles laici* (1988) se inscribe en perfecta continuidad con la doctrina conciliar al afirmar la plena pertenencia de los fieles laicos a la Iglesia y a su misterio. Queriendo reforzar esta idea, el documento recuerda con las mismas palabras de Pío XII antes recogidas, que los laicos no sólo pertenecen a la Iglesia, sino que “son” Iglesia⁷⁷. En efecto, según la imagen bíblica de la viña, éstos –como todos los miembros de la Iglesia– son sarmientos radicados en Cristo y en el misterio de la Iglesia por la fe y los sacramentos de la iniciación cristiana⁷⁸. En este preciso sentido, por tanto, “son” y se dicen *ecclesia*.

h) *Ecclesia* y asociaciones apostólicas

En una línea de predicación análoga muy semejante a la utilizada para hablar del apostolado individual de los cristianos se sitúa la referencia magisterial a las varias formas del apostolado comunitario de los laicos. De hecho, en los números que el decreto *Apostolicam actuositatem* dedica al tema (18-20), las diversas asociaciones apostólicas no son denominadas abiertamente Iglesias o comunidades eclesiales. Es más, se habla de su presencia en la Iglesia y en las comunidades de la Iglesia, y se afirma que «las asociaciones no son un fin en sí mismas, sino que han de servir a la misión que la Iglesia debe cumplir en el mundo» (AA 19, 2). Sin embargo, entre las motivaciones que acompañan la consideración de este apostolado aparece en primer término la de su significación teológica. En efecto, como el apostolado individual, el asociado también es un signo: «signo de la comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo, que dijo: “Donde dos o tres están congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18, 20)» (AA 18, 1)⁷⁹.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, 361.

⁷⁷ LG 33, 2 también remite a la misma idea desarrollada por el Pontífice en la alocución *De quelle consolation*, 14-X-1951 (AAS 43 [1951] 789).

⁷⁸ Cfr. CL 9.

⁷⁹ Cfr. CITRINI, *Appunti a margine del Vaticano II*, 11.

Así, aunque las asociaciones apostólicas no son *ecclesia* del mismo modo en que lo son otras realizaciones del misterio, sin embargo, constituyen un signo de la comunión y unidad de la Iglesia de Cristo. En continuidad con el razonamiento de la doctrina conciliar se coloca también la exhortación apostólica *Christifideles laici*, pues el documento ve en esta capacidad de significación eclesiológica individuada por *Apostolicam actuositatem* la razón más profunda de la justificación y de la existencia de las asociaciones laicales⁸⁰.

i) *Ecclesia* y formas de vida comunitaria consagrada

¿Y qué sucede con los institutos religiosos, seculares y misioneros? Como explica Citrini, estas realidades no reciben el título de Iglesias en los documentos conciliares, sino más bien éstos subrayan con fuerza su inserción en la vida de la Iglesia y, en particular, en la diócesis. Los motivos, según el autor, son evidentes: el Concilio reafirma el carácter episcopal de la pastoral y tiende a superar la lógica de las exenciones, que siempre ha sido –prescindiendo de la vida interna de los institutos de perfección– una lógica de emergencia⁸¹. Los textos alusivos en el conjunto de los documentos conciliares son numerosos⁸².

Sin embargo, en este contexto –como también en el de las diversas formas de apostolado asociado de los laicos–, aparece la relación de estas realidades con la Iglesia desde la precisa óptica de su dimensión comunitaria. Así, el decreto *Perfectae caritatis* propone como ejemplo de vida en común el de la Iglesia primitiva, en que la muchedumbre de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. Alimentada por la doctrina evangélica, la sagrada liturgia y, sobre todo por la Eucaristía, quienes comparten la vida comunitaria deben perseverar en la oración y en la comunión del mismo espíritu⁸³. «Por la caridad de Dios que el Espíritu Santo ha derramado en los corazones, la comunidad congregada como verdadera familia, en el nombre del

⁸⁰ Cfr. CL 29, 5.

⁸¹ Cfr. CITRINI, *Appunti a margine del Vaticano II*, 11.

⁸² Cfr. sobre todo: LG 43-47; CD 33-35; *Perfectae caritatis* (PC) *passim*; AG 23.

⁸³ Cfr. *Hech* 2, 42.

Señor, goza de su presencia (cf. Mt 18, 20)» (PC 15). En definitiva, aunque las diversas formas de vida consagrada no son denominadas en sí mismas *ecclesia*, no es menos cierto que –desde la perspectiva de la vida en común– aparecen dotadas de significación y de relieve eclesiológico.

j) *Ecclesia* como edificio (sentido material)

Como es lógico, el término *ecclesia* –según una larga tradición que se remonta probablemente a fines del siglo II y con certeza a principios del III– también aparece referido en los documentos magisteriales a los edificios destinados al culto⁸⁴. La peculiaridad de esta predicación reside en el hecho de que, generalmente, el sentido material de la palabra se expresa con la voz *ecclesia* acompañada de otros adjetivos que la especifican: por ejemplo, “iglesia catedral”⁸⁵ e “iglesia parroquial”⁸⁶.

¿Qué contenido eclesiológico añaden estos adjetivos al sentido material del término? Según la *traditio* referida por la exhortación apostólica *Pastores gregis*, el adjetivo “catedral” añade a *ecclesia* (edificio) una relación directa con el oficio de santificación del obispo, que en este edificio encuentra su centro y en él ejerce su acción más alta y sagrada. En efecto, como su mismo título indica, la iglesia catedral contiene la *cathedra episcopalis* y, es por eso, *ecclesia matrix* y punto de convergencia de toda la Iglesia particular. En definitiva, la presencia de la sede hace de la iglesia catedral el centro material y espiritual de unidad y comunión para el presbiterio diocesano y para toda esa porción del Pueblo de Dios confiada al obispo⁸⁷. Pero, además de centro, en este edificio se cumple el acto más excelso y sagrado del *munus sanctificandi* del obispo: la celebración eucarística⁸⁸. De ahí que la iglesia catedral constituya el lugar propio de la principal manifestación de la Iglesia, que se da precisamente cuando la comunidad local se congrega alrededor de su pastor para la celebración eucarísti-

⁸⁴ Por ejemplo, SC 125; DD 35, 1.

⁸⁵ Cfr. SC 41, 2; PG 34, 1-2.

⁸⁶ Cfr. DD 35, 1.

⁸⁷ Cfr. PG 34, 1-2.

⁸⁸ Cfr. PG 34, 3.

ca, sobre todo el domingo⁸⁹. En este sentido se podría afirmar que este edificio recibe el nombre de *ecclesia* de modo eminente y constituye la realización plena del sentido material del término. Es interesante observar que sentido material, asambleístico y local del término, son aquí indisociables.

De modo análogo, el adjetivo “parroquial” añade a *ecclesia* (edificio) una relación con la comunidad de fieles confiada por el obispo a un párroco y con el ministerio pastoral del mismo. Efectivamente, como subraya la exhortación apostólica *Christifideles laici*, «la parroquia no es principalmente una estructura, un territorio, un edificio; 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 fieles” (CIC, can. 515 § 2)» (CL 26, 2). Sin embargo, no es menos cierto que esta comunidad de fieles tiene su centro y el lugar privilegiado de su manifestación como Iglesia precisamente en el templo parroquial durante la celebración litúrgica del domingo. De hecho, *Sacrosanctum concilium* asocia el fomento del “sentido de comunidad parroquial” precisamente a la celebración común de la misa dominical⁹⁰. Y en la misma óptica se sitúa la carta *Dies Domini* cuando hace ver que las celebraciones eucarísticas que normalmente tienen lugar en otras iglesias o capillas deben coordinarse con la celebración de la iglesia parroquial, justamente para fomentar el sentido de la comunidad eclesial, la cual se manifiesta y alimenta especialmente en la celebración comunitaria del domingo, ya sea en la catedral en torno al obispo, o bien, en la parroquia alrededor de su pastor propio⁹¹. Se podría afirmar, por tanto, que el templo parroquial –después de la iglesia catedral– constituye la realización más alta del sentido material de *ecclesia*. Y así, aún siendo diversos, los sentidos local, asambleístico y material del vocablo, también en este ámbito van de la mano.

⁸⁹ Cfr. SC 41, 2.

⁹⁰ Cfr. SC 42, 2.

⁹¹ Cfr. DD 35, 1.

3. Conclusión

El estudio efectuado ha permitido identificar al menos diez usos y sentidos de la palabra *ecclesia* en los documentos del Magisterio conciliar y posterior. A estos significados hay que añadir, además, las varias acepciones que presenta el sentido particular o local del término, y que aluden a realidades que van desde la *portio populi Dei* confiada al obispo –cuyo paradigma es la diócesis– a las agrupaciones de Iglesias locales existentes tanto en Oriente como en Occidente, pasando por las jóvenes Iglesias en fase de *plantatio* y de crecimiento.

Como señalamos al inicio del análisis, se trata efectivamente de un campo semántico amplio, en el que se refleja de modo inequívoco la recepción y transmisión de varios de los usos y significados del término heredados de la Tradición viva de la Iglesia. Aunque en el conjunto de referencias prevalece ciertamente el sentido universal del vocablo, hecho por otra parte comprensible en el marco de la ecle-siología predominante hasta el Concilio, podría decirse que los pasajes manifiestan, a la vez, un decidido empeño por recuperar algunas acepciones particularmente ligadas a la tradición bíblica, patristica y litúrgica de la Iglesia antigua, como son la Iglesia-misterio, la Iglesia particular o local en sus diversas formas de realización concreta y la Iglesia-asamblea eucarística. Podría decirse, por tanto, que –a partir del Vaticano II– el lenguaje magisterial relativo a la Iglesia comienza a recobrar la amplitud, la riqueza y el colorido adquiridos en el transcurso de su historia y de su vida.

En último término, el estudio de las fuentes magisteriales ha descubierto un uso no unívoco sino claramente analógico del término *ecclesia*, heredado de la Escritura pero madurado y transmitido por diversos cauces de la *traditio* eclesial. Esta predicación rica y flexible, que se resiste a dejarse aferrar en una sistemática rígida, es deudora de la visión eclesiológica anclada en el *mysterium Ecclesiae* recobrada por el Concilio. Porque efectivamente, sólo en el horizonte del misterio revelado y cumplido en Cristo y en la Iglesia es posible reconocer y denominar *ecclesia* –sin caer en la ambigüedad o en el equívoco– a las diversas formas y grados de presencia y de actuación del misterio salvífico en el tiempo y en el espacio de los hombres. Así, aunque parece

innegable que cuando el Concilio concibe la Iglesia como la actuación histórica del designio de Dios piensa primera y fundamentalmente en la Iglesia universal, no es menos cierto que no deja de reconocer –quizá todavía de modo vacilante y con cierta timidez– otras formas de presencia y de realización concreta del mismo.

II. Esbozo de reflexión sistemática en torno al sentido análogo del término *ekklēsia-ecclesia*

Si el estudio recién efectuado ha permitido constatar la recepción y transmisión del término según un uso no unívoco sino claramente analógico heredado de la Escritura y de la Tradición viva, se impone ahora el esfuerzo por explicitar dos cuestiones claves en orden a una comprensión teológica del dato semántico. En primer lugar, cuando la Iglesia, en continuidad con su primigenia autoconciencia eclesial explicitada y madurada a lo largo de los siglos bajo la inspiración y guía del Espíritu Santo, llama *ecclesia* en un sentido análogo a realidades tan diversas –y, a la vez, en algo emparentadas– como el *mysterium Ecclesiae*, la Iglesia universal, la diócesis, las agrupaciones de Iglesias, las jóvenes comunidades cristianas en tierras de misión, la asamblea eucarística, la parroquia, la familia cristiana, los fieles cristianos y hasta los templos, ¿lo hace por mera convención formal o esta predicación tiene un fundamento real? En segundo lugar, ¿existe un referente o analogado principal en esta predicación? Comenzaremos por despejar este último punto.

1. *Hacia un intento de determinación del analogado principal del vocablo*

La identificación de los diversos usos y sentidos de nuestro vocablo en las fuentes magisteriales ha puesto de manifiesto que cada significado siempre aparece visto en relación con otro que constituye su referente principal. A modo de ejemplo, la familia cristiana es considerada *velut ecclesia domestica* en cuanto es, a su modo, imagen viva y representación histórica del “misterio mismo de la Iglesia” (FC 49, 2). Así, el sentido doméstico del vocablo aparece confrontado con la

Iglesia considerada como misterio, de manera que la familia fundada sobre el matrimonio sacramento se dice Iglesia por su relación con el *mysterium Ecclesiae*. La individuación de los diversos referentes, por tanto, debería conducir al analogado principal: es decir, a aquél que constituye el referente de todas y cada una de las realidades denominadas *ecclesia*.

De hecho, la aplicación de esta metodología ha iluminado el camino y conducido a dos conclusiones significativas en orden a clarificar este punto. La primera es que los referentes son formulados mediante múltiples y variadas expresiones: Iglesia (AG 16, 1), misterio de la Iglesia⁹², Iglesia de Dios (LG 28, 4), Iglesia de Cristo (LG 26, 1), Iglesia de Cristo que es una, santa, católica, apostólica (CD 11, 1); Iglesia católica (LG 13, 2), Iglesia universal (AG 20, 1), Iglesia católica una y única (LG 23, 1), Cuerpo místico de Cristo (LG 26, 1), Pueblo universal (LG 13, 2), Sacramento universal de salvación (LG 33, 2), Iglesia visible establecida por todo el orbe (SC 42, 1), comunidad universal de todos los fieles (LG 13, 3), cuerpo de Iglesias (LG 23, 2), etc. La segunda es que si bien este variado elenco pareciera descartar la hipótesis de un único analogado principal, en realidad, este abanico de expresiones es reconducible a dos referentes: el misterio divino y la Iglesia de Cristo, considerada bajo un doble aspecto: en cuanto misterio (*mysterium Ecclesiae*) y en cuanto forma de realización universal del *mysterium Ecclesiae* en la tierra (comunidad universal de fieles y cuerpo de Iglesias: Iglesia-universal). Veámoslo con detalle.

En primer lugar, en efecto, el misterio divino aparece como el referente de la Iglesia de Cristo considerada en cuanto misterio. Recordemos que, según la visión que reflejan las fuentes magisteriales en continuidad con la Tradición, la Iglesia se revela como misterio –es decir, como realidad humano-divina que viviendo en la historia, al mismo tiempo la trasciende y se encamina hacia una plenitud escatológica– desde su relación con el arcano misterio divino. De hecho, como indican diversas fuentes a la luz de la amplia visión de los Padres⁹³, la Iglesia es y se dice *mysterium* precisamente por su

⁹² En sus distintas variantes: misterio mismo de la Iglesia (CL 26, 2; FC 49, 2), misterio de comunión (FC 21, 3), misterio de Cristo y de la Iglesia (GS 48).

⁹³ Cfr. LG 2; EN 61, 2; CN 9.

relación con el eterno propósito divino, desde el que se desvela como designio concebido y decretado desde toda la eternidad en el corazón del Padre, como actuación histórica del mismo cumplida por el envío del Hijo y del Espíritu Santo, y como realización que –teniendo ya incoación en la historia– habrá de consumarse al final de los siglos como congregación universal de todos los fieles de todos los tiempos en la casa del Padre⁹⁴. Desde su relación con el misterio divino –esto es, como Iglesia-misterio–, la Iglesia aparece como realidad una y única, universal, católica. En definitiva, como la *Ecclesia* que confesamos en el Credo.

En segundo lugar, hay que decir que, a su vez, la Iglesia en cuanto misterio (*mysterium Ecclesiae*) constituye el referente principal de casi todos los demás sentidos del término, salvo aquellos que –sin excluir una relación con el *mysterium Ecclesiae*; es más, presuponiendo tal relación– tienen como referente a la Iglesia universal (comunidad universal de fieles y cuerpo de Iglesias), precisamente en cuanto ésta es la forma de realización universal del *mysterium Ecclesiae* en la tierra.

Así, la Iglesia se dice *universal* –es decir, comunidad de todos los fieles dispersos por el orbe (LG 13, 3) y cuerpo de las Iglesias (LG 23, 2)– desde su relación con la Iglesia-misterio porque, según el propósito divino, ésta constituye la forma de realización universal del *mysterium Ecclesiae* en la tierra. Como expresa la constitución sobre la Iglesia con un lenguaje marcadamente bíblico: «Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios. Por lo cual, este pueblo, sin dejar de ser uno y único, debe extenderse a todo el mundo y en todos los tiempos, para así cumplir el designio de la voluntad de Dios, quien en un principio creó una sola naturaleza humana, y a sus hijos, que estaban dispersos, determinó luego congregarlos (cfr. Jn 11, 52). Para esto envió Dios a su Hijo, a quien constituyó [...]. Cabeza del pueblo nuevo y universal de los hijos de Dios» (LG 13, 1). Con otras palabras, este pueblo nuevo y universal que reúne en Cristo a los hijos de Dios de todos los tiempos (*mysterium Ecclesiae*), se realiza en su fase histórica como pueblo connotado por la unidad y la catolicidad

⁹⁴ Cfr. LG 2.

(Iglesia universal): es decir, como un pueblo que reúne en comunión a todos los fieles y a todas las Iglesias dispersas por el orbe.

Por su parte, la Iglesia se dice *particular/local* –según las diversas acepciones del término– también desde su relación con el *mysterium Ecclesiae*. Por ejemplo, la *portio populi Dei*, considerada *Ecclesia particularis* en la constitución sobre la Iglesia, aparece formada a imagen de la “Iglesia universal” porque en ella se realiza la “Iglesia católica, una y única” (LG 23, 1). El referente principal, por tanto, es la Iglesia universal que –como se indica en el mismo número– se identifica con la Iglesia católica una y única; es decir, con la Iglesia-misterio, con la Iglesia *simpliciter*. También la *diócesis*, considerada *Ecclesia particularis* en el decreto sobre los obispos, es vista en relación con la “Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica” (CD 11, 1). Según se advierte, el referente es el mismo de la *portio populi Dei*: la Iglesia-misterio, en cuanto que es universal y católica, la Iglesia *simpliciter*. En la misma línea se sitúa la consideración de otros dos documentos: *Ad gentes* confronta la diócesis con la “Iglesia” sin más, esto es, con la Iglesia *simpliciter* (AG 16, 1), y *Redemptoris missio* relaciona la Iglesia local madura y configurada según la estructura diocesana con la misma Iglesia *simpliciter*. Pero, como explicamos en su momento, en el contexto dinámico-misionero de la *plantatio Ecclesiae*, el decreto sobre la actividad misionera considera Iglesia particular no sólo a estas comunidades cristianas suficientemente fundadas (*Ecclesia plantata*)⁹⁵ sino también a las que todavía se encuentran en fase germinal o de crecimiento (*Ecclesiae novellae; novae Ecclesiae particulares*)⁹⁶. El referente de éstas es la “Iglesia” sin más; o bien, la “Iglesia universal” (AG 20, 1). Se trata, en ambos casos, de la Iglesia de Cristo en su más profundo misterio, la Iglesia *simpliciter*.

¿Qué decir de las *agrupaciones de Iglesias*, también consideradas Iglesia particular por *Lumen gentium* y *Orientalium Ecclesiarum*? Aunque las fuentes hablan de una relación entre estas agrupaciones y las Iglesias que las componen, fundada en vínculos de tradiciones comunes de vida cristiana y de inserción en comunidades humanas unidas por lazos de lengua, cultura e historia –relación, como ha

⁹⁵ Cfr. AG 6, 3-4.

⁹⁶ Cfr. AG 16, 1-2; 22,1; 22, 3.

precisado *Apostolos suos*, «muy distinta del vínculo de mutua interioridad de la Iglesia universal con las Iglesias particulares»⁹⁷– aquí nos preguntamos por la realidad eclesial con que son confrontados estos *coetus Ecclesiarum* con “tradiciones propias” (LG 13, 3; 23, 4) o con “rito propio” (OE 2-3). A esta cuestión se podría responder diciendo que, desde la perspectiva de la constitución *Lumen gentium*, estas Iglesias particulares aparecen en relación con el «nuevo pueblo de Dios [que] sin dejar de ser uno y único, debe extenderse a todo el mundo y en todos los tiempos» (LG 13, 1), con la “Iglesia católica” (LG 13, 2), entendida como el pueblo de Dios connotado por el rasgo de la unidad y de la universalidad; con la Iglesia universal «en la que existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias» (LG 13, 3), con la “catolicidad de la Iglesia indivisa” (LG 23, 4), en la que existe una variedad de Iglesias locales. El referente, por tanto, es la Iglesia de Cristo, una y católica, que en su fase de realización histórica se presenta como comunidad de todos los fieles y cuerpo de Iglesias (Iglesia universal). De hecho, los textos aluden a la constitución divina de la Iglesia universal y a uno de sus elementos esenciales: el primado, como principio de unidad y de salvaguardia de la diversidad de la Iglesia de Cristo en la tierra.

Desde la perspectiva del decreto *Orientalium Ecclesiarum*, estas Iglesias son vistas en relación con la «Iglesia santa y católica, que es Cuerpo místico de Cristo [y que] consta de fieles que se unen orgánicamente en el Espíritu Santo por la misma fe, los mismos sacramentos y el mismo gobierno. Estos fieles se agrupan en varias comunidades (*coetus*), unidas por la jerarquía, que constituyen las Iglesias particulares o ritos» (OE 2). El referente, entonces, es el misterio de la Iglesia de Cristo que, en su fase histórica, se presenta como comunión universal de fieles y comunión de Iglesias (Iglesia universal). Cabe advertir que, también en este caso, se alude a las estructuras propias de la Iglesia universal –en concreto, al primado– y, por tanto, se entiende la Iglesia universal no como la mera suma o federación de Iglesias. En definitiva, ambos documentos adoptan la misma perspectiva: el referente de estos *coetus Ecclesiarum* es la Iglesia universal, pero no por exclusión de la Iglesia-misterio, sino precisamente en cuanto el

⁹⁷ AS 13.

mysterium Ecclesiae se realiza concretamente en la tierra según una forma universal y según múltiples y variadas formas de realización particular.

Según el decreto sobre el ecumenismo y otros documentos del magisterio posterior⁹⁸, por último, las *comunidades orientales en comunión no plena* con la Iglesia Católica son consideradas Iglesias (particulares) por su vinculación con la “Iglesia de Dios” que se edifica y crece en ellas⁹⁹; es decir, con la Iglesia-misterio. La carta *Communio notio*, por su parte, las relaciona con la “Iglesia una, santa, católica y apostólica” (CN 17, 2), cuyos elementos –la sucesión apostólica y la Eucaristía válida, además de muchos otros– han sido en ellas conservados. El referente, por tanto, es la Iglesia de Cristo que confesamos en el Credo, la Iglesia universal entendida como misterio y que, en su estadio de realización terrena, cuenta entre los elementos de su constitución divina el primado del sucesor de Pedro y el colegio episcopal.

Una vez determinado el referente principal de los sentidos universal y particular, prosigamos con la individuación de este elemento en las restantes acepciones de *ecclesia*. Por ejemplo, la *asamblea eucarística* presidida por el obispo o por un pastor designado por el obispo aparece en relación con la “Iglesia de Cristo” (LG 26, 1), el “Cuerpo místico” (LG 26, 1), la “Iglesia una, santa, católica y apostólica” (LG 26, 1; PG 37, 2), la “Iglesia” edificada a partir de la Eucaristía (SC 41, 2; DD 34, 1): es decir, con el misterio de la Iglesia de Cristo que confesamos en el Credo, con la Iglesia *simpliciter*. Por lo que se refiere a las *comunidades de fieles infradiocesanas*, principalmente la *parroquia*, éstas son confrontadas con «la Iglesia visible establecida por todo el orbe» (SC 42, 1), o sea, con la Iglesia de Cristo que en su fase histórica se presenta connotada por la catolicidad geográfica; con la “Iglesia universal” (FC 70, 1), entendida como una de las dos dimensiones de la Iglesia en su estadio terreno; con el “pueblo de Dios” (AG 37, 1), entendido como la comunidad universal de todos los fieles (Iglesia universal), con “el misterio mismo de la Iglesia” (CL 26, 2); con la “Iglesia universal” (LG 28, 2) y la “Iglesia de Dios” (LG 28, 4), enten-

⁹⁸ Cfr. UR 14-15, CN 17, UUS 12, DI 17.

⁹⁹ Cfr. UR 15, 1.

didadas como el misterio de la Iglesia de Cristo. *Apostolicam actuositatem*, en cambio, confronta la parroquia con la diócesis (AA 10, 3). Salvo en este último caso, en definitiva, el referente principal de la parroquia y demás comunidades infradiocesanas es principalmente la Iglesia-misterio y la Iglesia universal.

Pasando al sentido doméstico del vocablo, la constitución sobre la Iglesia considera la *familia cristiana* como Iglesia doméstica (LG 11, 2), debido a la edificación de la Iglesia, pueblo de Dios, que los padres cristianos están llamados a cumplir en virtud del sacramento del matrimonio. La alusión al tema de *Apostolicam actuositatem* (11, 4) está recogida en el capítulo sobre la acción apostólica de las comunidades, por tanto, el referente en este caso es la Iglesia *simpliciter*. En cambio, tanto *Gaudium et spes* como *Familiaris consortio* confrontan la familia con el misterio de la Iglesia, ya sea como “misterio mismo de la Iglesia” (FC 49, 2), como misterio de comunión nupcial (GS 48, 4) o misterio de comunión eclesial (FC 21, 3). En síntesis, el referente de la familia cristiana es la Iglesia entendida como comunidad universal de los fieles y como misterio.

Siguiendo nuestro recorrido semántico, recordemos que cuando Pío XII, en la ya mencionada alocución a los nuevos cardenales de 1946, expresaba con fuerza que los *fieles cristianos* –sobre todo se refería a los laicos– debían tener clara conciencia no sólo de pertenecer a la Iglesia sino de “ser” Iglesia, evidentemente utilizaba una expresión analógica. De hecho, establecía una relación entre los bautizados y un referente principal, que describía como la comunidad universal de todos los fieles bajo la guía del Papa y de los obispos en comunión con él; es decir, entre los bautizados y la Iglesia universal¹⁰⁰. Por su parte, y refiriéndose explícitamente al apostolado de los laicos como parte de la misión de la Iglesia, *Lumen gentium* establece la misma relación, pero –según indica el contexto– con un referente diverso: la Iglesia entendida como sacramento universal de salvación (LG 33); esto es, la Iglesia de Cristo que *in terris* constituye el signo y el instrumento de la comunión con Dios y de los hombres entre sí¹⁰¹. En la misma línea se sitúa *Apostolicam actuositatem*, puesto que ve en el apostolado de los

¹⁰⁰ Cfr. Pío XII, *Alocución a los nuevos cardenales*, 20-II-1946, AAS 38 (1946) 149.

¹⁰¹ Cfr. LG 1.

laicos un «signo de la comunidad de la Iglesia» (AA 17, 2) y *Ad gentes*, que considera el testimonio de los bautizados como una forma de presencia de la Iglesia (AG 11, 1). En fin, retomando la expresión arriba citada de Pío XII, *Christifideles laici* explicita la dimensión misteriosa del referente Iglesia (CL 9). En definitiva, los fieles se dicen *ecclesia* tanto por su relación a la Iglesia universal como a la Iglesia-misterio que, en su fase terrena, es sacramento universal de salvación.

Por su parte, las *asociaciones apostólicas*, aunque no se dicen Iglesia, se reconoce que constituyen un «signo de la comunión y de la unidad de la Iglesia de Cristo» (AA 18, 1; CL 29, 5), de manera que la relación se establece con la Iglesia-misterio, que en su estadio histórico es también sacramento. También en la línea del signo se sitúan las diversas *formas de vida consagrada*, las cuales tampoco se denominan *ecclesia*, pero presentan significación eclesial desde la precisa perspectiva de su dimensión comunitaria. De hecho, el número 15 de *Perfectae caritatis* establece una relación entre estas realidades –vistas como signos– y la Iglesia de la primera hora, que se manifiesta en Jerusalén como comunidad en que la muchedumbre de fieles tiene un solo corazón y una sola alma. Es decir, se manifiesta como comunidad de fieles y misterio de comunión.

Por último, la *iglesia catedral* es vista como *ecclesia* en relación con la comunidad de fieles que se congrega alrededor de la cátedra episcopal y de la celebración eucarística presidida por el obispo, en cuya asamblea la Iglesia se manifiesta de modo principal¹⁰². Algo parecido se podría decir de la iglesia parroquial, pues en la asamblea eucarística celebrada en el templo parroquial por un pastor designado por el obispo también se da una epifanía de la Iglesia¹⁰³. En ambos casos, por consiguiente, el referente último es la Iglesia Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia-misterio, en cuanto se manifiesta de modo privilegiado, aunque no exclusivo, en la asamblea eucarística de la comunidad local.

Según hemos podido mostrar, el misterio divino y la Iglesia de Cristo en su doble aspecto de misterio (*mysterium Ecclesiae*) y de realización universal del mismo *mysterium Ecclesiae* en la tierra (Iglesia

¹⁰² Cfr. PG 34; SC 41, 2.

¹⁰³ Cfr. DD 34, 1.

universal), son los dos referentes principales del entero campo semántico de la voz *ecclesia* en las fuentes magisteriales. Pero, ¿cuál de los dos constituye el analogado principal de la predicación? La respuesta exige avanzar por pasos. En primer lugar hay que decir que, aunque el arcano misterio divino se presenta como el referente de la Iglesia considerada como misterio (*mysterium Ecclesiae*) –es decir, de la Iglesia en toda la amplitud de su ser– y, de alguna manera también, como el referente último de todas las demás acepciones, éste no es propiamente un analogado porque –en cuanto eterno designio de Dios– se identifica con la misma sabiduría divina y, en última instancia, con el mismo Dios. Así, por tanto, el misterio divino precede y trasciende el plano de la predicación analógica, al tiempo que la funda, puesto que la analogía se sitúa en el nivel de la realización histórica del designio salvífico. De hecho, como señalan los documentos conciliares, el eterno, sabio y amoroso proyecto divino de reunir en Cristo a la familia humana, se cumple en la historia y en el tiempo por las misiones del Hijo y del Espíritu Santo¹⁰⁴. Precisamente, la Iglesia constituye la actuación histórica y escatológica de ese designio; y, en cuanto concebida, preparada y establecida por acción de la Trinidad, es ella misma misterio: *mysterium Ecclesiae*; es decir, realidad humano-divina constituida por hombres, pero fruto del obrar trinitario.

Ahora bien, en su estadio terreno y en tensión hacia su cumplimiento final, el *mysterium Ecclesiae* se manifiesta y se realiza según grados y modos diversos, los cuales se dicen *ecclesia* precisamente en relación con el *mysterium Ecclesiae* que en esas históricas y concretas realizaciones se desvela y se hace presente. De ahí, por tanto, que el analogado principal de las diversas acepciones del término sea ese misterio o, lo que es lo mismo, la Iglesia en cuanto misterio. ¿Qué ocurre, en cambio, con aquellas acepciones cuyo referente es la Iglesia universal? Como ya explicamos, los sentidos del vocablo que remiten más directamente a la Iglesia universal –por ejemplo, los *coetus Ecclesiarum*– se dicen *ecclesia* también en analogía con la Iglesia en cuanto misterio, pero desde la precisa perspectiva de su forma universal de realización terrena: esto es, como comunidad universal de fieles y cuerpo de Iglesias. De ahí que pueda decirse, en definitiva, que el ana-

¹⁰⁴ Cfr. LG 2; AG 2.

logado principal sea la Iglesia de Cristo, entendida fundamentalmente como misterio, pero eventualmente también como Iglesia universal.

De aquí se sigue, por último, un dato esclarecedor y no siempre suficientemente atendido en el contexto del debate surgido en los últimos decenios, en torno a la prioridad entre la Iglesia universal y la Iglesia local: las fuentes magisteriales utilizan una terminología fluctuante y no siempre precisa no sólo –como es bien sabido y aceptado– cuando se refieren a la Iglesia particular o local, sino también cuando hablan sobre la Iglesia universal¹⁰⁵. Porque, en efecto, tanto la Iglesia-misterio como la Iglesia que se manifiesta católica en Pentecostés y, desde Jerusalén, se expande a todo el mundo formando la universal comunidad de fieles y el cuerpo de todas las Iglesias, son católicas y universales.

2. *Hacia un intento de individuación del fundamento teológico de la predicación análoga del término*

Una vez identificado el analogado principal del término, en relación con el cual se dicen *ecclesia* las diversas realidades que en los documentos magisteriales reciben este título, pasamos a intentar esclarecer el fundamento de esta predicación análoga. Con otras palabras, se trata de determinar en razón de qué las fuentes establecen la relación entre el *mysterium Ecclesiae* –o, eventualmente, la forma de realización universal del *mysterium Ecclesiae* en la tierra (Iglesia universal)–, como analogado principal, y los restantes analogados. Desde el punto de vista metodológico, como es evidente, la cuestión exige remitirnos de nuevo a los textos relativos a los diversos usos y sentidos de *ecclesia* recogidos y transmitidos por el Magisterio y, a partir de ellos, tratar de perfilar una respuesta a la pregunta por el fundamento teológico –y no meramente lógico– de la predicación análoga del término.

Por evidentes límites de espacio, centramos la exposición en las conclusiones del momento analítico de la metodología. El corolario

¹⁰⁵ Uno de los pocos autores que ha mostrado sensibilidad frente a esta cuestión y a la luz que podría ofrecer en el ámbito de este debate es A. CATTANEO. Remitimos a dos de sus trabajos ya citados: *La Chiesa locale*, 130-140; *La priorità della Chiesa universale*, 503-539.

central de los resultados es que la predicación análoga de la palabra *ecclesia* presenta un fundamento teológico claramente identificable. Sin embargo, éste aparece formulado sin una justificación y un desarrollo teológico propiamente dichos, y expresado con una terminología fluctuante y con un contenido no del todo explícito ni preciso. Es evidente, como hemos señalado a propósito de otras cuestiones, que el Magisterio no pretende entrar en precisiones técnicas que aún requieren una adecuada y deseada profundización teológica. En concreto, la fundamentación viene formulada a través del uso de verbos y verbos sustantivados, numerosos y variados, como son los que señalamos a continuación.

De modo claro y expresivo, algunos textos hablan de un “estar presente y operante” el analogado principal en los secundarios. Por ejemplo, refiriéndose a las Iglesias particulares, la carta *Communiois notio* afirma que la Iglesia universal “se hace presente y operativa” en ellas, de manera que éstas constituyen una expresión particular de la presencia salvífica de la única Iglesia de Cristo (CN 7). Hablando de las Iglesias en comunión no plena con la Iglesia católica, Juan Pablo II señalaba también que «la única Iglesia de Cristo tiene una presencia operante en ellas» (UUS 11). En el contexto del discurso sobre la parroquia, en cambio, el mismo Pontífice invitaba a redescubrir el verdadero rostro de esta comunidad local; esto es «el “misterio” mismo de la Iglesia presente y operante en ella» (CL 26, 2). Y la constitución sobre la Iglesia recuerda que los laicos «están especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia» en aquellos lugares y circunstancias donde esa presencia depende enteramente de su acción apostólica (LG 33, 2).

Otros textos, en cambio, aunque no hablan explícitamente de una presencia operante del analogado principal en las demás realidades “eclesiales”, utilizan verbos que, de alguna manera, aluden también a una forma de presencia. Así, *Lumen gentium* afirma que la Iglesia de Cristo “*exsistit*” en cada una de las porciones del pueblo de Dios confiadas a los obispos (LG 23, 1); mientras que *Sacrosanctum concilium* prefiere la expresión “*vere adest*”, cuando describe la presencia de la Iglesia de Cristo en todas las legítimas reuniones locales de fieles, entendidas ya sea como asambleas litúrgicas o como comunidades

diocesanas e infradiocesanas (SC 26, 1). *Familiaris consortio*, por su parte, dice que la Iglesia “se expresa y se realiza” en la comunidad diocesana, dividida en comunidades menores, entre las que se distingue la parroquia (FC 70, 1). En algún caso, además, el verbo indicativo de la presencia del analogado principal en los secundarios va acompañado de otro que indica explícitamente su eficacia operativa: la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica –refiere *Christus Dominus*– “*vere inest et operatur*” en el prototipo de la Iglesia particular, que es la diócesis (CD 11). Como se ve, los documentos no utilizan los verbos *est* o *subsistit*, sino que privilegian las formas verbales antes mencionadas (*existit, adest, inest*), inclinándose más bien a afirmar una forma de presencia que una identidad entre la Iglesia de Cristo y los analogados secundarios.

Además, unos pocos pero significativos pasajes declaran la relación analógica mediante el verbo *repraesentare*, portador de un significado más denso y comprometido del que aparentemente pareciera tener. Como explicamos en su momento, la acción significada en esta forma verbal no sólo hay que entenderla en el sentido de “ser representación” –signo o imagen de otra realidad– sino también de “hacer presente” aquella realidad¹⁰⁶. En esta línea, por tanto, hay que interpretar estas dos afirmaciones: «la Iglesia particular está obligada a *repraesentare* del modo más perfecto posible a la Iglesia universal» (AG 20, 1); «las parroquias [...] *quodammodo repraesentant* a la Iglesia visible establecida por todo el orbe» (SC 42, 1). Otros textos, en cambio, utilizan verbos quizá menos expresivos pero que acenúan la manifestación del analogado principal en los secundarios y el valor noético de éstos. Por ejemplo, refiriéndose a las agrupaciones de Iglesias particulares, la Constitución sobre la Iglesia señala que la variedad de Iglesias locales “*demonstrat*” con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa (LG 23, 4), y el Decreto sobre las Iglesias orientales indica que estos mismos *coetus*, lejos de ir contra su unidad, “*eam potius declaret*” (OE 2). El pueblo de Dios, señala *Ad gentes*, vive en comunidades, sobre todo diocesanas y parroquiales, “*et in ipsis quodammodo visibilis appareat*” AG 37, 1). Semejantes son

¹⁰⁶ Cfr. COCCOPALMERIO, *Il concetto di parrocchia nel Vaticano II*, 125; TONONI, *La parrocchia come Chiesa*, 85.

también las expresiones elegidas por *Lumen gentium* para referirse a los presbíteros, “*Ecclesiam universalem in suo loco visibilem faciunt*” (LG 28, 3), y *Gaudium et spes* a la familia, la cual “*omnibus patefaciat*” la auténtica naturaleza de la Iglesia (GS 48).

Un último grupo de textos evidencia el uso de verbos sustantivados que indican una forma de manifestación, actuación, representación o significación y, por consiguiente, una presencia –o una cierta presencia– del analogado principal en los secundarios. El ejemplo más emblemático es el de la conocida fórmula de la constitución sobre la liturgia, en la que se afirma que la asamblea eucarística presidida por el obispo constituye “*praecipuam manifestationem Ecclesiae*” (SC 41, 2). El decreto *Apostolicam actuositatem*, por su parte, considera el apostolado asociado de los laicos un “signo” de la comunión y de la unidad de la Iglesia¹⁰⁷. Y la exhortación *Familiaris consortio* ve en la familia cristiana «una revelación y actuación específica de la comunión eclesial» (FC 21, 3) y «una imagen viva y una representación histórica del misterio mismo de la Iglesia» (FC 49, 2).

A partir de las fórmulas verbales utilizadas en los textos, por tanto, podría decirse que el fundamento de la analogía aparece claramente perfilado en términos de “presencia operante” de la Iglesia de Cristo –principalmente como misterio y, en alguna ocasión, como Iglesia universal– en los demás analogados. Precisamente en virtud de esta presencia dinámica y eficaz, éstos son y se dicen *ecclesia* de modo análogo. De ahí que se trate de una fundamentación no meramente formal, convencional o lógica, sino de naturaleza teológica. Con otras palabras, los analogados secundarios constituyen realidades auténticamente eclesiales y se dicen *ecclesia* por analogía, debido a la implicación en ellas de la salvación obrada por Cristo en y a través de su Iglesia una y única.

Con todo, la individuación del fundamento teológico perfila en el horizonte una nueva pregunta: ¿en qué consiste y cómo se realiza esta “presencia operante”? Evidentemente, los textos magisteriales no entran ni pretenden entrar en disquisiciones técnicas sobre la cuestión, ni menos aún cerrarla a nivel de justificación teológica, sino que

¹⁰⁷ AA 18, 1; cfr. CL 29, 5. Lo mismo señala PC 15, pero referido a las formas de vida común.

se mueven en un nivel amplio y general de carácter prevalentemente pastoral. Es probable, además, que las alusiones más concretas y precisas sean las que se encuentran en contexto ecuménico¹⁰⁸. De todos modos, no resulta aventurado afirmar que las fuentes vinculan la presencia operante –salvífica– de la Iglesia en los analogados secundarios a los elementos constitutivos de la Iglesia que el mismo Cristo estableció en la tierra como sacramento universal de salvación. Dicho de otro modo, los textos estudiados parecen condicionar esta presencia a la de los llamados *elementa Ecclesiae*¹⁰⁹ –la Palabra, los Sacramentos, el ministerio apostólico continuado en los sucesores de los Apóstoles, el cuerpo de los obispos junto con su cabeza, etc.– y a la acción del mismo Cristo y de su Espíritu, a través de ellos.

Por ejemplo, *Communio notio* señala que, entre las múltiples expresiones de la presencia salvífica de la única Iglesia de Cristo, se encuentran aquellas que en sí mismas son Iglesias porque, aun siendo particulares, «en ellas se hace presente la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales» (CN 7). En la línea de lo afirmado por el decreto sobre el ecumenismo, la misma carta reconoce, además, la presencia de “muchos elementos de la Iglesia de Cristo” en las Iglesias y comunidades cristianas no católicas, a la vez que atribuye el título de Iglesias sólo a aquellas que han conservado la sucesión apostólica y, en virtud de ésta, el sacerdocio y la Eucaristía válida¹¹⁰. Otros documentos, en cambio, sin mencionar la fórmula “*elementa Ecclesiae*”, de hecho, vinculan esta presencia a alguno de esos dones. Así, las constituciones sobre la Iglesia y la liturgia relacionan la presencia de la Iglesia de Cristo en las asambleas litúrgicas y comunidades locales con la predicación del Evangelio y la legítima celebración de la Eucaristía por el obispo o por un pastor en comunión con él¹¹¹. En el ámbito de realidades eclesiales como la parroquia y las comunidades infradiocesanas, *Lumen gentium* subraya el ministerio del presbítero en comunión con el obispo y *Christifideles laici*, la celebración eucarística¹¹². Ambos documentos radican también la presencia operante

¹⁰⁸ A modo de ejemplo: UR 15, 1; CN 17; UUS 11.

¹⁰⁹ LG 8 y 15; UR 3 y 4; UUS 13.

¹¹⁰ Cfr. CN 17; UR 15, 3.

¹¹¹ Cfr. LG 26, 1; SC 41, 2.

¹¹² Cfr. LG 28, 3; CL 26, 2.

de la Iglesia en la acción apostólica de los laicos en los sacramentos de la iniciación cristiana¹¹³. En diversas fuentes, por último, la manifestación, actuación y eficacia salvífica del misterio de la Iglesia en la familia cristiana, aparece claramente ligada al dinamismo sacramental del matrimonio¹¹⁴.

Es evidente, de todas formas, que la vinculación de la presencia operante del analogado principal con los *elementa Ecclesiae*, que establecen los textos, constituye un dato más bien apuntado que justificado y desarrollado. A nuestro modo de ver, el tema queda abierto al estudio y a la profundización teológica en varios puntos. Por ejemplo, en relación con la naturaleza de esta vinculación. Es decir, estos bienes ¿son un mero signo de esa presencia o efectivamente la realizan? En caso afirmativo, ¿cómo podría expresarse esa realización? ¿en términos de principio, fundamento, o causa? Por otra parte, si la presencia operante de la Iglesia aparece ligada a los *elementa Ecclesiae* ¿éstos son eficaces en dependencia de su cantidad o de su cualidad? Además, ¿qué relación se da entre ellos?

A pesar de las cuestiones que quedan abiertas, sin embargo, un dato resulta incuestionable: los textos reflejan con claridad que toda presencia de Cristo y de su Espíritu –a través de los elementos que Él confió a su Iglesia para ser en la tierra sacramento universal de salvación– es de alguna manera *ecclesia*, si bien no de igual modo ni con la misma plenitud. En definitiva, esta presencia salvífica se realiza según formas y grados diversos. O, lo que es lo mismo, se verifica una “gradación” de presencia operante de la Iglesia de Cristo en el mundo. De hecho, el estudio de los textos permite esbozar el siguiente cuadro.

El punto más alto de la gradación correspondería a la presencia operante plena, que se da en las Iglesias particulares plenamente constituidas –normalmente erigidas como diócesis (en Oriente como eparquías) o en tensión de adquirir la configuración diocesana¹¹⁵–, y en las que se encuentra la Iglesia de Cristo una y única con todos sus elementos esenciales. En el grado inmediatamente inferior ten-

¹¹³ Cfr. LG 33, 2; CL 9.

¹¹⁴ Cfr. LG 11; AA 11; GS 48; FC 21, 3; 49, 2.

¹¹⁵ Por ejemplo, las Iglesias particulares que se encuentran en fase de plantación, de crecimiento, o en situaciones particulares.

dríamos la presencia operante no plena, imperfecta, limitada. Ésta es propia de las Iglesias particulares en comunión no plena con la Iglesia Católica, en las que se halla la Iglesia de Cristo una, santa, católica y también apostólica, porque en ellas se conserva la sucesión apostólica, si bien falta el elemento de la autoridad suprema: es decir, el colegio episcopal con su cabeza y nunca sin ésta. El grado siguiente sería el de la presencia operante no plena y, además, subordinada a la Iglesia episcopal¹¹⁶, característica de las comunidades infradiocesanas –principalmente la parroquia–, presididas por un pastor subordinado al obispo y en comunión con él. El nivel que sigue correspondería a la presencia operante no institucional pero auténtica, en cuanto vinculada a algunos sacramentos (bautismo, confirmación y matrimonio), propia de la actuación apostólica de los fieles y de la familia cristiana. En el último estadio de la gradación podría situarse la mera significación material, ligada por extensión a la comunidad local diocesana o infradiocesana, de la iglesia catedral y parroquial, y de los templos sagrados en general. Más difícil de determinar en este esquema, en cambio, resulta la colocación de las formas de apostolado asociado de los laicos y de la vida comunitaria, considerados en las fuentes sólo con un valor de significación eclesiológica.

A pesar de los límites propios de su carácter esquemático y aproximativo, nos parece que el cuadro permite ver con claridad algunos elementos. Por una parte, es evidente que los textos avalan no sólo una significación sino una presencia realmente operante de la Iglesia de Cristo en y a través de todas las realidades denominadas *ecclesia* en sentido análogo, salvo en aquellas que constituyen un mero signo. Por otra, no es difícil advertir que la salvación cumplida por Cristo,

¹¹⁶ Aquí y en otros lugares utilizamos la expresión “Iglesia episcopal” para referirnos a las Iglesias confiadas a un obispo o a un pastor con potestad de naturaleza episcopal. Con todo, la expresión también puede aplicarse a las comunidades complementarias a la Iglesia particular, presididas por un pastor con potestad de naturaleza episcopal, como son las prelaturas personales y los ordinariatos militares. Aunque estas comunidades no son Iglesias particulares sino análogas a ellas, se les puede aplicar el título de Iglesias por analogía en virtud de su naturaleza comunitaria-jerárquica. De hecho, los ordinariatos militares son llamados en sentido análogo “Iglesias particulares” en algunos documentos magisteriales y canónicos. Para una consideración de estas comunidades de fieles análogas a las Iglesias particulares o locales, como son las prelaturas personales y los ordinariatos militares, remitimos a CATTANEO, *La Chiesa locale*, 236-260.

a través del sacramento de la Iglesia, se realiza en su grado más alto en las Iglesias particulares en comunión con la Iglesia Católica y en el grado más elemental –no institucional pero sacramental y, por tanto, auténtico– en los fieles cristianos y en su acción apostólica personal. Además, estos grados de presencia operante de la Iglesia, sacramento universal de salvación, permiten distinguir cuatro grupos de “realidades eclesiales”.

Un primer grupo estaría constituido por Iglesias en sentido verdadero y estricto: es decir, por aquellas agregaciones en las que se da una presencia operante plena y semiplena de la una y única Iglesia de Cristo, garantizada por la sucesión apostólica. De ahí que pueda decirse que son Iglesias en sentido verdadero y propio, si bien unas lo son plenamente y otras no lo son de modo pleno porque –aún manteniendo el episcopado y la Eucaristía válida– no reconocen el primado del sucesor de Pedro que representa la comunión con la Iglesia universal. Estas últimas, por tanto, poseen una eclesialidad verdadera pero herida. En el primer caso se trata de las Iglesias particulares católicas; en el segundo, de las antiguas Iglesias orientales y de las Iglesias ortodoxas.

Un segundo grupo estaría formado por “Iglesias” en sentido derivado y parcial: o sea, por aquellas comunidades en las que se da una presencia operante de la Iglesia de Cristo auténtica pero subordinada a la que se da en la Iglesia episcopal, a través del ministerio del presbítero que las preside en comunión con el obispo; por consiguiente, en dependencia de la sucesión apostólica, que es garantía de auténtica eclesialidad. De ahí que pueda decirse que no son Iglesias en sentido estricto –como las del primer grupo–, pero sí de modo derivado y parcial. Es el caso de la parroquia y de las comunidades infradiocesanas presididas por un pastor designado por el obispo y en comunión con él.

Un tercer grupo comprendería aquellas realidades en las que se da una presencia operante de la Iglesia de Cristo no institucional pero auténtica, en virtud únicamente de su vinculación a los sacramentos de la iniciación cristiana y del matrimonio. Por esta razón puede decirse que no son Iglesias en sentido estricto, ni derivado, sino sólo meramente parcial. Nos referimos a los fieles y a la familia cristiana.

Un cuarto y último grupo estaría formado por aquellas realidades materiales que no son en sí mismas sujeto vivo de la presencia operante de la Iglesia de Cristo pero que, de alguna manera, la significan de modo material: es decir, son meros signos de ella. En sentido estricto, por tanto, no son realidades eclesiales pero podrían considerarse tales sólo en un sentido material y por extensión. Es el caso de los edificios de culto que albergan a la comunidad local reunida en torno a su pastor propio y que significan la congregación local en comunión con la universal. Por ejemplo, la iglesia catedral que, además de acoger a la comunidad local reunida alrededor del Obispo, conserva la cátedra que es signo del ministerio episcopal.

3. Corolarios

Como hemos podido constatar a lo largo de esta última parte del estudio, la aplicación del término *ecclesia* a numerosas y diversas realidades “eclesiales”, constituye una auténtica predicación analógica, si bien no siempre desarrollada ni del todo justificada desde el punto de vista teológico. De hecho, en la aplicación de la analogía es posible reconocer y distinguir los elementos característicos de una relación de este tipo: los términos de la analogía –el analogado principal y los secundarios– y la relación entre éstos, con base en un fundamento real, aunque –en este caso– más apuntado que desarrollado.

A lo largo del análisis también hemos podido entrever que el estudio proyecta luces significativas a diversas cuestiones. Por ejemplo, a la afirmación de *Lumen gentium* –con fundamento en la Escritura y en la Tradición– relativa a la Iglesia universal como cuerpo de Iglesias. En efecto, ésta no es *corpus paroeciarum*, ni *corpus christifidelium* o *corpus familiarum* sino *corpus Ecclesiarum*. Porque, aunque la comunidad parroquial, los fieles y la familia cristiana se digan *ecclesia* en un sentido análogo, éstos no lo son en sentido estricto sino de modo derivado y parcial (la parroquia) o sólo parcial (los fieles y la familia cristiana). En cambio, son Iglesias en sentido verdadero y estricto sólo las Iglesias particulares en comunión plena o no plena con la Iglesia católica. De ahí, pues, que sean éstas las *portiones ex quibus* se constituye el *corpus Ecclesiarum*, si bien algunas de ellas

posean una eclesialidad herida. A diferencia de éstas, la parroquia y demás comunidades infradiocesanas, los fieles y la “Iglesia doméstica” no son *portiones* (LG 23,1). Es decir, el *corpus Ecclesiarum* no se constituye a partir de ellas (*ex quibus*), sino que éstas son parte constitutiva de esas *portiones*, y en ellas y de ellas surgen y viven.

Junto con estas luces, sin embargo, el estudio efectuado levanta también un sinnúmero de interrogantes –imposibles de abordar en esta sede– y, en consecuencia, abre un amplio e interesante panorama de profundización teológica. Por ejemplo, sería deseable iluminar mejor la naturaleza de la unidad que se da entre las diversas comunidades de un *coetus Ecclesiarum* con tradiciones o rito comunes y confrontarla con la que se da en el *corpus Ecclesiarum*, teniendo presente –como ha precisado *Apostolos suos*– que el vínculo que liga a las Iglesias de una determinada agrupación es muy diverso al vínculo de mutua interioridad que existe entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares¹¹⁷.

En relación con la presencia operante de la Iglesia de Cristo en las diversas realidades eclesiales, es evidente que la vinculación de ésta con los *elementa Ecclesiae*, que las fuentes magisteriales apuntan, no es suficiente para explicar acabadamente el *quod* ni el *quomodo* de la misma sino que es necesario abrir caminos de profundización en esta línea. También quedan abiertos a ulterior reflexión tanto los puntos comunes como las diferencias entre la presencia operante que se da en las verdaderas Iglesias particulares (en sentido pleno o no) y la que se verifica en las que lo son en sentido derivado y parcial (como la parroquia), o sólo parcial (fieles y familia cristiana)¹¹⁸. A la luz de estas precisiones cabría justificar y explicar mejor si es posible o no hablar de mera significación material y por extensión, como hemos hecho al referirnos a los edificios de culto.

Por lo que se refiere a las cuestiones de ámbito prevalentemente ecuménico, se perfilan temas de reflexión complejos pero interesantes y grávidos de consecuencias. Por una parte, aunque las comunidades

¹¹⁷ Cfr. AS 13

¹¹⁸ También cabría precisar la presencia operante que se da en las comunidades análogas a la Iglesia particular como son los ordinariatos militares y las prelaturas personales que, como ya explicamos, son comunidades presididas por un pastor con potestad de naturaleza episcopal.

orientales en comunión no plena con la Iglesia católica son y reciben legítimamente el título de verdaderas Iglesias particulares –y, por tanto, según nuestra opinión, de miembros del *corpus Ecclesiarum* en comunión no plena con el Colegio episcopal y con su cabeza–, sin embargo, su eclesialidad verdadera pero no plena pide una reflexión teológica más atenta en algunos puntos. Por ejemplo, en relación a la naturaleza y a las implicaciones reales de esta herida, presupuesta la presencia operante de la Iglesia de Cristo en ellas y a través de ellas; y, como ha sugerido F. Ocariz, respecto a la eventual presencia de la autoridad suprema de la Iglesia de Cristo en estas Iglesias¹¹⁹. Por otra parte, si bien las comunidades que han conservado *elementa plura sanctificationis et veritatis* (LG 8), pero no el episcopado y la Eucaristía válida, son denominadas comunidades eclesiales y nunca Iglesias en las fuentes magisteriales –de ahí que no hayan aparecido en el campo semántico de nuestro vocablo–, es evidente que la cuestión acerca de la presencia operante de la Iglesia de Cristo en ellas, vinculada precisamente a los elementos de eclesialidad poseídos, interpela al teólogo y urge en ámbito ecuménico. Y lo hace en la línea de profundizar en su estatuto eclesial y de confrontarlo con las demás realidades en las que también se hace presente y operante la Iglesia de Cristo. Por ejemplo, con las Iglesias particulares en las que se da una presencia plena o no de la Iglesia de Cristo, con la parroquia confiada a un pastor designado por un Obispo en comunión plena con el Colegio episcopal y con su cabeza, y, por consiguiente, en la que se da una presencia parcial pero derivada de una verdadera Iglesia particular.

III. Reflexiones conclusivas

Retomando los objetivos trazados en la introducción, podemos concluir el estudio preguntándonos: en definitiva ¿qué elementos ha aportado a la inteligencia teológica de la Iglesia este intento de apertura al horizonte amplio y todavía desatendido del patrimonio tradicional existente sobre el término *ekklēsia-ecclesia*, con el que la comunidad cristiana se ha comprendido y designado ininterrumpidamente

¹¹⁹ Cfr. F. OCÁRIZ, *Chiesa di Cristo, Chiesa cattolica e Chiese non in piena comunione con la Chiesa cattolica*, en «L'Osservatore Romano», 8-XII-2005, 9.

desde la primera hora hasta nuestros días? Es evidente que se trata de una aportación limitada y restringida a los testimonios de la Tradición investigados, pero –a nuestro modo de ver– válida e iluminante en su orden. En concreto, el estudio del término bíblico *ekklesiá* en el contexto de algunos elementos de la historia, de la vida y de la tradición eclesial, y de su posterior recepción-transmisión en la enseñanza magisterial, ha contribuido a desvelar los siguientes aspectos.

En primer lugar, la constatación del carácter análogo del vocablo y –en directa dependencia de este rasgo– la amplitud y riqueza de su campo semántico. En efecto, el trabajo de fuentes ha mostrado a todas luces un uso no unívoco ni equívoco de la palabra, sino claramente analógico. De hecho, esta nota de la predicación se manifiesta sin solución de continuidad desde la misma matriz neotestamentaria del término hasta su comparecencia en la doctrina conciliar y posconciliar, pasando por el uso que avalan numerosos y diversos testimonios de la *Traditio* viva de la Iglesia. Por ejemplo, la asignación del nombre *ecclesia* a los edificios de culto, a las comunidades de fieles presididas por un obispo, a las comunidades infradiocesanas y a las agrupaciones de Iglesias, surgidas gracias a los nuevos desafíos pastorales que planteó la difusión del cristianismo en el Imperio romano, sobre todo a partir de la paz constantiniana; a las pequeñas comunidades nacidas y radicadas en las zonas rurales, principalmente por el impulso de los obispos y de los monjes; y también a las comunidades surgidas alrededor y en dependencia de los monasterios. A estos elementos hay que añadir, además, los datos ofrecidos por los formularios litúrgicos en el momento de su fijación y la misma reflexión teológica, que se sitúan en línea de perfecta continuidad con la predicación analógica atestada por la historia y la vida de la Iglesia durante el curso de los seis primeros siglos. A modo de ejemplo, la comprensión de la Iglesia como *mysterium*, asamblea de fieles reunida para el culto, *congregatio fidelium* (universal y local), edificio, y, a su vez, también el cristiano y el clero considerados como *ecclesia*.

Como se ve, este significativo conjunto de datos ha sacado a la luz un campo semántico vasto y riquísimo, en el que ha sido posible distinguir –a través de la recepción magisterial de los diversos usos y sentidos bíblico-tradicionales– las siguientes acepciones: *mysterium*

Ecclesiae (sentido misterico); comunidad universal de fieles y cuerpo de Iglesias (sentido universal); *portio populi Dei*, diócesis, nuevas o jóvenes Iglesias, agrupaciones de Iglesias, comunidades en comunión no plena con la Iglesia católica (sentido particular o local); asamblea litúrgica, principalmente eucarística (sentido assembleístico); comunidades de fieles infradiocesanas, particularmente la parroquia (sentido infradiocesano); familia cristiana (sentido doméstico); fieles cristianos; y edificio (sentido material).

En segundo lugar, y como ha mostrado claramente la reflexión efectuada a partir del campo semántico en las fuentes magisteriales, en el núcleo de esta predicación encontramos una comprensión de la Iglesia como realidad análoga, de origen y raigambre bíblico-patristica. Esta visión, con su correspondiente y colorido lenguaje expresivo, ha sido redescubierta y plenamente recuperada por el Concilio.

En efecto, el *mysterium Ecclesiae* –la Iglesia una, santa, católica y apostólica que confesamos en el Credo– se realiza y manifiesta durante su fase terrena según modos y grados de presencia y de acción salvífica en el mundo: de modo pleno, con todos sus elementos esenciales y constitutivos, en las Iglesias particulares¹²⁰; de modo no pleno, por cuanto la comunión con la Iglesia universal representada por el sucesor de Pedro es un elemento esencial del *mysterium Ecclesiae* en su estadio histórico, en las Iglesias particulares en comunión no plena con la Iglesia católica; de modo no pleno y subordinado a la Iglesia episcopal¹²¹, sin la presencia de todos sus elementos esenciales, en las parroquias y demás comunidades de fieles infradiocesanas presididas por un pastor designado por el obispo y en comunión con él; de modo auténtico pero sin la presencia de los elementos institucionales, en la familia fundada en el sacramento del matrimonio y en los fieles cristianos.

Así, según las fuentes magisteriales, el *mysterium Ecclesiae* –o, eventualmente, su forma universal de realización terrena (esto es, la Iglesia universal: comunidad universal de fieles y cuerpo de Iglesias)–

¹²⁰ Ya sean plenamente constituidas y normalmente erigidas como diócesis en Occidente y como eparquías en Oriente; ya sean Iglesias en fase de plantación o de crecimiento, normalmente no erigidas como diócesis.

¹²¹ Como ya explicamos, nos referimos a la Iglesia particular presidida por un obispo o por un pastor con potestad de naturaleza episcopal.

constituye el analogado principal de esta predicación, y su presencia operante o eficaz en los analogados secundarios, el fundamento teológico y no meramente lógico que legitima tal predicación.

Como consecuencia, cada una de estas formas de presencia y de acción del *mysterium Ecclesiae* –desde la presencia operante plena hasta la forma más elemental– expresan y realizan, cada una según su modo y grado propio, tal *mysterium*: es decir, el designio concebido por la eterna sabiduría y bondad del Padre, revelado y actuado históricamente por Cristo, y comunicado a los hombres en el Espíritu Santo. De ahí también que en cada una de estas formas de presencia operante del *mysterium Ecclesiae* se exprese y se realice –según su modo y grado propio– el qué y el para qué de ese misterio: esto es su naturaleza y su finalidad misionera.

En efecto, en cada una de estas “realidades eclesiales” se manifiesta y se realiza de modo análogo la esencia misma del *mysterium Ecclesiae*: su ser *ekklēsia toû Theoû*. Es decir, asamblea, realidad convocada y congregada de una vez para siempre –aunque en espera de su consumación escatológica– por el Padre a través de su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo, allí donde los convocados han acogido esta oferta infinita de la autocomunicación trinitaria, respondiendo con fe a la convocación divina. Así, todas y cada una de estas “realidades eclesiales” –desde las Iglesias particulares hasta las formas de presencia más elemental de la Iglesia de Cristo– son análogamente *ekklēsia toû Theoû* y, por tanto, en ellas se actúa según su modo el misterio eclesial en su doble y constitutiva dimensión de convocación divina y de respuesta en la fe de los convocados.

Pero, además, en cada una de estas “realidades eclesiales” se realiza y se manifiesta de modo análogo la finalidad misionera del *mysterium Ecclesiae*: su ser para la misión. Es decir, su condición de realidad convocada y congregada por Dios para manifestar y realizar la salvación obrada por Cristo. Al decir del lenguaje conciliar, para ser sacramento universal de salvación: signo e instrumento de la comunicación de la oferta salvífica a los hombres. Así pues, cada una de estas realidades –desde las Iglesias particulares en sentido pleno hasta los fieles cristianos– es, a su modo, presencia operante y eficaz del *mysterium Ecclesiae*: realidad que significa y realiza la salvación en

el mundo, en virtud de los *elementa Ecclesiae* parcial o plenamente presentes en ella.

Por último, y como corolario de estas reflexiones conclusivas, podríamos decir que, si numerosas son las luces que el estudio de las fuentes ha aportado a este intento de comprensión teológica de la Iglesia más atento al patrimonio tradicional relativo al término *ekklēsia-ecclesia*, muchas más son las cuestiones que la investigación ha levantado y que han quedado abiertas. Además de las temáticas apuntadas a lo largo del trabajo y que sería largo reproducir aquí¹²², nos referimos muy principalmente a la cuestión de la presencia eficaz del *mysterium Ecclesiae* en las “realidades eclesiales” no institucionales, a la que acabamos de referirnos. En definitiva, ¿cómo y en qué medida significan y realizan, según su modo propio, la presencia operante de la Iglesia los fieles cristianos? La cuestión abre un panorama de investigación inexplorado y, sobre todo, denso de implicaciones pastorales en un mundo donde la Iglesia de Cristo hace efectiva su acción salvífica en no poca medida a través de la actuación apostólica de los fieles laicos. Como señalaba G. Philips en su comentario al número 33 de *Lumen gentium*, este horizonte de auténtica misión eclesial perfila en los bautizados una tarea y una responsabilidad más comprometedora de lo que habitualmente se piensa¹²³. Pero dejamos la profundización de esta temática para un próximo estudio.

¹²² Remitimos sobre todo a las líneas de estudio y profundización esbozadas en los puntos II.2 y II.3.

¹²³ PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 359.

Abstract

El estudio se dirige a completar el trabajo de fuentes realizado en la primera fase ya publicada en esta misma revista, y a ofrecer líneas de reflexión sistemática sobre el tema. Se comienza por verificar si los usos y sentidos del término *ekklesía-ecclesia*, avalados por los testimonios expuestos en la primera parte del trabajo, encuentran recepción y cauce de transmisión en las fuentes magisteriales. A continuación se exponen algunas consideraciones sobre el significado análogo de la voz, en particular sobre la determinación del analogado principal del vocablo y del fundamento de la analogía. Por último, se tratan de individualar los puntos de reflexión y de profundización teológica que se proyectan desde este horizonte.

This paper aims to complete the first phase of the research on the sources previously published in this journal and to offer a systematic reflection on the topic. The study starts with the verification of the uses and the meaning of the term *ekklesía-ecclesia*, as discussed in the first part of this investigation, but this time considering its reception and transmission in the magisterial documents. Then the analogical meaning of the term is considered at length, with particular attention given to the determination and foundation of the analogy. Finally, some insights and theological reflections are drawn out from this rich and still untapped subject.

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

Pagina bianca

LA RIVELAZIONE DI DIO NEL CREATO NELLA TEOLOGIA DELLA RIVELAZIONE DEL XX SECOLO

Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES - Giuseppe TANZELLA-NITTI

Sommario: *I. Introduzione - II. La situazione antecedente al Concilio Vaticano II:* 1. Il contesto degli insegnamenti del Magistero. 2. Il concetto di rivelazione: rivelazione soprannaturale e rivelazione naturale. 3. Le differenze fra rivelazione soprannaturale e rivelazione naturale. 4. Il rapporto fra le due rivelazioni - *III. Lo sviluppo teologico a partire dal Concilio Vaticano II:* 1. L'impostazione della *Dei Verbum*. 2. Le nuove coordinate biblico-teologiche per comprendere la natura della rivelazione. 3. Il riferimento alla rivelazione di Dio nel creato. 4. L'unità della rivelazione e l'articolazione fra le sue dimensioni naturale e storica - *IV. Valutazione di insieme - V. Dalla metafora dei due libri ad una comprensione creaturale della storia.*

I. Introduzione

«Recuperando il pensiero della filosofia greca, a cui sembra riferirsi in questo contesto, l'autore [di *Sap* 13,5] afferma che, proprio ragionando sulla natura, si può risalire al Creatore [...]. Viene quindi riconosciuto un primo stadio della Rivelazione divina, costituito dal meraviglioso “libro della natura”, leggendo il quale, con gli strumenti propri della ragione umana, si può giungere alla conoscenza del Creatore»¹. Con queste parole dell'enciclica *Fides et ratio* (FR), il magistero della Chiesa si riferisce per la prima volta alla testimonianza che Dio offre di Sé nella natura impiegando il termine *Rivelazione*, al maiuscolo. Fino a questo momento, il termine era stato riservato per la

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998, n. 19.

rivelazione storico-soprannaturale, mentre al creato o la natura venivano attribuite altre qualifiche².

Le parole di FR sull'argomento non costituiscono un fatto isolato nel magistero di Giovanni Paolo II. Così, lo stesso Pontefice si esprimeva in altri contesti di natura più pastorale sulla creazione, chiamandola «quasi un altro libro sacro»³, oppure come una «prima rivelazione di Dio»⁴. Ciononostante, la sua comparsa nel documento più autorevole del secolo scorso sui rapporti tra fede e ragione, sembra voler attribuire nuovo slancio alla questione della rivelazione nel creato in una temperie, quella dell'inizio del XXI secolo, ove la comprensione del messaggio evangelico deve confrontarsi con un contesto globalizzato, multiculturale e multireligioso.

In questo saggio ci proponiamo di esaminare quale ruolo la letteratura teologica del Novecento abbia attribuito alla rivelazione di Dio nel creato, e quale spazio tale tematica abbia ricevuto alla luce delle rinnovate modalità di comprensione della rivelazione promosse dal Concilio Vaticano II, in buona parte responsabili di avere dato origine, come è noto, all'itinerario metodologico e concettuale della contemporanea teologia fondamentale. Lo faremo tenendo conto innanzitutto dei manuali e delle monografie di teologia fondamentale e di teologia della rivelazione maggiormente diffusi, nonché di alcune voci dei dizionari di teologia biblica in stretto rapporto con il concetto di rivelazione. Tale procedura ci consentirà di evidenziare il grado di maturazione che l'argomento ottiene nella teologia contemporanea e l'esito dei diversi tentativi di articolare la rivelazione nel creato e la rivelazione nella storia. Scopo limitato del nostro articolo, su un tema, come il presente, che meriterebbe ben altra estensione e organicità, è soltanto fornire alcuni elementi di riflessione che ci auguriamo

² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *L'enciclica Fides et ratio: alcune riflessioni di teologia fondamentale*, «Acta Philosophica» 9 (2000) 87-109, spec. 94-95. Lungo il testo, adopereremo il termine *rivelazione* al minuscolo, poiché non si trova al riguardo un impiego univoco nella letteratura e la distinzione tra *Rivelazione* e *rivelazione* diventa qui innecessaria.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 30-I-2002, n. 6, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» XXV/1 (2002) 140.

⁴ Cfr. IDEM, *XV Giornata mondiale della Gioventù. La cerimonia di accoglienza dei giovani presenti in piazza S. Pietro*, 15-VIII-2000, n. 1, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» XXIII/2 (2000) 181.

aiutino a comprendere le motivazioni e le prospettive alla base degli orientamenti teologici contemporanei.

II. La situazione antecedente al Concilio Vaticano II

1. Il contesto degli insegnamenti del Magistero

Il problema della rivelazione di Dio nel creato è stato affrontato in modo piuttosto indiretto dal magistero ecclesiale della fine del sec. XIX e della prima parte del sec. XX. Prima di approdare alla questione della rivelazione soprannaturale, il Concilio Vaticano I aveva fatto riferimento alla possibilità di conoscere Dio con certezza (*certo cognosci posse*) a partire dalle cose create, mediante il lume naturale della ragione umana⁵. Al porre i fondamenti della fede in Dio e nella sua rivelazione⁶, si cercava così al contempo di fornire una risposta alle esigenze della ragione di fronte ad un tradizionalismo esacerbato, che avrebbe potuto distruggere la capacità di conoscenza metafisica dell'uomo e l'appartenenza della stessa *rationabilitas fidei* ai piani divini⁷. D'altro canto, di fronte al razionalismo, il Concilio parla della possibilità di questa conoscenza naturale di Dio come qualcosa di diverso dalla conoscenza della fede (*duplex ordo cognitionis*)⁸, quale necessario sostegno per la distinzione tra la rivelazione naturale e la rivelazione soprannaturale⁹.

L'argomento della rivelazione naturale, anche come conseguenza del contesto culturale e teologico dell'epoca, appare strettamente legato alla conoscenza naturale di Dio. Questa viene posta alla base della conoscenza soprannaturale che offre la fede, appartenendo però

⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO I, Cost. Dog. *Dei Filius*, 24-IV-1870, n. 2, DH 3004. Per la contestualizzazione di questo passo, cfr. J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz 1960-1962, vol. L, 76A s.

⁶ Cfr. J. SCHMITZ, *Il cristianesimo come religione di rivelazione nella confessione della Chiesa*, in W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale (CTF)*, Queriniana, Brescia 1990, vol. II, 17.

⁷ Cfr. H.J. POTTMEYER, *La costituzione Dei Filius*, in R. Fisichella (a cura di), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio (CTM)*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 33.

⁸ Cfr. *Dei Filius*, n. 4, DH 3015.

⁹ Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *Dei Verbum sullo sfondo di Dei Filius*, CTM, 88.

ad un ordine diverso. Di fronte alla crisi del modernismo e al rischio di una relativizzazione dell'incontro dell'uomo con Dio, il *Giuramento antimodernista* difenderà –d'accordo con l'impostazione epistemologica del tempo– la possibilità di dimostrare (*demonstrari posse*) l'esistenza di Dio, come la causa a partire dai suoi effetti, mediante le opere visibili della creazione¹⁰. Quattro decenni più tardi, in un contesto teologico diverso¹¹, l'enciclica *Humani generis* sottolineerà la capacità della ragione umana di raggiungere la conoscenza vera e certa di un unico Dio personale, attraverso la provvidenza e il riconoscimento della legge naturale insita nell'anima umana (*cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae*); sebbene, tenendo conto della dimensione antropologica della suddetta conoscenza, si viene a riconoscere che sono parecchi gli ostacoli che l'uomo trova per attuarne la possibilità (*nihilominus non pauca obstant*)¹². All'interno di queste coordinate magisteriali si muove l'apologetica e l'incipiente teologia fondamentale della manualistica anteriore al Concilio Vaticano II.

2. Il concetto di rivelazione: rivelazione soprannaturale e rivelazione naturale

Nella teologia anteriore al Vaticano II l'impostazione maggioritaria è ancora quella di descrivere la rivelazione divina in termini intellettuali-contenutistici¹³. Alla fine del sec. XIX ed agli inizi del sec.

¹⁰ SAN PIO X, *Motu proprio Sacrorum Antistitum*, 1-IX-1910, DH 3538.

¹¹ Cfr. G. COLOMBO, *La teologia italiana. Materiali e prospettive (1950-1993)*, Glossa, Milano 1995, 38-51.

¹² Cfr. PIO XII, *Lett. Enc. Humani Generis*, 12-VIII-1950, n. 2, DH 3875. Cfr., anche, *ibidem*, nn. 26 e 30.

¹³ Nel periodo fino al Concilio Vaticano II abbiamo preso in esame le seguenti opere: J. BRINKTRINE, *Offenbarung und Kirche. Theorie der Offenbarung*, F. Schöningh, Paderborn 1947; F. DIEKAMP, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Typis Societatis S. Iohannis evangelistae. Desclée & Sociorum, Tournai, Paris 1949³; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Libreria Editrice Religiosa, Romae 1925³; F. HETTINGER, *Tratado de Teología Fundamental o Apologética*, Biblioteca de "la Ciencia Cristiana", Madrid 1883; A. LANG, *Fundamental Theologie. I. Die Sendung Christi*, Hueber, München 1953; M. NICOLAU - J. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa I: Theologia Fundamental*, BAC, Madrid 1962⁵; C. PESCH, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, Herder & Co., Typ. Editores

XX la rivelazione di Dio agli uomini viene presentata, soprattutto, come comunicazione di certe verità fatta alla creatura razionale¹⁴. Ovviamente, questa comunicazione presuppone un'azione divina libera con una finalità determinata: guidare l'umanità verso il fine soprannaturale consistente nella visione di Dio. È questo il motivo per il quale Dio ci ha parlato per mezzo dei profeti; anzi questi, e perfino Gesù Cristo, sono in ultimo termine degli strumenti per la rivelazione dei misteri soprannaturali e delle verità naturali¹⁵. In pratica, occorrerà attendere la metà del sec. XX affinché il carattere personale e dialogico della rivelazione possa gradualmente imporsi¹⁶.

Se la rivelazione divina, in linea di massima, reca con sé la trasmissione di verità naturali e soprannaturali, a seconda della capacità dell'umana ragione di accedere ad esse¹⁷, non è allora la questione del suo contenuto a determinare in primo luogo la *soprannaturalità* della rivelazione. Fra gli autori dell'epoca, diviene allora pratica abituale stabilire una distinzione tra rivelazione soprannaturale *secundum substantiam* (allorché l'oggetto rivelato sovrasta in se stesso le potenzialità ed esigenze dell'intelletto creato) e rivelazione soprannaturale *secundum modum* (ogniquale volta il modo in cui si attua la rivelazione sia soprannaturale, anche se l'oggetto rivelato non sovrasta per

Pontificii, Friburgi Brisgoviae 1931⁴; M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica, I. Introduzione. Dio. Creazione*, Marietti, Torino 1963; G. SÖHNGEN, *Die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung*, in IDEM, *Die Einheit in der Theologie*, K. Zink, München 1952; S. TROMP, *De Revelatione christiana*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1945⁵; G. VAN NOORT, *Tractatus de vera religione*, sumptibus Societatis editricis anonymae, antea Pauli Brand, Hilversum in Hollandia 1907.

¹⁴ «Acto por el cual Dios comunica ciertas verdades a la criatura inteligente», HETTINGER, *Tratado*, 125; «[...] manifestationem veritatis a Deo factam creaturae rationali», VAN NOORT, *Tractatus*, 20; «Deus [...] manifestavit mysteria supernaturalia naturalesque religionis veritates [...]», GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 58.

¹⁵ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 58. In VAN NOORT, *Tractatus*, xvi, secondo un'impostazione divenuta in quell'epoca abituale, si considera Gesù Cristo come *legato* di Dio per questa manifestazione.

¹⁶ Cfr., ad es., LANG, *Fundamental*, 54-55 (citiamo i num. di pag. dalla 4^a. ed., München 1967). Dapprima, ha inizio l'accentuazione della rivelazione come locuzione divina in C. PESCH, *Compendium*, 29; cfr., anche, NICOLAU - SALAVERRI, *Sacrae Theologiae*, 85.

¹⁷ In G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, Glossa, Milano 1996, 350, si mette a fuoco la forte dipendenza dallo schema naturale/soprannaturale che esiste nei grandi manuali di ispirazione scolastica degli inizi del Novecento.

sé stesso le capacità della nostra intelligenza)¹⁸. D'altronde, poiché la divina rivelazione viene sempre attuata in merito al fine soprannaturale dell'uomo¹⁹, la soprannaturalità della rivelazione dovrà riposare, in ultimo termine, sui mezzi mediante i quali la stessa rivelazione è portata a termine; in altre parole, la rivelazione soprannaturale non può essere che la rivelazione soprannaturale *secundum modum*²⁰.

In questa situazione, quale portata teologica spetta alla rivelazione di Dio nel creato o –con terminologia dell'epoca– alla rivelazione naturale? Per la stragrande maggioranza degli autori della prima parte del sec. XX, in armonia con lo sviluppo teologico appena accennato, la rivelazione naturale è, in primo luogo, rivelazione in senso improprio: manifestazione, sì, della verità divina, attraverso gli oggetti forniti dalla creazione alla ragione naturale umana²¹, e diversa, in linea di massima, dalla rivelazione soprannaturale. La rivelazione naturale viene chiamata "rivelazione" per analogia (impropria) con la rivelazione per antonomasia, cioè quella *secundum modum* soprannaturale. Occorrerà aspettare gli autori più vicini al Vaticano II perché la manifestazione divina nel creato riceva una considerazione di rivelazione *a se*²².

¹⁸ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 57; HETTINGER, *Tratado*, 129; TROMP, *De Revelatione*, 64; BRINKTRINE, *Offenbarung*, 33, che fonda la distinzione *secundum substantiam* e *secundum modum* sulla causalità formale aristotelica (cfr. *ibidem*, 51-53).

¹⁹ Cfr. TROMP, *De Revelatione*, 64. Invece, è meno chiaro l'atteggiamento di GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 96, che sembra ammettere la coesistenza, nell'essere umano, di un fine naturale con un fine soprannaturale.

²⁰ Cfr. HETTINGER, *Tratado*, 126. Difatti, in TROMP, *De Revelatione*, 66-67, chiarendosi l'impostazione teologica di base, si giustifica, tramite il riferimento alla via d'insegnamento autoritativo, che l'uomo possa venire a conoscenza delle verità naturali per mezzo della rivelazione soprannaturale.

²¹ Cfr., ad es., HETTINGER, *Tratado*, 125; VAN NOORT, *Tractatus*, 20-21; GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 57; BRINKTRINE, *Offenbarung*, 34, il quale, nonostante tutto, le concede la qualifica di *divina*.

²² Cfr. LANG, *Fundamental*, 50. «Dio non si rivela soltanto per mezzo della sua parola, ma anche mediante la natura, considerata nel suo proprio essere, valore e fine. [...] Dio stesso, con la sua parola, ci assicura che anche il creato è una sua rivelazione», SCHMAUS, *Dogmatica*, 148; cfr., anche, 14-15 e 465.

3. Le differenze fra rivelazione soprannaturale e rivelazione naturale

Malgrado la scarsità di spazio dedicata alla rivelazione naturale, di solito all'inizio della riflessione sulla rivelazione, la sua menzione spinge in molti casi i teologi anteriori alla metà del sec. XX verso una migliore caratterizzazione della rivelazione soprannaturale *secundum modum*. La rivelazione soprannaturale è una manifestazione di verità diretta all'uomo in maniera straordinaria, ovvero al di fuori e sopra l'ordine naturale del mondo²³, mediante un intervento divino oltre l'ordine della natura²⁴, oppure al di fuori del suo divenire²⁵. In questo caso, il processo dell'autentica rivelazione sembra declinato dalla certezza che ha il profeta –l'uomo che per primo riceve la manifestazione di Dio– di aver a che vedere con un messaggio divino²⁶, donde la necessità di una *mediazione* soprannaturale.

Tale riflessione fa sì che la differenza fondamentale fra i due concetti di rivelazione si prospetti secondo i termini di *mediatezza* o *immediatezza* con cui il messaggio viene ricevuto dal destinatario: la rivelazione soprannaturale possederebbe un carattere immediato di fronte a una rivelazione naturale sempre mediata. Il senso preciso secondo cui bisogna intendere questo tratto dovrà essere esplicitato da ogni autore. Così, si può trovare la causa della mediatezza della rivelazione naturale nella necessità di un ragionamento umano a partire dalle cose create²⁷, mentre l'immediatezza della rivelazio-

²³ Cfr. HETTINGER, *Tratado*, 125. Come risultato, allora, di un atto immediato, particolare di Dio, al di fuori e al di sopra (*außer, über*, nell'originale) della sua attività ordinaria come creatore e governatore del mondo (cfr. *ibidem*).

²⁴ «Praeter ordinem naturae», GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 57; VAN NOORT, *Tractatus*, 20-21; «praeter naturalem rerum ordinem», PESCH, *Compendium*, 32.

²⁵ «Außerhalb des Laufes der Natur», BRINKTRINE, *Offenbarung*, 33.

²⁶ Cfr. VAN NOORT, *Tractatus*, 21, nota 2. Decisivi, affinché tale messaggio sia soprannaturale, non sarebbero tuttavia i segni concreti, *sed insuper personam, cui manifestetur, certiore reddat hanc veritatem a Deo communicari...* (cfr. *ibidem*). «Potest etiam Deus adhibere vires naturales ad producenda quaedam signa externa; sed haec neque ex lege naturali fiunt neque sufficient, nisi Deus aliquid efficit, ex quo certo constet Deum loqui», PESCH, *Compendium*, 32 (il corsivo è nostro); cfr., anche, BRINKTRINE, *Offenbarung*, 161.

²⁷ Cfr. PESCH, *Compendium*, 30. Sembra anche essere il modo in cui viene inteso da Nicolau, che non ammette nella rivelazione naturale il parlare di Dio stesso agli uomini: cfr. NICOLAU-SALAVERRI, *Sacrae Theologiae*, 88-89.

ne soprannaturale dipenderebbe dal suo diretto procedere da Dio²⁸; oppure far dipendere tutto dal grado d'intimità della manifestazione divina: nella rivelazione soprannaturale Dio comunicherebbe la sua *mens* come da persona a persona²⁹, entrando in rapporto personale e diretto con l'uomo³⁰.

Sono C. Pesch e A. Lang gli autori che dedicano più spazio alla tematizzazione delle differenze fra rivelazione naturale e soprannaturale. Secondo Pesch, tutte e due le rivelazioni vanno distinte in ragione del diverso mezzo, metodo, contenuto, finalità e, in pratica, anche per la loro origine (Dio come essere personale e Dio come oggetto dell'intelletto, ovvero come *res quaedam*)³¹. Per Lang, la questione delle differenze è un punto di forza della sua esposizione, che presenta quattro nodi precipui: i) diversità di mutuo rapporto; ii) valenza storica; iii) contenuto; iv) conoscenza mediante una luce diversa³². Tuttavia, malgrado gli sforzi di chiarimento di entrambi gli autori, la suddetta caratterizzazione non risulterà soddisfacente per la teologia posteriore³³.

²⁸ Cfr. SCHMAUS, *Dogmatica*, 17.

²⁹ Cfr. TROMP, *De Revelatione*, 63.

³⁰ Cfr. LANG, *Fundamental*, 53-54.

³¹ «Revelatio divina stricte dicta est locutio Dei, qua Deus ex iis, quae cognoscit, quaedam cum hominibus communicat, ut homines ea propter auctoritatem Dei loquentis credant. Haec revelatio a manifestatione Dei naturali multipliciter distinguitur. Nam (i) in revelatione late dicta Deus se habet ut res quaedam, circa quam homo ratiocinatur; in revelatione stricte dicta Deus ut persona ad personas loquitur. (ii) Revelatione late dicta respondet ex parte hominis scientia (non necessario philosophica, sed notitia saltem popularis), qua ex rebus creatis ut effectibus Deum eiusque proprietates ut causam cognoscit; revelationi propriae dicta respondet ex parte hominis fides, qua homo propter auctoritatem Dei revelantis vera esse affirmat, quae Deus dixit. (iii) Obiecta revelationis propriae dictae possunt esse veritates, ad quas docendas revelatio naturalis non valet. (iv) Revelatio propriae dicta est aliquid, quod praeter naturalem rerum cursum immediato Dei interventu fit. (v) Revelatio improprie dicta ex se non potest hominem ducere nisi ad finem ultimum naturalem; revelatio propriae dicta potest hominem ducere et ducit ad eum finem, qui omnem exigentiam et potentiam naturalem superat», PESCH, *Compendium*, 29.

³² Cfr. LANG, *Fundamental*, 57.

³³ A nostro avviso, non risulta nemmeno convincente il tentativo di Schmaus, che tornerrebbe a fondare le differenze sugli aspetti contenutistici: «Dio si palesa mediante modi, segni, immagini e forme verbali che sono prese dal creato, ma alle quali egli dona un contenuto nuovo, che non può essere reperibile nel mondo, dove esso non esiste. Noi chiamiamo questa rivelazione soprannaturale o rivelazione in senso stretto», SCHMAUS, *Dogmatica*, 16.

4. Il rapporto fra le due rivelazioni

Mentre la questione delle differenze occupa buona parte della speculazione teologico-fondamentale sulla rivelazione naturale e soprannaturale, lo spazio dedicato al rapporto esistente fra le due è, in genere, molto più ridotto. Bisogna dire che per la teologia di questo periodo, la rivelazione naturale –indistinguibile in pratica dalla conoscenza naturale o filosofica di Dio presso gli autori *classici*³⁴– diventa la base gnoseologica sulla quale necessariamente poggiare la rivelazione soprannaturale «Poiché, se non consta certissimamente che Dio è, e che Lui è un Dio personale, cioè, intelligente, libero, separato dal mondo, che ha cura provvidente di tutto l'universo, viene distrutta la vera idea di rivelazione, come è proposta dalla Chiesa»³⁵. In accordo con l'impostazione allora corrente della *analysis fidei*, che cominciava proprio dai *praeambula fidei* (fra i quali vi era certamente l'esistenza di Dio), il valore della conoscenza naturale-filosofica di Dio è giudicato propedeutico alla religione e alla fede³⁶, donde la dottrina sulla dimostrabilità dell'esistenza di Dio tramite la causalità, a partire dalle opere visibili della creazione è qualificata come prossima alla fede³⁷, d'accordo con l'impostazione del *Giuramento antimodernista*. Tuttavia, gli autori conservano una buona dose di realismo e restano piuttosto critici in merito alla reale possibilità storica di accedere, mediante la filosofia, alla vera religione senza l'aiuto di una rivelazione soprannaturale³⁸.

Come abbiamo osservato, il canale di trasmissione della rivelazione divina –mediante un ordine naturale o soprannaturale– sembra

³⁴ Così, ad. es., negli autori finora studiati, la rivelazione naturale trova uno sviluppo biblico significativo unicamente in Lang e Schmaus.

³⁵ «Nisi enim certissime constet esse Deum, eundemque Deum personalem, i. e., intelligentem, liberum, a mundo separatum, curantem provide universum, iam ruit conceptus verus revelationis, prout ab Ecclesia proponitur», TROMP, *De Revelatione*, 19.

³⁶ Cfr., ad es., PESCH, *Compendium*, 17.

³⁷ Cfr. DIEKAMP, *Theologiae Dogmaticae*, 116.

³⁸ Cfr., ad es., VAN NOORT, *Tractatus*, 39. Tuttavia, Schmaus accennerà ad *At* 17,22-30 (e *At* 14,14-18), per illustrare la conoscenza di Dio nei pagani a partire dalla natura, giungendo ad ammettere che Paolo, all'inizio del discorso ad Atene, loda sinceramente la *pietas* ateniese, rassicurando i suoi interlocutori di essere sulla retta via: cfr. SCHMAUS, *Dogmatica*, 155-156.

essere il criterio fondamentale della manualistica neoscolastica per stabilire la separazione fra le due rivelazioni. In queste condizioni, la riflessione teologica non può prospettare per entrambe le rivelazioni che un'interrelazione logica o gnoseologica. Ciononostante, non si può tralasciare la domanda che, con terminologia dell'epoca, imporrà Pesch: «Si può porre la questione se, nell'ordine naturale, una rivelazione soprannaturale *secundum modum* si sia potuta o dovuta fare»³⁹. Malgrado il suo tentativo di abbozzare una risposta, lo stesso Pesch riconoscerà fin dall'inizio l'intrinseca difficoltà dell'argomento.

Nella teologia più vicina all'ultimo Concilio l'esistenza di una correlazione conoscitiva fra le due rivelazioni è certamente fuori discussione⁴⁰, perfino con una positiva rivalutazione della rivelazione naturale⁴¹. Si richiamerà di fatto anche all'*analogia entis* per fondare la dipendenza gnoseologica che la rivelazione soprannaturale ha nei riguardi della rivelazione naturale⁴². Si percepisce anche un tentativo di rinvigorirne la dimensione antropologica, che giunge ad influenzare il suo rapporto con la rivelazione soprannaturale: si può percepire l'esistenza di Dio a partire dalle cose, dagli avvenimenti, dall'esperienza umana, attraverso l'esperienza religiosa naturale e attraverso la riflessione⁴³. In continuità con la teologia precedente, ma dedicando maggior attenzione al mutato contesto culturale, si addita l'import-

³⁹ «Potest tamen quaestio poni, num in ordine naturali revelatio secundum modum supernaturalis fieri debuerit vel potuerit», PESCH, *Compendium*, 32.

⁴⁰ Cfr., ad es., LANG, *Fundamental*, 48-50, ove si difende la capacità naturale di conoscere Dio e le verità religiose anche da parte dell'uomo decaduto.

⁴¹ «È indispensabile, per avere un chiaro concetto della rivelazione soprannaturale, sapere cosa è naturale. Solo quando conosciamo bene il naturale, ci riesce più facile conoscere e valutare, nella sua grandezza, il soprannaturale», SCHMAUS, *Dogmatica*, 166.

⁴² «Diciamo perciò che tra la rivelazione naturale e soprannaturale sussiste l'*analogia entis*, l'analogia dell'essere. [...] Senza l'*analogia entis* ci diverrebbe assolutamente incomprendibile la rivelazione soprannaturale, che utilizza parole umane e segni terreni. Tuttavia, ciò che le parole e i segni, utilizzati come forme comunicative della rivelazione soprannaturale, in fondo significano, non ci è possibile dedurlo pienamente dal loro significato naturale, ma solo alla luce della rivelazione soprannaturale», *ibidem*, 16-17.

⁴³ Cfr. *ibidem*, 15. Lang, dal canto suo, parla dei *desideri effettivi* presenti nell'uomo, che esprimono la forza di attrazione di Dio: cfr. LANG, *Fundamental*, 49.

tanza antropologico-esistenziale dell'insegnamento dogmatico circa la conoscibilità naturale di Dio⁴⁴.

Alle soglie del Vaticano II il rapporto fra rivelazione naturale e soprannaturale può essere adesso intravisto da una prospettiva più unitaria grazie ad un nuovo importante elemento di riflessione: l'enfasi cristocentrica con cui la teologia comincia a far prendere avvio sia all'esposizione della dottrina sulla creazione, sia all'esposizione della storia della salvezza. Da un lato, la rivelazione naturale è considerata non solo come porta d'ingresso, ma anche punto di partenza per la rivelazione soprannaturale, sebbene mantenendo la storia della salvezza come trasfondo concettuale⁴⁵; dall'altro, l'Incarnazione del Verbo viene rivalutata come compimento di tutte le opere di Dio: quale parola finale e definitiva, Cristo riassumerebbe e spiegherebbe tutte le parole che il Padre ha pronunciato nella rivelazione naturale e soprannaturale⁴⁶. La rivelazione avrebbe in Cristo non soltanto la sua maggior altezza, ma soprattutto il suo traguardo e la sua pietra angolare.

Pur avendo la teologia dogmatica di questa epoca realizzato sforzi importanti per la ricerca di una visione unitaria, capace di collegare all'interno di un rinnovato respiro cristocentrico –debitore anche alla riflessione patristica– la dottrina sulla creazione e la storia della salvezza⁴⁷, la ricerca di una soddisfacente articolazione fra rivelazione naturale e soprannaturale, incombenza della teologia fondamentale piuttosto che di quella dogmatica, resterà purtroppo ancora insoddisfatta⁴⁸. Se Cristo (rivelazione e rivelatore) viene considerato come

⁴⁴ Cfr. SCHMAUS, *Dogmatica*, 166-167.

⁴⁵ Cfr. LANG, *Fundamental*, 48-49.

⁴⁶ Cfr. SCHMAUS, *Dogmatica*, 501-502.

⁴⁷ Cfr. anche la prospettiva di insieme in G. SÖHNGEN, *Die Offenbarung Gottes*, 212-234.

⁴⁸ Non mancano esempi dove la rivelazione di (o in) Gesù Cristo sembra unicamente riguardare la rivelazione soprannaturale o attraverso la parola: «Dio di fatto ha parlato all'uomo in due modi essenzialmente diversi e pur tra loro intimamente connessi: mediante l'opera della creazione e mediante Gesù Cristo (quest'ultimo modo include pure la manifestazione divina dell'Antico Testamento, che preparava Cristo). Noi li chiamiamo rivelazione naturale e rivelazione soprannaturale», SCHMAUS, *Dogmatica*, 14. Tanto nella trattazione di Schmaus, come in quella di autori a lui precedenti, esistono incertezze se impiegare o meno la differenza fra rivelazione mediante parole e mediante opere come differenza significativa. Si dovrà attendere il n. 2 della *Dei Verbum* per chiarire, come è noto, che parole ed opere

pienezza di tutte e due le rivelazioni, nonché restauratore di un'economia originalmente donata nella creazione, anche alla luce del fatto che ad entrambe le rivelazioni viene riconosciuto un identico fine, non sembra allora adeguato parlare di mera subordinazione della rivelazione naturale alla soprannaturale, quale propedeutica ad essa o solo come suo momento iniziale. Una spiegazione compiuta della reciproca relazione esistente fra le due non pare ancora disponibile. Eppure, in questa prospettiva, ci sarebbero già stati gli elementi per poter parlare di *due modalità di un'unica rivelazione*, che ha in Cristo, Verbo incarnato, il suo mediatore e la sua pienezza, e non di due rivelazioni diverse.

III. Lo sviluppo teologico a partire dal Concilio Vaticano II

1. *L'impostazione della Dei Verbum*

Dopo aver dato una descrizione generale della nozione e del contenuto della Rivelazione, e immediatamente prima di analizzare con maggiore estensione le diverse manifestazioni divine lungo la storia della salvezza, la costituzione dogmatica *Dei Verbum* (DV) dedica un esplicito riferimento al creato con queste parole: «Dio, il quale tutto crea e conserva per mezzo del Verbo, nelle cose create offre agli uomini una perenne testimonianza di sé»⁴⁹. Non passa inosservato che il termine impiegato, *testimonium*, occupa nei documenti conciliari un ruolo di particolare rilievo, sia per numero di occorrenze (oltre un centinaio di volte insieme a vocaboli aventi la medesima radice), sia per la valenza personalista che assume, in collegamento tanto con la rivelazione quanto con la sua credibilità⁵⁰.

non possono essere considerate in modo indipendente (*haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis*).

⁴⁹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Dog. *Dei Verbum*, 18-XI-1965, n. 3.

⁵⁰ Sulla *testimonianza* come categoria importante e privilegiata nei documenti del Vaticano II e nella contemporanea teologia della rivelazione, cfr. S. PRÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale. Rendere ragione della speranza*, Queriniana, Brescia 2002, 389-390; come segno di credibilità per la Chiesa, un'esposizione sintetica in IDEM, *La dimensione ecclesiale della teologia fondamentale*, in G. TANZELLA-NITTI (a cura di), *La teologia, annuncio e dialogo*, Armando, Roma 1996, 121-129.

I numerosi commenti alla *Dei Verbum*⁵¹ hanno messo tutti in risalto, come tratto caratteristico della Costituzione, il forte accento personalistico che avrebbe ricevuto lo stesso concetto di rivelazione. Questa si descrive non come una comunicazione verbale di un contenuto, né come un insegnamento su realtà essenzialmente inaccessibili alla ragione; la rivelazione è vista come autocomunicazione di Dio nella parola, rivelazione reale, personale e salvifica. Sebbene esistano letture che, molto opportunamente, invitino a non porre il linguaggio della *Dei Verbum* in antitesi a quello del precedente magistero della *Dei Filius*, a motivo dello specifico contesto ermeneutico in cui si muove il Vaticano I⁵², resta il fatto che la prospettiva è adesso più personalista che in passato, cosa che conduce alcuni autori a ritenere, probabilmente in maniera un po' troppo radicale, che la nuova visione rappresenti ora una rottura rispetto all'antecedente concezione di rivelazione⁵³.

In merito al nostro argomento, l'attenzione si concentra sul "prolungamento" dell'iniziativa divina fino alla *perenne testimonianza* di sé mediante il creato; nonché sulla creazione stessa, ove si sottolinea un'azione divina che va oltre un puro momento iniziale del tempo, ovvero oltre il tempo stesso, puntando verso l'eterno presente di Dio. Non è senza importanza segnalare che l'utilizzo del participio presente *creans*, in relazione con il tempo presente del verbo della proposizione principale, appare soltanto nell'ultima redazione del documento, alla stregua del riferimento alla conservazione (*et conservans*), mentre nella seconda e nella terza redazione veniva ancora adoperato il passato (*creavit* nei due casi). Può anche sorprendere il fatto che nel primo schema non esista alcun cenno al nostro argomento; da rilevare, per ultimo, anche la scomparsa finale del termine "natura" per riferirsi alle cose create⁵⁴. In linea di massima, pare che

⁵¹ Valga per tutti quello offerto da R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1966².

⁵² Cfr. GONZÁLEZ MONTES, *Dei Verbum*, CTM, 83-104.

⁵³ «La costituzione sviluppa un concetto di rivelazione che rappresenta un *chiaro rifiuto* delle strette concettualistico-dottrinarie della teologia scolastica, e rappresenta altresì un superamento sostanziale del modello teoretico-informativo», M. SECKLER, *Il concetto di rivelazione*, CTF, vol. II, 73.

⁵⁴ Cfr. F. GIL-HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, LEV, Città del Vaticano 1993, 22-23.

la manualistica post-conciliare non abbia tributato sufficiente attenzione a questi fatti. D'altro canto la *Dei Verbum*, mostrando in questo la sua continuità con il magistero del Vaticano I, riprende nel n. 6, in pratica testualmente, l'insegnamento della *Dei Filius* sulla possibilità di conoscere Dio mediante il lume naturale della ragione umana. Tuttavia, secondo uno dei commentatori più autorevoli, l'intenzione dei Padri conciliari sarebbe stata non tanto assicurare una base di conoscenza naturale alla ricezione della verità rivelata, quanto la necessità di reagire contro l'ateismo. Secondo questa comprensione, l'impiego che la *Dei Verbum* fa del testo del Vaticano I sembrerebbe restare confinato all'ambito epistemologico della conoscenza umana, senza coinvolgere direttamente l'ambito proprio della rivelazione⁵⁵.

2. Le nuove coordinate biblico-teologiche per comprendere la natura della rivelazione

Come osservato, la teologia fondamentale post-conciliare⁵⁶ tratta della rivelazione anzitutto come *automanifestazione e autodonazione personale di Dio all'uomo*⁵⁷; in essa Dio intende «comunicarci quello che Egli è e vuol essere per noi secondo il suo disegno di salvezza, come farebbe un padre con dei figli, un amico con degli amici»⁵⁸. Izquierdo, ad esempio, considera che ci troviamo di fronte ad un "ricentramento teologale" della rivelazione divina: lo stesso mistero di Dio si presenta

⁵⁵ Cfr. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1985, 131.

⁵⁶ Un'analisi dei manuali più importanti dopo il Concilio Vaticano II si può trovare in C. IZQUIERDO - M. ODERO, *Manuales de Teología Fundamental (I)*, «Scripta Theologica» 18/2 (1986) 625-667; IDEM, *Manuales de Teología Fundamental (II)*, «Scripta Theologica» 20/1 (1988) 223-268. Sugli orientamenti e le correnti: cfr. J. DORÉ, *L'evoluzione dei manuali cattolici di teologia fondamentale*, CTM, 61-80; S. PIÉ NINOT, *1965-1995: correnti di Teologia Fondamentale*, CTM, 41-60.

⁵⁷ Cfr. R. LATOURELLE, *Rivelazione*, "Dizionario di Teologia Fondamentale" (DTF), Cittadella, Assisi 1990, 1063. L'espressione diviene quasi una formula compiuta che si incontra praticamente in tutti i manuali.

⁵⁸ A. BENI, *Teologia Fondamentale*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1980², 28. Beni presenta il suddetto concetto in una certa opposizione con ciò che chiama una visione intellettualistica appartenente al passato (cfr. *ibidem*). Allo stesso modo, cfr. W. KERN, *Strutture antropologiche alla luce della rivelazione*, CTF, vol. I, 229.

e si fonda da sé stesso, il cui agire fra gli uomini non ha altra ragion di essere che la sua libertà⁵⁹.

Nella sua personale comunicazione all'uomo, la radicale iniziativa di Dio è il presupposto ineludibile: l'uomo conosce Dio nella misura in cui Dio si è fatto e si fa conoscere. L'uomo incontra ed esperisce Dio perché Dio gli si è rivelato⁶⁰. Di conseguenza, si verifica un *incontro* di Dio con l'uomo, in cui il Primo si rivela al secondo⁶¹. Paradigma di tale incontro è la rivelazione divina ad Israele, nonché la sua pienezza datasi in Gesù di Nazaret, Verbo incarnato. Tuttavia, pur avendo l'offerta divina a che vedere con tutto il genere umano, essa si è data in eventi accaduti in momenti storici e luoghi geografici molto ben definiti.

Ha questo cambio di prospettiva nella comprensione della rivelazione influenzato, in modo maggiore o minore, anche il modo di comprendere la rivelazione divina nel creato? Riteniamo che l'elemento che abbia maggiormente influito in tal senso non sia stato tanto la rinnovata attenzione personalista o cristocentrica operata dalla teologia contemporanea – opportunamente raccolta dai documenti conciliari – quanto, a nostro avviso, il peso che alcune correnti teologiche hanno tributato ai suggerimenti provenienti dall'esegesi biblica. È quanto cercheremo qui di mostrare.

a) Il contesto interpretativo fornito dalla teologia biblica del Novecento

È diffuso il giudizio che il Vaticano II, se confrontato con il Vaticano I, abbia mostrato maggiore conformità al dato biblico subordinando alla storia della salvezza qualunque esperienza di Dio attraverso il creato. Esso avrebbe elaborato in profondità l'autocomunicazione divina nella storia, ricordando soltanto con una breve conclusione l'insegnamento del Vaticano I sulla rivelazione mediata attraverso la creazione⁶². La categoria fondamentale per intendere la

⁵⁹ Cfr. C. IZQUIERDO, *Teología fundamental*, EUNSA, Pamplona 1998, 76.

⁶⁰ Cfr. H. WALDENFELS, *Teología fondamentale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 204.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 225; anche PIÉ NINOT, *La Teología Fundamental*, 237-239.

⁶² Cfr. G. O'COLLINS, *Fundamental theology*, Darton, Longman & Todd, London 1982,

rivelazione divina sarebbe dunque la categoria storica, essendone icona l'esperienza di Dio fatta dal popolo di Israele, il quale non avrebbe conosciuto Jahvè come Creatore che a partire dalla propria storia di liberazione e salvezza⁶³.

Secondo l'orientamento dell'esegesi del XX secolo, uno dei contenuti più profondi, tipici ed originali del messaggio biblico, puntualmente raccolti dalla teologia fondamentale, vi è l'idea che Israele abbia incontrato Dio *nella propria storia*⁶⁴; perciò, l'universalità del messaggio sul Creatore proverrebbe in ultimo termine dalla storia particolare di Israele⁶⁵. Con le parole di Foerster, «nell'AT non si procede dalla creazione alla storia, ma viceversa. L'AT non afferma: il Creatore è Jahvè (cioè il Dio di Israele), ma: Jahvè è il Creatore. Il contenuto del nome YHWH è determinato primariamente dalla sua rivelazione nella storia»⁶⁶. Essenziale per la concezione biblica non è ciò che esiste nel *tempo*, ma ciò che si verifica nella *storia*⁶⁷. Sebbene l'Antico Testamento manifesti interesse alla peculiarità temporale e storica degli eventi, nonché alla distinzione fra tempo e contenuto⁶⁸, tale interesse non è diretto verso un concetto astratto di temporalità

⁶³ Riguardo alla controversia sull'esistenza o meno di una riflessione in Israele sulla creazione, indipendente dalla esperienza storica di Jahvè, si veda la dissertazione pubblicata da S. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003. Nemmeno possiamo tralasciare in questo contesto la teoria di von Rad sulle tradizioni storiche di Israele. Secondo questa teoria, il processo di riflessione del popolo eletto sulla sua storia renderebbe ragione della teologia contenuta nell'Antico Testamento (cfr. *ibidem*, 214-217).

⁶⁴ «In effetti la grande opera d'Israele non è soltanto mostrare un unico Dio vero, bensì invocarlo come un Tu, essere stato con Lui», PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 238. Cfr. B. MAGGIONI, *Rivelazione*, "Nuovo Dizionario di Teologia Biblica" (NDTB), San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 1363. L'Autore ritiene che nella Bibbia non vi sia traccia di una conoscenza di Dio che sorga dalla meditazione/riflessione dell'uomo o dall'analisi del mondo naturale.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 1363-1364; cfr., anche, W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in "Dizionario Teologico dell'Antico Testamento" (DTAT), a cura di E. Jenni e C. Westermann, Marietti, Torino 1978-1982, vol. I, 124-130.

⁶⁶ W. FOERSTER, *Κτίζω*, in "Grande Lessico del Nuovo Testamento" (GLNT), a cura di G. Kittel e G. Friedrich, Paideia, Brescia 1969, vol. V, 1249.

⁶⁷ Cfr. A. ΟΕΡΚΕ, *Αποκαλύπτω*, GLNT, vol. V, 105-106. Il concetto ebreo di verità implica ciò che si realizza, ciò che avviene: cfr. H.-G. LINK, *Verità*, "Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento" (DCNT), a cura di L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Dehoniane, Bologna 1980, 1966.

⁶⁸ Cfr. E. JENNI, *Tempo ('et)*, DTAT, vol. II, 333-346.

o anche di eternità: l'interesse primario è verso il Dio eterno, colui che ha la sovranità su ogni principio e su ogni fine, in tal modo che l'eterno è il divino⁶⁹. Nonostante alcuni apparenti punti di contatto fra l'Antico Testamento e la conoscenza di tipo gnostico-ellenistica, di carattere principalmente a-storico, il primo si differenzia dalla seconda a motivo della sua stretta dipendenza dalla rivelazione di Dio nello spazio e nel tempo⁷⁰.

Sebbene il citato orientamento esegetico fornisca gli elementi per articolare teologicamente il concetto di rivelazione attorno alla dimensione storica, andrebbero ugualmente evitate impostazioni troppo semplicistiche del problema. Oltre l'impossibilità di identificare ogni azione di Dio nella storia come un evento di rivelazione⁷¹, va ricordata anche la difficoltà di conoscere con precisione le origini storico-religiose nella Palestina pre-israelitica, poiché la tradizione successiva le ha trasformate più profondamente di quanto di solito si ritenga⁷². Inoltre, sembra oggi difficile ammettere una assoluta esclusività del popolo eletto nella formazione storica delle proprie tradizioni, essendo nota una certa corrispondenza, di forma e di contenuto, tra alcune affermazioni su Jahvè che agisce nel creato e diversi cantici dell'antico oriente⁷³, nonché tra alcuni salmi e varie composizioni dell'ambiente vicino, e talvolta perfino appartenenti a popoli e religioni molto lontani⁷⁴.

⁶⁹ Cfr. IDEM, *Eternità ('ōlām)*, DTAT, vol. II, 206-219.

⁷⁰ Cfr. E.D. SCHMITZ, *Conoscenza, esperienza* (γινώσκω), DCNT, 349-350. Un esempio delle cosiddette antitesi fra pensiero ebraico-cristiano e pensiero greco si può vedere, ad es., in OERKE, *Αποκαλύπτω*, 110; LINK, *Verità*, 1966. Tuttavia, per la critica ad una ingiustificata opposizione fra pensiero greco (specie platonico) e cristianesimo, cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 12-13.

⁷¹ Cfr., ad es., C. WESTERMANN - R. ALBERTZ, *Scoprire (glh)*, DTAT, vol. I, 363-369, dove si mostra che i termini che esprimono l'agire di Dio nella storia non vengono adoperati, in linea di massima, per connotare l'idea di rivelazione.

⁷² Cfr. W.H. SCHMIDT, *Dio ('ēl)*, DTAT, vol. I, 126-127.

⁷³ Cfr. A.S. VAN DER WOUDE, *Nome (šēm)*, DTAT, vol. II, 845-869.

⁷⁴ Cfr. C. WESTERMANN, *Salmi: Generi ed esegesi*, Piemme, Casale Monferrato 1990, 17. Così, per questo autore, il Salmo 29 potrebbe non essere stato composto in Israele, ma sarebbe passato alla sua tradizione religiosa perché adatto a descrivere ciò che, riguardo l'azione di Dio nel creato, Israele aveva in comune con le altre religioni (cfr. *ibidem*, 217-218). Il Salmo 104 rispecchierebbe in varie sue parti l'inno al sole di Echnatone, presente nell'Egitto del sec. XIV a.C. (cfr. *ibidem*, 228), anche se, come segnalato opportunamente in T. HART-

Andrebbe infine prestata attenzione a coloro che riconoscono l'esistenza, oltre la Legge e i Profeti, di un terzo grande ambito della rivelazione biblica, non riducibile ai precedenti: quello della celebrazione di una parola creatrice-sapienziale. In tal senso, sarebbe presente in Israele la tradizione di un *homo sapiens et religiosus*, capace di riconoscere la sapienza autrice di un ordine divino cosmico-salvifico e di adeguarvisi, giungendo fino ad esprimere la speranza nella risurrezione e nella trasformazione finale del cosmo⁷⁵. «La riflessione sapienziale è assai antica e ha accompagnato tutta l'esperienza di Israele. È soprattutto per opera dei sapienti che la rivelazione entra tematicamente in dialogo con la ragione e l'esperienza e con il patrimonio culturale comune ai popoli circostanti. È molto interessante osservare che la Bibbia conosce non solo l'ascolto esplicito della parola di Dio, ma anche l'ascolto delle cose, dell'uomo, dell'esperienza e della ragione. E alla fine anche tutto questo è considerato parola di Dio. [...] Diversamente dai profeti, i sapienti non presentano la loro dottrina come il risultato di una rivelazione diretta [...]. Essi fanno appello alla riflessione, all'intelligenza e all'esperienza, e attingono a un patrimonio che va oltre i confini di Israele»⁷⁶.

L'istanza di universalità posseduta dalla rivelazione sapienziale interessa sia la dimensione cosmologica –come testimonia l'atten-

MANN, *Sole (šémāš)*, DTAT, vol. II, 898-902, andrebbe criticata una ingenua identificazione di Jahvè con un dio solare.

⁷⁵ Cfr. A. BONORA, *Cosmo*, NDTB, 331-333. L'Autore ribadisce che per la tradizione sapienziale il concetto di *ordine* è più basilare del concetto di *creare*. Eppure, sebbene la sapienza biblica sia specialmente accanto all'attività creatrice di Dio, il messaggio biblico cerca di evitare l'idea di ordine come realtà originaria indipendente, come dimensione autonoma a se: cfr. M. SÆBØ, *Essere saggio (hkm)*, DTAT, vol. I, 488-489.

⁷⁶ B. MAGGIONI, *Rivelazione*, NDTB, 1367. Ancora: «Il sapiente è un credente, consapevole che anche la verità che proviene dall'indagine e dalla ragione è pur sempre una luce che viene da Dio. Lo stesso Dio, che illumina i profeti, si serve dell'esperienza umana per rivelare l'uomo a se stesso. La sapienza è dono di Dio [...], insegnata da Dio [...], rivelata [...]. La parola di Dio è racchiusa anche nella creazione, nell'esperienza, nel patrimonio culturale dell'umanità, e perciò deve essere scrutata, ma con la consapevolezza che si tratta di una parola di Dio e da Dio. Una ricerca, perciò, che è insieme un ascolto [...]. I sapienti hanno gettato un ponte tra fede e ragione, rivelazione ed esperienza, Israele e l'umanità. E qui sta il loro grande merito. Non semplicemente ragione e rivelazione come due vie parallele, ma la rivelazione attraverso la ragione. Anche se il sapiente sa molto bene che la verità di Dio e dell'uomo è più ampia di quanto riesca a raggiungere e a capire con la propria ragione», *ibidem*, 1367-1368.

zione suscitata dall'osservazione del cielo e delle stelle, rintracciabile nei Salmi, ma anche, diffusamente, in Giobbe e nel deuterocanonico Siracide⁷⁷ – sia quella antropologica – come si evince dai numerosi collegamenti con le virtù umane e morali elogiate nei Proverbi e negli altri sapienziali⁷⁸.

In certi casi, però, malgrado l'esistenza, nella tradizione di Israele, di una riflessione sapienziale a partire dal creato e da un'esperienza umana che oltrepassa la storia di Israele, sembra prevalere ancora un pregiudizio esegetico contro ogni forma di teologia naturale⁷⁹. È comunque vero che i libri sapienziali, nei quali l'osservazione della natura acquista una sua consistenza indipendente da puntuali azioni divine storico-salvifiche, sono meno antichi del Pentateuco, e che bisogna ammettere, con la stessa dottrina sapienziale, che la comprensione di Dio nel creato non è alla portata di tutti gli uomini. La conoscenza naturale di Dio resta in ogni caso vincolata alla rivelazione, poiché il conoscere del sapiente è esso stesso dono di Dio, concesso a coloro che glielo chiedono. Affinché la sapienza guidi l'uomo verso il timore e la vera conoscenza di Dio si rende necessaria una certa ascesi. Esperienza di Dio ed esperienza del mondo si trovano così mutuamente e necessariamente intrecciate⁸⁰.

È così possibile ammettere la presenza, in buona parte della letteratura sapienziale, di una *fede implicita* nella creazione. Pur tenendo conto dell'influenza esercitata dal pensiero ellenistico, inversamente a quanto accaduto nel sorgere della *fede esplicita* nella creazione, originatasi posteriormente all'esperienza storica dell'Esodo, qui è la storia

⁷⁷ Cfr. *Gb* c. 38, *Sir* c. 43. Sul *Sal* 8,4-5, cfr. WESTERMANN, *Salmi*, 243. Sul *Sal* 19,1-3, cfr. *ibidem*, 234. Al riguardo è interessante la discussione sul senso della *gloria di Dio*, intesa sia come gloria che rivela l'essenza di Dio nella sua creazione e nelle sue opere (cfr. G. KITTEL, *Δόξα*, GLNT, vol. II, 1376), sia come chiaramente separata dell'ambito dei fenomeni naturali (cfr. G. VON RAD, *Δόξα*, GLNT, vol. II, 1363-1366).

⁷⁸ «La visione dei Libri sapienziali, che congiunge Dio e mondo mediante l'idea della sapienza, che concepisce il mondo come riflesso della razionalità del Creatore, consente poi al tempo stesso il collegamento fra cosmologia e antropologia, fra comprensione del mondo e moralità; poiché la Sapienza, che costruisce la materia e il mondo, è anche una sapienza morale, che dà le direttive morali dell'esistenza» (J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, 159).

⁷⁹ Cfr. WESTERMANN, *Salmi*, 234-235. L'oggettivazione della natura sarebbe, secondo questi autori, specialmente problematica: cfr., ad es., *ibidem*, 239-240 e 248.

⁸⁰ Cfr. SCHÜTZ, *Conoscenza, esperienza*, DCNT, 344.

a dover essere conosciuta a partire dalla creazione, e viene conosciuta secondo una precisa dimensione originale, quella della *provvidenza*⁸¹. In merito alle “narrazioni delle origini”, queste manifesterebbero la volontà dell’agiografo di fornire, sin dall’inizio, delle letture di portata universale, e non soltanto alcune informazioni storiche⁸². In sostanza, come opportunamente segnalato da Lorizio, pare non ancora posto sufficientemente in risalto, in sede teologica, il fatto che l’Antico Testamento esprima la rivelazione dei rapporti fra l’uomo e Dio tramite dei concetti sapienziali, e lo faccia non di rado passando attraverso la mediazione del creato⁸³.

b) Il primato teologico della rivelazione come storia

Le tendenze dell’esegesi biblica precedentemente schizzate ci aiutano a comprendere il peso esercitato dalla storia, come categoria, nella riflessione teologica contemporanea⁸⁴. Fin dalle sue prime edizioni, uno dei maggiori manuali di teologia fondamentale della seconda metà del sec. XX riprenderà l’assioma biblico sul quale sembra venir costruita l’articolazione di tutta la rivelazione divina: i) cronologicamente, il Dio dell’Alleanza sarebbe stato conosciuto prima del Dio della creazione; ii) Israele non giungerebbe a Dio mediante un processo di riflessione metafisica, a partire dall’universo creato, bensì a partire dagli interventi divini salvifici sperimentati nella sua storia;

⁸¹ Cfr. H.-H. ESSER, *Creazione*, DCNT, 401. Per questo autore «Istruttivi sono i 15 passi dei LXX che non hanno un equivalente ebreo. [...] La potenza di Dio sulla storia non è più concepita nei suoi interventi diretti, ma mediata dalla sua creazione. Provvidenza ed elezione sono così uniti nel suo intervento», *ibidem*, 402. Nella stessa linea, ad es., E. GERSTENBERGER, *Stare saldo* (*kūn ni.*), DTAT, vol. I, 705, mette in risalto che la fondazione di Sion apparterrebbe pure al contesto della creazione (*Sal* 48,9; 87,5).

⁸² Cfr. A. GANOCZY, *Dottrina della creazione*, Queriniana, Brescia 1985, 12.

⁸³ «La dimensione sapienziale della rivelazione risulta invece spesso estromessa dalla manualistica teologico-fondamentale più recente», G. LORIZIO, *Teologia della rivelazione ed elementi di Cristologia fondamentale*, in IDEM (a cura di) *Teologia Fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005, vol. II, 43, nota 84. Cfr. anche H.H. SCHMID, *Capire (bīm)*, DTAT, vol. I, 266-268.

⁸⁴ È ben nota l’influenza capitale posseduta, in proposito, da alcune opere di autori di tradizioni riformate: cfr. O. CULLMAN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, Evangelischer Verlag, Zürich 1948 e, specialmente, W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965.

iii) Israele avrebbe così proceduto dal Dio della storia al Dio della creazione⁸⁵. Si tratta di un'affermazione consolidata, che sarà ripetuta praticamente all'unanimità da un gran numero di autori⁸⁶. Nella Sacra Scrittura, la prospettiva cosmologica non viene vista come qualcosa di originario, ma piuttosto come garanzia che la manifestazione storica divina sarà una manifestazione efficace, onnipotente⁸⁷.

Come conseguenza della realtà basilare che l'economia della rivelazione divina si realizza mediante parole ed opere fra loro strettamente collegate (*fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis*, come ricorda la *Dei Verbum*), alla dimensione storica della rivelazione viene attribuita un'importanza paragonabile alla parola, che ne assicura la valenza interpersonale, il valore di testimonianza e l'apertura alla comunione⁸⁸. La rivelazione risulta dall'incontro storico fra la parola di Dio e la storicità dell'uomo⁸⁹. Non di rado la prospettiva storica viene sottolineata per rilevare lo specifico cristiano, in contrasto con l'impostazione della precedente metodologia apologetica, più filosofica e astratta⁹⁰, oppure per giustificare il suo carattere di progressività⁹¹. Tuttavia, la comprensione prevalentemente storica della rivelazione sembra provenire, in ultima analisi, dalla considerazione della storia come orizzonte ermeneutico dell'individuo⁹². Anzi, la storia sarebbe

⁸⁵ Cfr. R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 403; cfr. IDEM, *Rivelazione*, 1017.

⁸⁶ Cfr. R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, EDB, Bologna 2002⁸, 352; H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 123-124; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander 1986, 23; J.A. SAYÉS, *Compendio de Teología Fundamental*, Edicep, Valencia 1998, 44. Si allontana da quest'impostazione W. KNOCH, *Dio alla ricerca dell'uomo. Rivelazione, Scrittura, Tradizione*, Jaca Book, Milano 1999, 57.

⁸⁷ Cfr. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 405.

⁸⁸ Cfr., ad es., R. LAVATORI, *Dio e l'uomo, incontro di salvezza*, EDB, Bologna 1985, 15-39 e 113; BENI, *Teologia*, 29; O. RUIZ ARENAS, *Teologia della rivelazione. Gesù epifania dell'amore del Padre*, Piemme, Casale Monferrato 1989, Cap. 2.

⁸⁹ Cfr. LAVATORI, *Dio*, 114.

⁹⁰ «Oggi più che mai è necessario trattare il fatto cristiano nella sua realtà di storia, non in una forma astratta come tendeva a fare l'apologetica classica, bensì includendo l'evento Cristo, a partire dalla fede pasquale, passando per il kerygma primitivo, fino al dogma successivo vissuto nella Chiesa: si tratta, in definitiva, della credibilità e attendibilità di tutta una storia della presenza rivelatrice di Dio nel mondo e non solo di alcuni momenti di essa», PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 66.

⁹¹ Cfr. SAYÉS, *Compendio*, 40.

⁹² Cfr. FISICHELLA, *La rivelazione*, 61-79.

il mezzo privilegiato attraverso il quale l'autocomunicazione divina è entrata e continua ad entrare nell'esperienza umana.

Come è noto, a partire dalla cosiddetta svolta antropologica della teologia, l'esperienza trascendentale, mediante la quale abbiamo accesso all'illimitato, viene ritenuta come la via privilegiata (quando non l'unica) per raggiungere Dio, trovandosi l'uomo impegnato in essa da sempre, sebbene spesso inconsapevolmente⁹³. Perciò, la categoria di esperienza trascendentale appare come un correlato umano adeguato affinché una rivelazione trascendentale si manifesti nella storia⁹⁴. La rivelazione trascendentale avrebbe assunto e continuerebbe ad assumere delle forme storiche, per rendere possibile la realizzazione di una storia della rivelazione e della salvezza⁹⁵. In ogni esperienza trascendentale (che vuol dire in definitiva nell'aspetto trascendentale di ogni esperienza particolare), ci troveremmo di fronte al mistero divino e alla presenza salvatrice di Dio, anche se su tale dimensione dell'esperienza l'uomo non riflette in modo categoriale. Le cosiddette "prove" dell'esistenza di Dio non sarebbero più itinerari che ci consentono di conoscere in modo primario un Dio sconosciuto (e fare esperienza di Lui), ma riflessioni secondarie sviluppate a partire da una nostra esperienza trascendentale di Dio⁹⁶. All'interno di questa prospettiva, pare chiaro che il cosmo non avrebbe altro ruolo che essere una mera *occasione* per presentare un orizzonte trascendentale antropologicamente significativo, mentre sarebbe ancora quest'ultimo a dominare l'ermeneutica della iniziativa storica divina.

Il primato della categoria storica nell'economia della rivelazione risulterebbe compatibile con la sua realizzazione attraverso simboli e segni⁹⁷. Grazie alla simultaneità delle diverse percezioni che convergo-

⁹³ Cfr. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967, 89; IDEM, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1977, 101.

⁹⁴ Cfr. O'COLLINS, *Fundamental*, 32-53. In LATOURELLE, *Rivelazione*, 1057 si considera la rivelazione storica come base necessaria per la rivelazione trascendentale.

⁹⁵ Cfr. O'COLLINS, *Fundamental*, 71.

⁹⁶ Cfr. *ibidem*, 49. Circa l'insufficienza di una tale esperienza trascendentale per raggiungere Dio e la necessità di un recupero del principio di causalità e del principio di ragione sufficiente, si esprime J.A. SAYÉS, *Existencia de Dios y conocimiento humano*, Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 1980, 61.

⁹⁷ Cfr. WALDENFELS, *Teologia*, 170-203. In un'opera posteriore, l'autore riconosce più esplicitamente l'importanza dell'elemento metatemporale e metastorico della rivelazione:

no nell'esperienza dei diversi ambiti della realtà, il simbolo oltrepassa la tensione dialettica cui soggiace una comprensione che si limiti a riflettere su concetti opposti⁹⁸. La struttura simbolica può costituire una delle principali mediazioni del nostro accesso a Dio⁹⁹, potendo il simbolico manifestare un *plus* o eccesso di significato, che la stessa significazione non riuscirebbe a spiegare: nel simbolico emerge anche un vincolo personalista e affettivo, che sfugge alle connessioni logiche e fenomenologiche istituite dal semantico¹⁰⁰. In alcuni casi si riconosce l'importanza del fatto che i simboli possano basarsi su un'analogia, potendo questi richiedere una spiegazione quando derivati da meri accostamenti storici e non da somiglianza intrinseche¹⁰¹. Ma l'invocazione ad una analogia dell'essere non pare necessaria in questo ambito, perché in un contesto storico si cerca di ancorare l'intelligibilità del segno al significato originario che gli viene assegnato dalla tradizione.

In questa temperie, non mancano coloro che hanno visto un raffronto fra articolazione metafisica e dimensione storica della rivelazione¹⁰². È stata anche messa in luce l'influenza esercitata sulla teologia cattolica dalla tendenza antimetafisica della teologia riformata, dove la storia della salvezza veniva vista in antitesi concettuale con la tradizionale prospettiva ontologica, espressione tipica della teologia cattolica¹⁰³. Altri hanno cercato di riequilibrare la visione della rive-

cfr. IDEM, *Rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 17.

⁹⁸ Cfr. R. RIVA, *Simbolo*, NDTB, 1477.

⁹⁹ Cfr. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile: saggio di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000³, 471-477; DULLES, *Models of Revelation*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2001, ix (perlomeno come complemento di un modello di rivelazione proposizionale, tenendo conto della ricchezza della rivelazione biblica: cfr. *ibidem*, 205-207). Punta anche verso questa direzione Fries, quando parla della via della bellezza, specie nel linguaggio poetico, come mezzo più adatto per la manifestazione di Dio nella realtà: cfr. FRIES, *Teologia*, 213.

¹⁰⁰ Cfr. SEQUERI, *Il Dio*, 479. Nella stessa linea, cfr. DULLES, *Models*, 132. Sul primato teologico del simbolo esprimono riserve IZQUIERDO - ODERO, *Manuales de Teologia Fundamental (II)*, 254.

¹⁰¹ Cfr., DULLES, *Models*, 133. Anche Fries ammette l'*analogia entis*, fondata in un rapporto ontologico fra creatura e Creatore, nel discorso su Dio: cfr. FRIES, *Teologia*, 251.

¹⁰² Cfr. G. MORAN, *Theology of Revelation*, Burns and Oates, London 1967, 55-56.

¹⁰³ Cfr. J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 2005, i saggi "Salvezza e storia" (97-120) e "Storia della salvezza, metafisica ed escatologia" (121-143).

lazione come storia, sia rivalutando, come accennato, il peso biblico dei libri sapienziali e delle altre narrazioni, di carattere essenzialmente metastorico¹⁰⁴, sia richiedendo una priorità del *sensu* di fronte alla storia, raggiungibile solo quando la storia viene considerata nella sua totalità¹⁰⁵, una totalità che, ultimamente, non appartiene neanche alla storia, ma la trascende¹⁰⁶.

Al di là delle diversità con cui i singoli autori hanno proposto una rinnovata lettura biblico-teologica della storia della salvezza, il contesto teologico degli ultimi decenni non ha favorito, a nostro avviso, alcuno sviluppo significativo della rivelazione di Dio nel creato, sia per la legittima, maggiore importanza tributata alla rivelazione nella storia di Israele, sia per le oggettive difficoltà (sulle quali torneremo più avanti) nell'articolare le due diverse modalità della (unica) rivelazione, alla luce di tutte le conseguenze dogmatiche, e non solo teologico-fondamentali, che ogni specifica soluzione proposta per una tale articolazione reca di fatto inevitabilmente con sé.

3. Il riferimento alla rivelazione di Dio nel creato

Da un'analisi dei maggiori manuali e saggi di teologia di rivelazione apparsi dopo il Concilio Vaticano II abbiamo trovato riferimenti espliciti ad una rivelazione di Dio attraverso il creato soltanto in circa una decina di casi. Ne parlano in modo più o meno significativo, anche se in alcuni casi circostanziale, de Lubac, Fries, Knoch, Izquierdo, Latourelle, Lavatori, Lorizio, Ocariz e Blanco, Pié Ninot, Schmitz¹⁰⁷. Nell'opera *Mysterium salutis*, che possiamo considerare a

¹⁰⁴ Cfr. DULLES, *Models*, 63.

¹⁰⁵ Cfr. FRIES, *Teologia*, 276-281. Fries sottolinea che il senso non è soltanto il fine dell'agire storico ma ne costituisce pure la ragione e il presupposto. Viene escluso che il senso possa essere chiarito solo a partire dall'uomo, poiché lo stesso senso richiede anzitutto una riflessione sulla sua origine: l'esperienza di senso è ineducibile; è data ed è concessa.

¹⁰⁶ Utile in proposito, sebbene da una prospettiva filosofica ma con indubbi suggerimenti sul piano teologico, la rilettura del saggio di J. PIEPER, *Über das Ende der Zeit*, Kösel, München 1950.

¹⁰⁷ Abbiamo rintracciato riferimenti alla rivelazione nel creato, almeno in un congruo numero di capoversi, in: LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 407-413; DE LUBAC, *La rivelazione*, 51-68 e 131-138; LAVATORI, *Dio*, 83-122; PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 243-247 (in modo collaterale, al considerare le *forme* della rivelazione di Dio); F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Revelación, fe y credibilidad*, Palabra, Madrid 1998, 59-64; IZQUIERDO, *Teologia*,

cavallo fra i due periodi storici considerati, Heinrich Fries intitolava nell'articolo dedicato alla Rivelazione una sezione a "Le due forme e le due maniere di realizzazione della rivelazione alla luce della Bibbia"¹⁰⁸, offrendo considerazioni che saranno successivamente sviluppate nella sua *Fundamentaltheologie*. Auer e Ratzinger dedicano solo alcune brevi pagine alla rivelazione di Dio mediante le opere della creazione, facendo poi subito confluire la trattazione nella discussione, di taglio filosofico, circa le prove dell'esistenza di Dio¹⁰⁹. Da segnalare anche la scelta di Verweyen¹¹⁰, il quale, in controtendenza con la maggior parte dei trattati contemporanei, ma in sintonia con la sua impostazione di autore in serrato dialogo con il pensiero filosofico, dedica un capitolo alle prove dell'esistenza di Dio, ma non offre alcun collegamento concettuale fra conoscenza filosofica di Dio e rivelazione di Dio nel creato, della quale, di fatto, non parlerà.

Cercheremo, per quanto ci è possibile fare nello spazio qui concesso, di riepilogare alcune riflessioni che paiono emergere da queste letture, concentrandoci essenzialmente su tre questioni: i) il ruolo della persona umana nel contesto della rivelazione di Dio nel creato; ii) il problema terminologico di *come parlare* della rivelazione nel creato; iii) la sistematizzazione delle affinità e differenze esistenti fra rivelazione di Dio nel creato e rivelazione di Dio nella storia.

140-149; FRIES, *Teologia*, 209-281; J. SCHMITZ, *La rivelazione*, Queriniana, Brescia 1991, 94-105; KNOCH, *Dio*, 55s. Da segnalare la novità di LORIZIO, *Teologia*, 7-234 che dedica frequenti commenti al nostro tema lungo tutto il suo principale saggio.

¹⁰⁸ Cfr. H. FRIES, *La Rivelazione*, in "Mysterium salutis", vol. I, Queriniana, Brescia 1967. Alla sezione *La rivelazione nella creazione* (251-260) seguirà *La rivelazione nella storia della salvezza* (260-318).

¹⁰⁹ Cfr. J. AUER - J. RATZINGER, *Il mistero di Dio*, "Piccola Dogmatica Cattolica", vol. 2, Cittadella, Assisi 1982, 37-41, e *ibidem*, 41-58.

¹¹⁰ Cfr. H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, in particolare il capitolo "Valore posizionale delle prove dell'esistenza di Dio" (83-128) in chiave propedeutica alla discussione dell'ordinazione dell'uomo alla rivelazione, senza però coinvolgere alcuna controparte teologica circa la rivelazione propriamente detta.

a) Integrazione delle dimensioni cosmologica ed antropologica

Al di là della legittima considerazione dell'uomo concreto e della sua situazione esistenziale quale premessa importante per una conoscenza naturale di Dio suscettibile di qualche successo¹¹¹, la teologia fondamentale contemporanea sembra voler superare un'opposizione, più frequente in passato, fra le vie cosmologica ed antropologica di accesso a Dio¹¹². Diversi autori accennano alla dimensione insieme umana e cosmica del cammino dell'uomo verso Dio. Si parla esplicitamente della funzione della coscienza morale per accedere a Dio, affermando tuttavia, al tempo stesso, la possibilità di riconoscerlo nelle cose create¹¹³. Il "problema" dell'esistenza personale è legittimo e racchiude un certo significato di rivelazione¹¹⁴. In certe occasioni, si stabilisce una sinergia fra queste due dimensioni rivelatrici di Dio riconducendo tutto l'essere all'essere-personale, riflettendo sul collegamento iniziale che ogni realtà creata ha con la Parola¹¹⁵. La rivelazione per mezzo della creazione prepara in una certa maniera la rivelazione di Dio nell'essere umano, possessore di una dignità e di una indisponibilità risultanti dal mistero di Dio presente in lui: l'uomo è *essere di rivelazione*, rivelatore di Dio¹¹⁶. Tale capacità rivelatrice è ugualmente presente nel suo conoscere e nel suo agire, che rinviano continuamente oltre sé stesso: il conoscere e l'agire umani posseggono una dimensione di rivelazione non soltanto perché in essi l'uomo si rivela, si esprime e si fa conoscere, ma anche perché essi operano un riferimento alla trascendenza¹¹⁷.

Esiste allora una superiorità della rivelazione a partire dall'essere umano?¹¹⁸ Vari autori ricordano che, nel mondo attuale, l'approc-

¹¹¹ Cfr. A. KOLPING, *Fundamentaltheologie I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*, Regensburg, Münster 1968, 103-106.

¹¹² Ma in alcuni casi si potrebbe ancora oggi osservare una certa opposizione: cfr., ad es., J. SPLETT, *Sulla possibilità di pensare Dio oggi*, CTF, vol. I, 172.

¹¹³ Cfr. LAVATORI, *Dio*, 84-85.

¹¹⁴ Cfr. C. TRESMONTANT, *L'intelligenza di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1981, 24.

¹¹⁵ Cfr. FRIES, *Teologia*, 230.

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*, 242.

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, 245.

¹¹⁸ In KNOCH, *Dio*, 32, seguendo Fries, sembrerebbe intendersi così. Tuttavia, lo stesso Fries riconoscerebbe una priorità essenziale alla creaturalità (cfr. FRIES, *Teologia*, 230).

cio dell'uomo a Dio richiede una profonda conoscenza della propria contingenza, nonché della propria dipendenza radicale dal reale che abbiamo di fronte, che diviene così capace di rimandare al *completamente Altro*, facendo sì che tutto, nell'ostensione a noi della realtà, possa diventare una situazione rivelatrice per l'uomo¹¹⁹. Oltre a sottolineare l'importanza della persona umana come luogo della rivelazione divina, si addita al dovere dell'uomo di rispondere alla chiamata che Dio rivolge attraverso l'alterità e la realtà del mondo, la quale, a sua volta, rimanda ancora a prendere coscienza della propria creaturelità personale, proponendosi pertanto non come mero cammino teoretico dalle cose a Dio, ma sempre come itinerario globalmente esistenziale. La rivelazione divina attraverso il creato include in sé la rivelazione della volontà di Dio iscritta nel cuore di ogni uomo, di cui dà testimonianza la coscienza morale¹²⁰.

b) Il problema terminologico

Mentre l'espressione "rivelazione naturale" viene adoperata quasi esclusivamente dalla teologia della prima metà del Novecento, nella teologia postconciliare si trova una notevole ampiezza terminologica e semantica nei modi di riferirsi a quanto con quel concetto si intendeva significare. Dal canto loro i manuali di questo secondo periodo non sembrano fare molta attenzione a questioni terminologiche, se non per distanziarsi dalla prospettiva neoscolastica. Nei primi autori del periodo postconciliare, in continuità con la teologia della prima metà del secolo scorso, si parla di rivelazione naturale considerandola rivelazione *latu sensu*, secondo una certa analogia con la rivelazione soprannaturale¹²¹, oppure considerandola rivelazione in senso improprio¹²². Eppure, è proprio il forte accento della teologia contemporanea

¹¹⁹ Cfr. WALDENFELS, *Teologia*, 202.

¹²⁰ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 97.

¹²¹ Cfr. KOLPING, *Fundamentaltheologie*, 135. La rivelazione soprannaturale continuerà ad essere per questo autore quella che procede sopra (*über*) la possibilità di conoscenza naturale del mondo creato.

¹²² Cfr. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 413-416. In qualche opera recente si può trovare perfino la negazione del qualificativo di *divina* per la rivelazione naturale, presentandola come una *scoperta fatta dall'uomo*: cfr. J.M. CARDA PITARCH, *La Revelación de Dios*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1991, 23.

sull'iniziativa divina nella rivelazione a dover favorire una reimpostazione del problema: come mai sarebbe possibile una manifestazione di Dio che non vada per questo considerata come rivelazione?¹²³

Con il sostegno del n. 2 della *Dei Verbum*, si dirige una prima critica verso l'idea di una semplice identificazione della *revelatio naturalis* con la rivelazione mediante le opere (considerando cioè la rivelazione *strictu sensu* mediante le parole), perché di fatto non più praticabile. La rivelazione di Dio è sempre, se pur in maniera diversa, rivelazione mediante parole ed eventi, perché l'autocomunicazione di Dio è coestensiva alla creazione e alla sua conservazione¹²⁴. Una separazione fra parole e opere, considerandole due diverse modalità di rivelazione, non è percorribile. La critica più forte alla terminologia di *rivelazione naturale* pare però provenire, in ultima analisi, dalla sua inadeguatezza ad esprimere l'iniziativa divina¹²⁵. «La cosiddetta conoscenza "naturale" di Dio, che trae alimento dalla rivelazione basata sulla creazione, non indaga a sufficienza tale rivelazione in rapporto al *Deus revelans*. Tale distinzione, infatti, è formulata *quoad hominem*, ma non prende in considerazione l'evento della teofania»¹²⁶.

Non occorre approfondire troppo per rendersi conto che l'espressione rivelazione naturale verrebbe in questo modo considerata anzitutto nei suoi aspetti contenutistici o razionali¹²⁷, lasciando così che il binomio naturale/soprannaturale declini il modo di articolare la rivelazione a partire dall'ammisione di due ordini diversi di conoscenza nell'uomo¹²⁸. È necessario allora ricordare la problematicità di tale criterio di separazione se vanno riconosciute: da un lato, l'esistenza di una *revelatio supernaturalis secundum modum*¹²⁹; dall'altro, la difficoltà, specie in sede scritturistica, per distinguere bene ciò che l'uomo conosce tramite una rivelazione divina riservata ai beneficiari

¹²³ Cfr., ad es., BENI, *Teologia*, 31.

¹²⁴ Cfr. WALDENFELS, *Teologia*, 225-226.

¹²⁵ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 98-99. Anche su questa linea LORIZIO, *Teologia*, 89.

¹²⁶ KNOCH, *Dio*, 70.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*.

¹²⁸ Cfr. SEQUERI, *Il Dio*, 54-58, specialmente critico riguardo all'ammisione di questi due ordini nell'uomo. Bisognerà comunque anche rifarsi a FR, n. 9, dove si riprende l'insegnamento tradizionale della *Dei Filius* sull'argomento.

¹²⁹ Si tornerebbe allora al criterio dei mezzi di trasmissione della rivelazione, più inadeguato ancora per rilevare l'iniziativa divina.

dell'elezione, e ciò a cui egli accede mediante l'attività della sua intelligenza.

Proprio adoperando il testo di *Rm* 1,18-23, l'esegesi biblica indica l'iniziativa di Dio che si rivela nel creato¹³⁰. Il noto passo paolino indicherebbe, oltre la possibilità che Dio offre all'uomo, anche la necessità di un processo mentale da parte dell'uomo¹³¹: l'invisibile viene percepito non in forza di una sorta di unione mistica, ma ogniqualvolta si penetra in esso, muovendosi dalle creature al Creatore, divenendo così l'invisibile visibile a colui che vi riflette¹³². In alcuni casi la manifestazione di Dio nel creato comincia a rientrare nello *status* di rivelazione divina a pieno titolo: non è soltanto l'esito di uno stato di cose ma, in accordo con il testo paolino, si tratta di vera iniziativa di Dio, il quale ha voluto lasciare una testimonianza di sé nella creazione¹³³. Protagonista dell'azione rivelativa è qui lo stesso mistero di Dio, presentato e fondato da sé stesso¹³⁴, e si evita di considerare la manifestazione di Dio nella creazione impiegando il suo rapporto *negativo* con una rivelazione soprannaturale, diversa e superiore rispetto a quella naturale¹³⁵.

Alcuni autori preferiscono allora parlare sia di una *rivelazione cosmica*¹³⁶, o anche di una *rivelazione attraverso la creazione*¹³⁷, che è un *altro* modo di rivelazione¹³⁸. E in altre occasioni, portandone fino

¹³⁰ Cfr. W. MICHAELIS, *Ὁπατός*, GLNT, vol. VIII, 1040, ove si sottolinea che «Dio non diventa visibile, ma si rivela»; cfr., anche, F. BÜCHSEL, *Μεταλλάσσω*, GLNT, vol. I, 695-696.

¹³¹ Cfr. W. MICHAELIS, *Καθοράω*, GLNT, vol. VIII, 1067-1071.

¹³² Cfr. G. HARDER, *Ragione*, DCNT, 1494.

¹³³ Cfr. IZQUIERDO, *Teología*, 142.

¹³⁴ Cfr. *ibidem*, 76.

¹³⁵ «Anche la creazione è rivelazione, in quanto manifesta la realtà di un Assoluto personale da cui tutto ha origine (cielo e terra – cosmo e uomo) e che, in quanto creati, il cosmo e l'uomo portano in sé la traccia del loro Creatore», LORIZIO, *Teología*, 55.

¹³⁶ Cfr. DE LUBAC, *La rivelazione*, 55, che seguirebbe l'uso previo che ne fa J. Daniélou (*Les saints païens de l'Ancien Testament*, Seuil, Paris 1956). Ciononostante, questo termine sembrerebbe coinvolgere anche la rivelazione primitiva fatta ai progenitori e l'alleanza con Noè: ovvero la storia precedente Abramo, per il suo tratto universalistico (cfr. *ibidem*, 59). Cfr. anche l'uso e caratterizzazione che ne fanno G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Casterman, Tournai 1966, 117; OCÁRIZ-BLANCO, *Revelación*, 60; IZQUIERDO, *Teología*, 147.

¹³⁷ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 99; KNOCH, *Dio*, 71.

¹³⁸ «[Dio] si rivela tanto nell'opera della creazione che nelle successive irripetibili situazioni storiche [...]. Egli si manifesta tanto sul piano cosmico che in maniera storica [...]. Per

in fondo le conseguenze, si parlerà di una creazione che rivela il volto paterno di Dio: «La creazione non soltanto riflette l'onnipotenza di Dio [...]. Nell'opera della creazione noi non cogliamo solo l'onnipotenza divina, ma altresì il fatto che, dietro tale testimonianza relativa all'onnipotenza, c'è proprio il "Padre". *Dio si rivela come colui che crea una relazione, dato che egli stesso è in sé relazione.* [...] Nell'opera della creazione ha inizio l'autorivelazione di Dio quale mistero uno e trino»¹³⁹.

c) Le differenze con la rivelazione storica

Esiste, nella letteratura teologica contemporanea, analogamente a quanto accadeva per la teologia anteriore al Vaticano II, una qualche analisi delle differenze fra rivelazione nel creato (naturale) e rivelazione storica (soprannaturale)? Nella gran maggioranza dei casi la teologia postconciliare non tematizza specificamente i contenuti di tale distinzione. Tuttavia, nelle opere che trattano dell'argomento, emergono degli elementi comuni che possono chiarire il pensiero degli autori al riguardo. Sebbene la sistematizzazione neoscolastica scompaia un po' dappertutto¹⁴⁰, in merito alle possibili differenze fra le due modalità di rivelazione le argomentazioni generali non sono molto lontane dalla teologia fondamentale immediatamente anteriore al Concilio (Lang, Schmaus), che considerava la rivelazione storica come avente, in ultimo termine, un maggior grado di immediatezza.

Il criterio dell'immediatezza si può esplicitare ancora di più: se nell'opera centrale di Latourelle si fa cenno tanto ai due diversi ordini

questo la teologia cattolica distingue, in linea con la Scrittura e la tradizione, due forme di rivelazione divina – mediante la creazione e mediante la storia – a cui corrisponde l'agire creatore e storico efficace di Dio», SCHMITZ, *La Rivelazione*, 94. Le due modalità della rivelazione divina vengono da questo autore associate alla "immagine dei due libri", ovvero al libro della natura e al libro della Scrittura.

¹³⁹ KNOCH, *Dio*, 70-71; cfr. LORIZIO, *Teologia*, 93.

¹⁴⁰ Tranne, però, alcune eccezioni: cfr. KOLPING, *Fundamentaltheologie*, 137-138, per la forma e O'COLLINS, *Fundamental*, 135, per lo sfondo. Per O'Collins sembra essere ancora attiva un'idea di rivelazione divina *oltre* l'ordine naturale: «The world of nature has its role to play in the divine self-communication [...]. Nevertheless, as carriers of the divine intentions the unfolding events of human history always rise *above* natural phenomena». Il corsivo è nostro.

di conoscenza quanto alla diversità di contenuto che si darebbe in ogni rivelazione¹⁴¹, il criterio chiave sembra essere il diverso impegno divino per ognuna di esse: ciò che distinguerebbe le due forme di rivelazione è che soltanto nella rivelazione di grazia si verifiche-rebbero, in senso stretto, le nozioni di parola e testimonianza. L'uomo che contempla il creato non si sentirebbe per questo interpellato, né dovrebbe rispondere ad una chiamata, bensì decifrare un oggetto situato davanti a lui. La creazione rimanderebbe a Dio come alla sua causa; parlerebbe di Dio, ma non sarebbe Lui stesso a parlare. Il creato sarebbe come un *presente che tace*¹⁴². Dio resterebbe dunque ancora nell'ambito di ciò che è per noi sconosciuto, restando incognito ciò che Egli vuole e ciò che Egli è per noi¹⁴³. In sostanza, soltanto la rivelazione storica, con la sua valenza di evento, parrebbe in grado di interpellare l'uomo.

Talvolta, pare essere l'impiego della discorsività razionale ciò che contrappone le due diverse rivelazioni¹⁴⁴. In altre occasioni, la distinzione si fonda sulla diversità che ci sarebbe fra l'essere creaturale e l'essere personale: in sede di rivelazione soprannaturale entrerebbe in atto un rapporto di portata interpersonale, mentre in sede di rivelazione nel creato l'uomo sperimenterebbe un creaturalità indipendente dalla sua volontà¹⁴⁵. Perciò, si ammette di solito che «la rivelazione “naturale” di Dio è [...] imperfetta. Le cose visibili sono segni poco adatti per una manifestazione personale di Dio; sono soltanto intermediarie tra Dio e l'uomo e quindi non conducono, né possono condurre a una conoscenza intima, personale e a una comunione

¹⁴¹ Cfr. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 416. Sottolineamo ancora la problematicità del criterio di distinzione in merito al contenuto, poiché nella rivelazione storica verrebbero anche manifestate delle verità accessibili all'ordine naturale di conoscenza.

¹⁴² Cfr. *ibidem*, 415.

¹⁴³ Cfr. PRÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 243. «La manifestazione naturale di Dio [...] propriamente è la realtà fattuale di Dio data come domanda e non come risposta», *ibidem*, 249.

¹⁴⁴ «El conocimiento que el hombre puede tener de Dios por medio de la razón es siempre mediato, y sólo por la revelación sobrenatural podrá el hombre contactar directamente con el Dios personal en el misterio de su intimidad. El mundo habla de Dios; pero no es Dios mismo el que habla y entra en diálogo [...]. El diálogo íntimo y personal comienza en la revelación histórica y sobrenatural», SAYÉS, *Compendio*, 176. È uno dei pochi autori che si richiama ancora all'analogia; cfr. anche FRIES, *Teologia*, 250.

¹⁴⁵ Cfr. LAVATORI, *Dio*, 117.

immediata»¹⁴⁶. E quasi come corollario della dottrina sulla necessità morale della rivelazione¹⁴⁷, si giudica che la possibilità effettiva di una conoscenza di Dio universalmente diffusa, ovvero una conoscenza sicura, ferma e senza mescolanza di errori, andrebbe attribuita solo alla rivelazione divina intesa al modo storico¹⁴⁸.

4. *L'unità della rivelazione e l'articolazione fra le sue dimensioni naturale e storica*

Il problema fondamentale rimane sempre quello di individuare una modalità soddisfacente di articolare e di chiarire, in sede teologica, quale legame la rivelazione di Dio nella natura abbia con la rivelazione storica. Se da una parte esiste il desiderio di affermare l'unità della rivelazione, dettata soprattutto dall'unità del suo Soggetto e dalla stretta corrispondenza fra creazione e salvezza una volta centrate entrambe sul mistero del Cristo risorto, dall'altra la teologia comprende che la rivelazione di Dio nella storia di Israele possiede specificità e conseguenze che non devono essere stemperate. Riteniamo che la trattazione teologica contemporanea, di fronte a questo delicato equilibrio, non sia ancora giunta ad offrire una risposta univoca e convincente. Esaminiamone tuttavia alcune proposte.

¹⁴⁶ BENI, *Teologia*, 31.

¹⁴⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 1, a. 1.

¹⁴⁸ Cfr. PRÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 244. Sebbene pare essere questo il senso dell'originaria riflessione di Tommaso, riteniamo che la prospettiva di privilegiare la rivelazione storico-soprannaturale in merito alla sua esenzione da errori, andrebbe riequilibrata pensando anche al ruolo positivo di un realismo epistemologico, che consente anch'esso di correggere gli eventuali errori presenti nella nostra comprensione della rivelazione nel creato. In merito all'universalità della rivelazione nel creato in paragone all'universalità della rivelazione storica, cfr. AUER-RATZINGER, *Il mistero di Dio*, 37-38.

a) La rivelazione naturale come *prima tappa* della rivelazione storica¹⁴⁹

Una volta interpretata la creazione come primo atto divino della storia della salvezza¹⁵⁰, la manifestazione di Dio attraverso il creato viene proposta come *prima tappa* della rivelazione storica¹⁵¹. Così, per René Latourelle, la creazione costituisce una *prima* manifestazione di Dio ma l'uomo, di fatto, non avrebbe prestato ascolto a questo messaggio. Questa prima manifestazione sarebbe stata una sorta di fallimento¹⁵². Altri considerano la creazione come una sorta di primitivo esodo, che preparerebbe i successivi eventi centrali della storia salvifica di Israele¹⁵³, oppure come uno dei segni di riferimento posti da Dio alle diverse fasi storiche affinché l'uomo conosca il suo piano di salvezza¹⁵⁴. Questa prospettiva obbedirebbe al cosiddetto processo di "storicizzazione" prodotto dallo stesso insegnamento conciliare sulla rivelazione¹⁵⁵.

Tuttavia, non mancano autori che vedono in ciò il rischio di una dissoluzione della rivelazione naturale nella rivelazione storica, venendo la prima ridotta a categoria di evento storico passato. Riteniamo significativo riportare, in proposito un commento di Marcello Bordoni: «L'attuale sviluppo della prospettiva storico-narrativa della salvezza, come orizzonte dominante della struttura del pensare teo-

¹⁴⁹ In alcuni documenti del Magistero (cfr., ad es., *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC), n. 288, ove vengono impiegate le espressioni *primus gressus*, *primum testimonium*, oppure FR, n. 19, che parla di *primum stadium*) sembrerebbe accennarsi alla creazione come "prima tappa" della rivelazione. Ciononostante, non sarebbe adeguato considerare questo termine in senso meramente cronologico: la creazione è, e non semplicemente è stata.

¹⁵⁰ Come esempio di questa interpretazione in alcuni passi dei libri profetici, cfr. G. RAVASI, *Isaia*, NDTB, 770.

¹⁵¹ Come esempio di una opera di dogmatica generale, cfr. L. SCHEFFCZYK - A. ZIEGEN-AUS, *Katholische Dogmatik III: Schöpfung als Heilseröffnung*, MM, Aachen 1997, 87-95.

¹⁵² Cfr. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 76.

¹⁵³ Cfr. LAVATORI, *Dio*, 83. In un tono simile, come preparazione, cfr. OCÁRIZ-BLANCO, *Revelación*, 58.

¹⁵⁴ Sembrerebbe muoversi così LORIZIO, *Teologia*, 36, allorché legge la *historia salutis* come una spirale dove la creazione appare come la sua origine, sebbene non vi sono elementi per stabilire che l'autore si riferisca, in questo schema, ad una origine esclusivamente temporale. In ogni caso, la dimensione storico-escatologica della rivelazione includerebbe la dimensione cosmico-antropologica (cfr. *ibidem*, 34).

¹⁵⁵ Cfr. FISICHELLA, *La rivelazione*, 326.

logico, ha finito con l'avocare a sé ogni significato della creazione, facendo di essa, esclusivamente, il *tempo uno* della stessa storia salvifica, riducendola a solo *tema di racconto*¹⁵⁶. Pare chiaro che una comprensione *mere temporale* dell'idea di "prima tappa" termini col segregare l'ermeneutica del racconto ad un fatto passato, indebolendo il suo perenne valore meta-storico. De Lubac, pertanto, preferisce considerare la rivelazione nel creato come un substrato permanente che accompagna altre forme di rivelazione¹⁵⁷ e, contro un'esegesi troppo storicista della *Dei Verbum*, sottolinea come la *perenne testimonianza* che Dio fa di se stesso attraverso le sue opere si differenzi in diverse tappe storiche nelle quali Dio si rende noto all'uomo. Una luce particolare sull'argomento è offerta dalla riflessione di Schmitz sull'azione creatrice di Dio, che l'autore considera non riducibile alla categoria storica: «l'attività creatrice di Dio non si limita solo a chiamare il mondo all'esistenza, ma è anche il fondamento portante della capacità immanente del creato di superarsi nel suo stesso agire e di produrre cose realmente nuove nel campo materiale, vitale, spirituale o etico. L'attività creatrice divina abbraccia sia l'atto creatore non mediato da alcuna creatura attraverso cui il non esistente viene posto nell'esistenza, sia l'agire sempre all'opera di Dio, creaturalmente mediato, in tutte le creature, che pone in moto la dinamica e l'attività naturale propria del mondo creato: l'evoluzione della natura e la storia della libertà. E in tutto questo Dio si rivela su scala universale»¹⁵⁸.

b) La rivelazione naturale come *fondamento* per la rivelazione storica

L'impostazione più tradizionale per spiegare i rapporti fra rivelazione naturale e soprannaturale è stata probabilmente quella di considerare la prima come base logica e gnoseologica per la seconda.

¹⁵⁶ M. BORDONI, *L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica*, in P. GIANNONI (a cura di), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Il Messaggero, Padova 1993, 372.

¹⁵⁷ Cfr. DE LUBAC, *La rivelazione*, 52. In sintonia con un'idea di *continuità* della creazione nonché della creaturalità come *legame costitutivo* del cosmo con Colui da cui trae origine, cfr. LORIZIO, *Teologia*, 49 e 60, rispettivamente.

¹⁵⁸ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 95.

Sebbene tale prospettiva sia presente nella teologia contemporanea¹⁵⁹, sembra quasi sottolinearsi di più l'insuccesso dell'uomo a riconoscere la rivelazione di Dio nel creato a causa del peccato (specie per l'oscuramento della ragione dopo il peccato originale), riducendo così al minimo la base gnoseologica fornita dalla conoscenza naturale di Dio¹⁶⁰: la rivelazione di Dio nella storia verrebbe dunque a guarire un fallimento, venendo incontro all'uomo nella sua situazione storica concreta¹⁶¹. Che la rivelazione storico-soprannaturale debba avere un qualche fondamento in quella naturale lo si riconosce, in modo implicito, al ricordare il valore dell'analogia per la comprensione delle parole rivelate, ma la ricca articolazione epistemologica esistente in questo rapporto non sembra esplicitata né resa oggetto di specifica riflessione, per quanto ci risulta, nei manuali contemporanei.

Nella attuale contingenza culturale, oltre che teologica, le difficoltà sperimentate dall'uomo nel riconoscere la rivelazione e la presenza di Dio nel mondo vanno acquisendo un grande protagonismo¹⁶². D'altro canto, gli apporti dell'esegesi biblica sull'argomento, specie a partire dai passi di *1Cor* 1,21; 2,14; *At* 14,17 e, soprattutto, *Rm* 1,18, rilevano il naufragio dell'intelligenza umana in merito alla conoscenza di Dio a causa di diverse ragioni¹⁶³, per cui molti non ritengono sufficiente-

¹⁵⁹ Cfr. KOLPING, *Fundamentaltheologie*, 91 (in questo caso, piuttosto da un punto di vista filosofico, poiché si concede poco peso alla manifestazione naturale di Dio: cfr. *ibidem*, 136-137); OCÁRIZ-BLANCO, *Revelación*, 62; IZQUIERDO, *Teología*, 143; perfino da un'impostazione più ermeneutica, WALDENFELS, *Teología*, 206: affinché la rivelazione sia pienamente comprensibile, deve tener conto delle precomprensioni e comprensioni acquisite a causa dei processi regolativi del linguaggio.

¹⁶⁰ Si tratta di una prospettiva che ricorda, in merito alla leggibilità del Libro della natura, il passaggio dall'ottimismo della maggior parte dei Padri al realismo dei medievali, più inclini a segnalare le ferite inferte dal peccato sulla ragione. Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *The Two Books prior to the Scientific Revolution*, «Annales Theologici» 18 (2004), 51-83, spec. 61-68.

¹⁶¹ Cfr., ad. es., LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 76; KNOCH, *Dio*, 64-65. È invece più equilibrata l'opinione fornita da KOLPING, *Fundamentaltheologie*, 94.

¹⁶² Cfr. BONORA, *Cosmo*, NDTB, 330; cfr., anche, sui problemi odierni, OCÁRIZ-BLANCO, *Revelación*, 64.

¹⁶³ Su *1Cor*, cfr. OEPKE, *Ἀποκαλύπτω*, 145-147. Su *At* 14,17, cfr. W. MUNDLE, *Rivelazione*, DCNT, 1589. Su *Rm* 1,18s, cfr. H.-G. LINK, *Ragione*, DCNT, 1499; SAND, *Le affermazioni*, 34-35; cfr., anche, B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Almqvist & Wiksells, Uppsala 1955, 79-80 e 232s. Come esempio della ricezione in sede teologico-fondamentale: «Paul's classic passage in Romans emphasizes human failure rather than the positive opportunity to know God through the created world», O'COLLINS, *Fundamental*, 71-72.

mente significativo il ruolo giocato dalla rivelazione naturale lungo il trascorrere della storia¹⁶⁴. Le esperienze negative e lo stesso peccato avrebbero reso impraticabile per l'uomo una lettura del messaggio divino contenuto nel mondo¹⁶⁵, potendosi questi chiudere all'ascolto degli appelli che Dio gli rivolge lungo la storia. Ma la ragione dell'uomo, in virtù della sua creazione ad immagine di Dio, possiederebbe sempre un *a priori* che nemmeno il peccato può cancellare, lasciando sempre aperta la residua possibilità ad un riconoscimento¹⁶⁶. In altre parole, è la stessa rivelazione divina nel creato, in questo caso l'immagine di Dio nella creatura umana, la garanzia della fedeltà di Dio e della sua costante offerta di comunicazione salvifica, nonostante il peccato e le risposte negative che l'uomo pronuncia lungo i secoli.

In queste condizioni risulta naturale chiedersi cosa si dovrebbe ancora concedere alla rivelazione nel creato da una prospettiva salvifica cristiana. Per gli esponenti di una visione minimalista, la conoscenza naturale di Dio rimane estranea a Cristo e al suo Vangelo¹⁶⁷; la possibilità di incontrare il Signore e Autore provvidente di tutto il creato è, di fatto, assai difficile da realizzarsi nella pratica e non costituisce la salvezza dell'uomo¹⁶⁸, poiché «non significa partecipazione alla vita intima di Dio e manifestazione della sua essenza inte-

¹⁶⁴ Illustra l'impostazione di fondo la seguente citazione di Coenen: «Quello che impedisce all'uomo di accedere alla conoscenza della verità non è tanto un errato orientamento intellettuale, quanto piuttosto un pregiudizio ideologico, quasi religioso, radicato nella sua sfera psichica molto più profondamente che nell'intelletto», L. COENEN, *Conoscenza, esperienza*, DCNT, 364. Ciononostante, è anche necessario attirare l'attenzione sui passi scritturistici che condannano l'incredulità positiva su Dio: «Questa "negazione di Dio" è così riprovevole perché non significa un semplice "non conoscere Dio", ma nella rivelazione appare sempre come una "trasgressione colpevole", che si manifesta o nell'indurimento del cuore e l'ottenebramento dello spirito dell'uomo causati da Dio stesso, o come fenomeno concomitante di un cuore malvagio e di una cattiva condotta di vita», AUER-RATZINGER, *Il mistero di Dio*, 42. L'insegnamento sarebbe chiaro: c'è colpa perché era (ed è) possibile conoscere Dio partendo dalle cose visibili.

¹⁶⁵ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 105.

¹⁶⁶ Cfr. DE LUBAC, *La rivelazione*, 137-138. Nella stessa linea di argomentazione, commentando *Sap* 13,1-8 ed *At* 17,22-31, cfr. L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, EUNSA, Pamplona 1998, 63 e 110.

¹⁶⁷ Cfr. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 413; PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 103, che sembra evitare la qualificazione di *cristica* per la manifestazione cosmica di Dio.

¹⁶⁸ Cfr. LAVATORI, *Dio*, 87.

riore [...]. La rivelazione naturale stabilisce un rapporto estrinseco dell'uomo verso Dio e di Dio verso l'uomo»¹⁶⁹. Più equilibratamente, viene riconosciuto da altri che l'uomo può rispondere a Dio che gli parla attraverso le sue creature¹⁷⁰, o che la stessa coscienza umana è prova che questo dialogo esista già in un orizzonte creaturale, non soprannaturale¹⁷¹. L'intreccio può farsi addirittura più immediato: «La considerazione sulla creazione conduce direttamente alla riflessione sull'elezione, rivolta ai singoli uomini che si trovano coinvolti nell'esperienza del Dio che si rivela»¹⁷².

Va infine ricordato, con buona parte della teologia dogmatica, che la cosiddetta conoscenza naturale di Dio è sempre permeata dalla grazia divina, in modo tale che un cammino *naturale indipendente* non sarebbe percorribile¹⁷³. La dimostrazione razionale di Dio è in fondo un cammino esistenziale verso Dio e la sua grazia¹⁷⁴, in maniera che fra conoscenza di Dio e riconoscimento di Dio esista un'autentica continuità. Se alla rivelazione naturale si intende associare una capacità di interpellare ed una chiamata alla conversione personale, pare allora chiaro che in tale riconoscimento di Dio operi misteriosamente la grazia. La conoscenza naturale apparirebbe, dalla prospettiva divina, come una tappa verso quel riconoscimento che sarà proprio della fede. De Lubac, considerando la rivelazione cosmica e la conoscenza

¹⁶⁹ *Ibidem*, 92. Sembrerebbe avvicinarsi troppo a questa visione IZQUIERDO, *Teología*, 81, nel suo commento al n. 3 della *Dei Verbum*.

¹⁷⁰ Cfr. OCÁRIZ-BLANCO, *Revelación*, 60.

¹⁷¹ Cfr. FRIES, *Teología*, 258. Però, la stessa possibilità rimarrebbe ancora al di fuori di Cristo: cfr. *ibidem*, 251.

¹⁷² KNOCH, *Dio*, 59. Splett punterebbe sulla situazione di attesa di una rivelazione divina da parte della ragione umana, quando quest'ultima ha sperimentato i suoi limiti: cfr. SPLETT, *Sulla possibilità*, 180. Per Pié Ninot, invece, quest'apertura della ragione «non implica alcun passaggio necessario, obbligato o dialettico alla fede, ma conserva il significato di possibilità, e pertanto di libertà», PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 91. Conviene tuttavia non dimenticare il dovere dell'uomo di ricercare la verità e, una volta trovata, di abbracciarla: cfr. CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis humanae*, 7-XII-1965, n. 2, GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 34.

¹⁷³ Cfr. L. SCHEFFCZYK - A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik II: Der Gott der Offenbarung*, MM, Aachen 1996, 39.

¹⁷⁴ Cfr. AUER-RATZINGER, *Il mistero di Dio*, 45-46. Più critico al riguardo, nonché sull'adeguatezza delle cosiddette *prove* dell'esistenza di Dio nell'annuncio della fede, diventa SPLETT, *Sulla possibilità*, 165.

naturale, parlerà di un'*alleanza di grazia*¹⁷⁵. Per ascoltare la voce di Dio nel creato occorre un *certo modo* di porsi di fronte alla natura, una umiltà alla quale la grazia non è estranea, mediante la quale il soggetto giunge a spogliarsi delle proprie pretese di autosufficienza ontologica e di autoreferenzialità logica, per aprirsi, appunto, ad accogliere una rivelazione divina.

c) L'articolazione nella *unità in Cristo* del disegno salvifico di Dio

Ogni distinzione fra rivelazione storica e rivelazione nel creato implica inevitabilmente una certa astrazione. Di fatto, non vi è in Dio un *ordo volitionum* (successione nell'esercizio della volontà): Dio conosce e ha manifestato sin dall'inizio ciò che sarebbe stato il suo disegno¹⁷⁶. E lo fa nel suo Verbo, ragion per cui il fondamento del rapporto fra le due modalità di rivelazione non va ricercato nella formulazione astratta di una loro mutua implicazione concettuale, ma nel mistero dello stesso Verbo incarnato, principio e forma di tutte le modalità di rivelazione¹⁷⁷. In definitiva, se il creato può rivelare qualcosa di Dio, è perché *creato in Cristo*. Accettata questa impostazione di base, per buona parte degli autori la ricerca di elementi di differenziazione o di articolazione fra le diverse modalità di rivelazione, termina ponendo a tema il livello di *intensità* oppure il grado di *immediatezza* dell'autocomunicazione divina.

Così, Izquierdo giunge a considerare tre tipi di rivelazione: naturale, storica ed escatologica, corrispondenti a tre tappe di una comunicazione di Dio progressivamente sempre più personale e intima; tappe diverse di uno stesso disegno di rivelazione e di salvezza che tende verso il suo compimento¹⁷⁸. Schmitz, pur difendendo una comprensione della rivelazione nel creato come automanifestazione di Dio che si comunica all'uomo e lo interpella, consegnerà alla storia il ruolo di mostrare che Dio si può rivelare in forma più intensa: la

¹⁷⁵ Cfr. DE LUBAC, *La rivelazione*, 137.

¹⁷⁶ Cfr. *ibidem*, 59.

¹⁷⁷ Cfr. IZQUIERDO, *Teología*, 148.

¹⁷⁸ Cfr. *ibidem*, 140-141.

rivelazione nel creato punterebbe verso qualcosa al di sopra di essa, preparando il cammino per una rivelazione di Dio nella storia, dove Egli si comunicherà più intimamente mediante una esplicita economia di alleanza¹⁷⁹.

Per essere soddisfacente, il criterio di gradualità o di intensità è però chiamato a non declassare in essenza le potenzialità associabili ad una rivelazione nel creato. Esiste infatti oggi, in buona parte della teologia, una consolidata sensibilità al parlare del cosmo come luogo di salvezza¹⁸⁰, come cosmo del *Logos*, e dunque come luogo ove sarebbe possibile incontrare una vera presenza personale di Dio¹⁸¹. Il creato non è solo lo scenario ove accade una storia salvifica, ma esso stesso è permeato dall'azione salvifica di Dio. L'autocomunicazione salvifica di Dio non accadrebbe solo storicamente, ma sarebbe per così dire disponibile sin dall'inizio, perché presente nella natura intima di un mondo in quanto *creato*. Si potrebbe così parlare di una salvezza universale che Dio offrirebbe a tutti gli uomini mediante la sua creazione, ovvero mediante la garanzia che l'intero cosmo è salvato dal caos¹⁸².

Sullo sfondo del rapporto fra creazione e storia, anche in merito alle risonanze salvifiche, ricompare la dialettica universale/particolare¹⁸³. Sebbene alcune istanze pretendano ignorare il quesito, affermando l'autosufficienza intrinseca della rivelazione in quanto tale¹⁸⁴, la questione non può essere evitata¹⁸⁵. Si tratta comunque di una dialettica, come osserva Seckler, che non andrebbe radicalizzata, potendosi ragionevolmente comprendere la storia della salvezza come autocomunicazione di Dio all'uomo *sia nella totalità della storia, sia nei momenti particolari di essa*¹⁸⁶. La "particolarità" dell'evento storico salvifico di cui è stato protagonista il popolo di Israele fino ad ospitare nel suo seno spazio-temporale il Verbo incarnato, viene a confron-

¹⁷⁹ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 105.

¹⁸⁰ Cfr. GESCHÉ, *Le Cosmos*, 20-21. In modo simile, cfr. J.F. HAUGHT, *Mystery and Promise. A Theology of Revelation*, The Liturgical Press, Collegeville 1993, 156.

¹⁸¹ Cfr. HAUGHT, *Mystery*, 198.

¹⁸² Cfr. BONORA, *Cosmo*, 329.

¹⁸³ Cfr., ad es., RATZINGER, *Elementi*, 107-108. Per la polemica al riguardo con K. Rahner, cfr. *ibidem*, 109-120.

¹⁸⁴ Cfr. L. COENEN, *Rivelazione*, DCNT, 1598.

¹⁸⁵ Cfr. HAUGHT, *Mystery*, 156.

¹⁸⁶ Cfr. SECKLER, *Il concetto*, 77.

tarsi non solo con l'universalità della storia, ma anche con l'universalità del cosmo. Come l'universalità della storia viene invocata per garantire l'universalità dell'accesso alla rivelazione, comprendendo appunto la *rivelazione come storia*, così l'universalità del cosmo creato, accessibile a tutti, può divenire veicolo di accesso alla rivelazione con una analoga istanza di generalità. La rivelazione di Dio nel creato diventerebbe una mediazione privilegiata per l'autocomunicazione di Dio ad ogni uomo¹⁸⁷, grazie ad una universalità che avrebbe il primato di fronte a qualsiasi manifestazione storica concreta¹⁸⁸.

IV. Valutazione di insieme

Proviamo ora a tirare alcune somme. Nella teologia anteriore al Vaticano II, che privilegia la comprensione della rivelazione come trasmissione divina di verità naturali e soprannaturali, la rivelazione naturale riceve uno *status* quasi esclusivamente filosofico, in cui la qualifica di rivelazione le deriva soltanto dall'analogia con la rivelazione soprannaturale. In pratica, la rivelazione naturale risulta identificata con una conoscenza naturale di Dio, propedeutica per la fede, sulla quale deve poggiare la rivelazione soprannaturale. Malgrado la teologia di questo periodo ben caratterizzi le differenze fra le due rivelazioni, essa dedica poco spazio allo studio della loro reciproca relazione. Ancorandola al binomio naturale/soprannaturale, la teologia preconciliare fonda la loro distinzione nei due diversi tipi di conoscenza cui esse abiliterebbero. Questa impostazione incontrava due difficoltà: i) riconoscere, nell'uomo storico e reale, una netta separazione di entrambi i tipi di conoscenza; ii) armonizzarsi con la distinzione fra rivelazione soprannaturale *secundum modum* e *secundum substantiam*, dato l'esistenza di una rivelazione soprannaturale di verità naturali.

La teologia della prima metà del Novecento ha anche tentato di stabilire una criteriologia di distinzione prendendo in esame la mediatezza o l'immediatezza delle due diverse forme di rivelazione,

¹⁸⁷ Cfr. BENI, *Teologia*, 38-39.

¹⁸⁸ Cfr. MAGGIONI, *Rivelazione*, 1373-1374, che considera una precedenza dell'universalità della rivelazione rispetto all'incarnazione storica, in quanto evento datosi nel tempo.

applicandola sia ai mezzi che ai fini. Neanche tale articolazione risultava del tutto soddisfacente, tanto in un esame dei fini, poiché non c'è che un solo fine per l'uomo, quello soprannaturale, quanto in un esame dei mezzi di trasmissione della rivelazione divina, ove la frontiera di distinzione tra naturale e soprannaturale fatica ad essere determinata in modo indiscutibile. Tali tentativi correvano inoltre il rischio di sottostimare l'iniziativa divina come protagonista principale dello stesso darsi della rivelazione, cosa che sarà fortemente sottolineata dagli autori più vicini al Concilio Vaticano II, nonché dalla maggior parte della teologia postconciliare.

La teologia contemporanea, dal canto suo, favorendo un'idea di rivelazione maggiormente personalista e relazionale, ha indirizzato la sua attenzione verso la dimensione storico-biblica della rivelazione, in sintonia con i principi centrali della *Dei Verbum*. La categoria storica ottiene così il primato al momento di comprendere e concettualizzare la rivelazione, facendo in modo che la rivelazione di Dio nel creato –includendovi anche la dimensione rivelatrice della persona umana e della sua coscienza– venga interpretata come prima tappa o primo stadio della rivelazione storica. Di conseguenza, non soltanto non verrà sviluppata alcuna specifica “teologia della rivelazione di Dio nel creato”, ma la maggior parte delle opere di teologia della rivelazione non presenteranno riferimenti realmente significativi ad una rivelazione di Dio nella natura.

Sebbene dal punto di vista gnoseologico si continui, in linea di massima, ad attribuire a tale rivelazione un ruolo basilare, esiste, a motivo del peccato dell'uomo, un certo pessimismo circa la sua riconoscibilità, nonché una discordanza di opinioni circa il suo effettivo contenuto salvifico. Per quanto riguarda la caratterizzazione delle differenze fra rivelazione naturale e storica, è ancora vigente il criterio del grado di immediatezza, che migra da una prospettiva oggettiva ad una più personalista, prendendo ora la forma di una diversità nell'intensità dell'autocomunicazione divina offerta in ogni rivelazione. Così, nella maggioranza dei casi, all'articolazione fra rivelazione nel creato e rivelazione nella storia non viene dedicato alcuno studio o riflessione specifici, limitandosi ad inquadrarla all'interno di uno schema di progressività temporale della rivelazione.

Di fronte a tale scenario meritano di essere rilevati ancora tre punti importanti. Il primo riguarda la posizione della teologia biblica. Dopo aver a lungo privilegiato una comprensione della fede nella creazione (e dunque anche della rivelazione divina ad essa associabile) esclusivamente all'interno di un'economia storica di alleanza e di liberazione, si avverte oggi l'esigenza di tributare alla dimensione della creazione una propria consistenza biblica (ancor prima che metafisica) e si suggerisce di esplorare la pista della rivelazione sapienziale come contesto di rivelazione metastorica dei rapporti che intercorrono fra Dio e l'uomo, fra Dio e il mondo.

In secondo luogo, sostenere la autoconsistenza e l'autosufficienza di una economia di rivelazione storica riteniamo rechi con sé il rischio, quando si vuol tematizzare (e talvolta perfino rivalutare) la creazione e la rivelazione ad essa associata, di ridurre quest'ultima solo al *momento iniziale del tempo*, il cui significato sarebbe poi di fatto riassorbito lungo il divenire storico umano, poiché la storia resterebbe l'unico luogo adeguato per la ricezione della rivelazione divina, specie quando questa viene vista come "rimedio" nei confronti del peccato originale.

Finalmente, risulta a nostro avviso poco efficace cercare la soluzione dell'articolazione fra rivelazione nel creato e rivelazione nella storia tentando di trovare una criteriologia più o meno riuscita, in cui gli stessi criteri individuati siano in grado di spiegare la reciproca dipendenza o l'enfasi da tributare, a seconda dei casi, ad una delle due. Esprimere, ad esempio, che la rivelazione di Dio nel creato è *imperfetta* o che la rivelazione storica è *più intima e personale* di quella, è constatare, piuttosto, che la nostra conoscenza di Dio nel tempo è imperfetta, essendo destinata a raggiungere la sua pienezza tramite uno sviluppo storico. Da un punto di vista ancora più generale, non vanno dimenticati i limiti intrinseci ad ogni criterio di differenziazione basato su termini dialogici o dialettici, dovuti in ultima analisi alla problematicità del nostro stesso linguaggio su Dio e sul mondo. Basterebbe, a persuadercene, pensare che nessuna delle coppie di termini anche qui più volte invocate, come naturale/soprannaturale, creato/storia, universale/particolare, ecc. è in grado di rappresentare in modo convincente il rapporto e l'articolazione che qui ci occupano.

Termini come “parola”, “evento”, “storia”, “universale”, “salvezza” e altri ancora, possono ugualmente applicarsi, fatte le opportune contestualizzazioni, ad entrambe le forme di rivelazione, segno eloquente del fatto che non ci troviamo di fronte a *due diverse rivelazioni* concettualmente indipendenti, ma ad *una unica Rivelazione di Dio*¹⁸⁹.

V. Dalla metafora dei due libri ad una comprensione creaturale della storia

Nell'economia della salvezza che noi conosciamo, rivelazione di Dio nel creato e rivelazione storica si richiamano e si richiedono a vicenda, anche da un punto di vista ermeneutico. Come per i Padri, chi ammette che i libri sacri sono opera del creatore del mondo, si interroga sul loro senso allo stesso modo con cui cerca la ragione di tutte le cose create¹⁹⁰. Sarebbe ad esempio riduttivo considerare che soltanto la rivelazione naturale svolga un ruolo di sostegno ermeneutico per la rivelazione storica e non, anche, viceversa: di fronte allo sconcerto per il male fisico e allo scandalo del male morale, di cui il creato è continuamente teatro, la rivelazione del Crocifisso e della sua Filiazione divina, come conosciute nella storia della salvezza cristiana, offrono all'uomo l'ermeneutica adeguata per comprendere quanto la creazione, da sola, non direbbe.

Può qui trovare spazio ed interesse la riscoperta della “metafora dei due libri”, della Natura e della Scrittura, scritti entrambi dallo stesso Autore divino e consegnati entrambi all'uomo. Al di là della complessa vicenda storica cui la metafora è andata soggetta, dai Padri fino alla Modernità, non senza radicali inversioni di campo su chi potesse o non potesse leggere ciascun libro e sul grado di universalità da essi posseduto, il suo impiego è sufficientemente consolidato nella tradizione cristiana e meriterebbe pertanto di essere esplorato e

¹⁸⁹ Concordiamo con quanto opportunamente segnalato da Giuseppe Lorzio: «Siamo provocati a ripensare radicalmente il nostro linguaggio, per troppo tempo abituato a distinguere, quasi separando, la “rivelazione naturale” dalla “rivelazione soprannaturale”. Si tratta invece [...] di due dimensioni altrettanto fondanti e decisive dell'unica rivelazione del Dio Unitrino in Cristo», LORZIO, *Teologia*, 89.

¹⁹⁰ Cfr. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Ed. du Cerf, Paris 1950, 352-353.

riproposto¹⁹¹. Applicata all'articolazione interna fra le due modalità della rivelazione, la metafora dei due libri evita il rischio di una loro vicendevole sottovalutazione, ne permette una differenziazione reale, sottolinea l'unità dell'Autore dell'unica rivelazione e, non ultimo, ne mostra un certo sviluppo storico in quanto entrambi i libri si trovano sottomessi al procedere della storia.

Superando così il problema di dover definire quale delle due modalità di rivelazione, nel creato e nella storia, sia subordinata all'altra, e perché lo sia, sottolineare il vicendevole aiuto che entrambe le modalità di rivelazione si prestano, in accordo con la loro reciproca implicazione ermeneutica, troverebbe anche un importante correlato nella posizione esistenziale dell'uomo di fronte alla rivelazione. La rivelazione nel creato non dovrebbe limitarsi a guidare, a seconda del concreto accadere storico dei piani divini, l'ascolto e la ricezione della rivelazione storica, giunta a pienezza nell'evento cristiano; in verità l'accettazione della fede non esime da un continuo ritorno al reale, ovvero al creato, affinché il disegno di Dio sulle creature e su ciascuno venga assimilato e compreso sempre di più: fede in una Provvidenza divina manifestata nel creato e fede nell'Amore redentore manifestato dal Padre nel suo Figlio possono, nel cammino esistenziale di un essere umano, sostenersi a vicenda. Il punto in questione non è subordinare il valore gnoseologico di una conoscenza rispetto all'altra, ma riconoscere il fatto che ambedue, all'interno di un orizzonte di fede, siano egualmente operative. Come nella storia di Israele il riferimento a Dio Creatore giungeva puntualmente per confortare il popolo eletto nei momenti in cui, vedendosi sopraffatto da una storia avversa, poteva giungere a porre in dubbio o perfino a rompere l'alleanza con Dio, così, nell'itinerario esistenziale di ciascuno, riconoscere l'orizzonte cosmico di una alleanza mai tradita da Dio può, come in Giobbe e nelle esortazioni dei profeti post-esilici, assicurare

¹⁹¹ Se ne offrono alcuni spunti, a parziale testimonianza di un lavoro tuttora in corso di sviluppo, in TANZELLA-NITTI, *The Two Books*. Sulla reciproca implicazione dei due libri, afferma Izquierdo: «Así se entiende la idea patristica de los dos libros escritos por Dios: el libro de la naturaleza y el libro de la Escritura. En ambos libros se lee acerca de Dios, y se hallan tan íntimamente relacionados que no deben ser leídos por el hombre uno después del otro, sino que hay que leerlos juntos para poderlos entender» (Izquierdo, *Teología*, 148). Fra gli impieghi più recenti della metafora, cfr. FR, n. 34, nota 29

l'uomo che il Dio conosciuto attraverso le opere della storia resterà fedele alle Sue promesse.

Per l'uomo contemporaneo la dimensione del sacrificio e del dolore continua ad essere la componente esistenziale più difficilmente accettabile, anche entro un orizzonte credente allorché si pretenda uno svolgimento della storia sempre compatibile con la *Weltanschauung* cristiana. Il mistero del Crocifisso può far naufragare il rapporto fra fede e ragione, pur aprendo spazi insospettati entro i quali la verità e il senso possono essere adesso cercati¹⁹². Il modo con cui Dio, al termine del libro di Giobbe, si dirige alla sua creatura sofferente, merita qui un'attenzione particolare. In un contesto in cui l'interlocutore –a motivo della sua origine straniera– non può essere esortato a fare memoria degli interventi salvifici realizzati da Jahvè in favore di Israele lungo la storia, Dio replica interrogando Giobbe con due discorsi sul mistero dell'essere e sul mistero del creato. La sapienza di Dio manifestata nel creato è, in certa maniera, garanzia della sapienza di Dio manifestata nella storia¹⁹³. L'accettazione del dolore, il cui senso ultimo sfugge all'uomo, diventa possibile perché, ben poggiato sulla fermezza e sulla stabilità del Creatore, l'uomo si rende conto della non-definitività del momento storico giudicato non-ragionevole. Emerge in questo episodio biblico una certa comprensione globale della storia che trascende la stessa storia, resa possibile dall'ancorarsi al progetto divino (che si svolge anch'esso nel tempo) considerato come un tutto. Questo progetto-storia, riconosciuto non discorsivamente, ma mediante una rivelazione di Dio nel creato, permette di accettare con fede un sacrificio dalla durata sconosciuta e dal senso ignoto, sacrificio dal quale, tuttavia, si crede che il Creatore potrà far scaturire la felicità dell'uomo.

Riconoscere che Dio si rivela in una creazione storica e in una storia creata, suggerisce che l'articolazione fra rivelazione nel creato e rivelazione nella storia debba essere cercata e compresa entro l'orizzonte di un disegno divino unitario, che si dispiega temporalmente lungo la storia. Una visione fondante e irrinunciabile per inquadrare correttamente lo svolgimento del progetto storico-salvifico di Dio la

¹⁹² Cfr. FR, n. 23.

¹⁹³ Cfr. G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Ed. du Cerf, Paris 1986, 209.

rappresenta, a nostro avviso, ciò che potremmo chiamare la “comprensione *creaturale* del tempo e della storia umana”, nonché dello stesso *eschaton* finale. Se si tratta della salvezza del genere umano, allora questa salvezza prenderà ragionevolmente la forma di una storia, perché la dimensione storica è intrinseca alla creaturalità dell’essere umano: la salvezza si manifesta come storia dell’invio e della presenza di Cristo nella storia dell’umanità¹⁹⁴.

L’uomo deve certamente restare in ascolto di una speciale manifestazione dell’essere, come suggerito da Heidegger. Ma tale manifestazione si è già realizzata nella storia dell’umanità mediante Colui che trascende la storia, perché Creatore del tempo¹⁹⁵. È in questa ottica che andrebbe riletta la formula cristiana che, con espressione felice, segnala Cristo “centro del cosmo e della storia”, di sicuro fondamento biblico e liturgico, cara ai Padri, e riproposta più volte dal recente Magistero cattolico¹⁹⁶. Essa non dice soltanto che il ruolo rivelatore del creato dipende, in ultima analisi, dalla sua ordinabilità e dalla sua storica ordinazione a Cristo-Verbo, essendo il Verbo incarnato la spiegazione ultima dell’universo e il senso definitivo dato alla creazione¹⁹⁷. Riconoscere Cristo al centro del cosmo e della storia vuol dire anche che Egli è centro della storia perché lo è anche del cosmo, ed è centro del cosmo perché lo è della storia. La sua posizione di vertice nella storia della salvezza può essere riconosciuta solo mediante un giudizio metastorico, che la stessa rivelazione ancora al mistero della creazione, dichiarando il Verbo incarnato centro del cosmo, Parola eterna che, sostenendo il mondo, sostiene anche la storia.

¹⁹⁴ Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Ed. du Cerf, Paris 1947³, 110-111.

¹⁹⁵ «Il est assez évident que, s’il s’agit de retrouver une hétéronomie sur le plan temporel, celle-ci ne peut se manifester qu’à une écoute», LAFONT, *Dieu*, 131. L’ascolto è quindi l’atteggiamento fondamentale di colui che, inserito nella temporalità, scopre la propria non-sufficienza.

¹⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 1; Lett. *Tertio millennio adveniente*, 10-XI-1994, nn. 9-10; Lett. *Dies Domini*, 31-V-1998, nn. 74-75; Lett. *Novo millennio incunte*, 6-I-2001, n. 5.

¹⁹⁷ Cfr. A.-G. HAMMAN, *La foi chrétienne au Dieu de la création*, «Nouvelle Revue Théologique» 86 (1964) 1055. Un senso che può anche venir capito come compimento ontologico dell’estetica dell’essere creato: cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, 20.

Abstract

Questo articolo offre un approccio alla considerazione teologica della rivelazione naturale e dei suoi rapporti con la rivelazione soprannaturale, come discusso nei principali manuali di teologia fondamentale e della rivelazione del secolo scorso. Nella letteratura teologica del Novecento, la comprensione della rivelazione divina nel creato sembra oscillare fra un'impostazione maggiormente filosofica, in cui l'aspetto filosofico come conoscenza naturale di Dio adombra il suo valore di vera rivelazione, e un'impostazione teologica che la riduce ad un momento iniziale della rivelazione storica, quando non la assorbe pienamente in essa. Poiché l'argomento riguarda aspetti centrali per la comprensione della creazione, della storia e dell'antropologia teologica, la teologia fondamentale non può limitarsi a discutere il rapporto fra le due modalità di rivelazione su un piano puramente logico-conoscitivo, ma è chiamata ad indicarne un'articolazione soddisfacente. In attesa che tale articolazione, all'interno dell'unico disegno divino di rivelazione, venga dalla teologia contemporanea ulteriormente precisata, si sottolineano due piste di riflessione, ovvero la rivalutazione della metafora dei due libri e un approfondimento cristocentrico della dimensione creaturale della storia.

This article deals with a theological consideration of natural revelation and its relationship with supernatural revelation, as it has been discussed in the most important textbooks of Fundamental Theology and Theology of Revelation during the last century. In the 20th century, the understanding of God's revelation in nature oscillates between a mainly philosophical formulation, centered on the philosophy of natural knowledge of God and less interested in its dimension of true revelation, and a theological approach where creation is absorbed into history or considered as merely the first stage of historical revelation. Since fundamental aspects concerning history, anthropological theology, and the doctrine of creation are involved in this subject, Fundamental Theology should not confine itself to discuss the relationship between the two forms of revelation on a mere logical-cognitive level. It is also asked to provide a satisfactory model for their articulation, inside the unique divine design of revelation. Waiting for further comprehensive theological understandings, we here suggest two lines of reflection; namely, the rediscovery of the metaphor of the Two Books and a Christ-centered insight on the created character of history.

Universidad de Navarra - Facultad de Teología
Pamplona (SPAGNA)

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

Pagina bianca

RAYMOND E. BROWN
Y EL SENTIDO LITERAL
DE LA SAGRADA ESCRITURA

Juan Carlos OSSANDÓN WIDOW

Sumario: I. Sentido literal y *sensus plenior* - II. La distinción entre lo que la Biblia significó en el pasado y lo que significa hoy - III. Un paralelo: la posición de Joseph A. Fitzmyer - IV. Conclusión: una evolución coherente con su punto de partida.

Raymond Edward Brown (1928-1998) ha sido uno de los exegetas católicos más prestigiosos e influyentes de la segunda mitad del siglo XX. Pero sus méritos en el campo de la exégesis no deberían llevar a que se olvide la atención que prestó a los problemas teóricos de la interpretación bíblica. De distintos modos, Brown siempre intentó armonizar el punto de vista de la crítica moderna –que él mismo practicaba– con la tradición y el magisterio de la Iglesia. Este aspecto –poco conocido– de su obra presenta gran interés no sólo porque la hermenéutica bíblica –y concretamente el antiguo tema de los sentidos de la Sagrada Escritura– haya recobrado actualidad en los últimos años, sino especialmente porque la evolución de los planteamientos de Brown en este campo permite hacerse una idea de algunos problemas de fondo de la exégesis en la segunda mitad del siglo XX. En efecto, en Brown se refleja de una forma particularmente nítida la trayectoria del problema de los sentidos –unido a los cambios en la exégesis– desde los años cincuenta, cuando estudió a fondo la teoría del *sensus plenior*, hasta la década de los ochenta, cuando ensayó otras vías de solución al problema de los sentidos bíblicos.

En términos generales –y ciertamente simplificadores–, se puede decir que, durante la primera mitad del siglo XX, la exégesis bíblica de corte histórico-crítico pasó de la sospecha a la aceptación dentro de la Iglesia Católica¹. Como es sabido, la publicación de la *Divino afflante Spiritu* en 1943 marcó el punto de inflexión al respecto. Calificada en su momento como una “liberación”, que abría paso a una “nueva era”, hoy se tiende a redimensionar la importancia de esta encíclica². Sin embargo, es un hecho que supuso una apertura del magisterio ante la exégesis moderna, que los exegetas se encargaron de explotar al máximo³. Ahora bien, la favorable acogida de la encíclica de Pío XII entre los exegetas católicos no implica que en los años siguientes se materializaran por igual todas sus directrices:

La encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) fijaba a los exegetas como objetivo primordial (*potissimum*) la elucidación de la doctrina teológica de los textos (EB 551), para hacer comprender que está fuera de lugar separar demasiado exégesis y teología. Notemos, sin embargo, que quizá la

¹ Es habitual la expresión “método histórico-crítico” para designar los métodos de la exégesis moderna. La Pontificia Comisión Bíblica (en adelante, PCB) explica así sus etapas: «de la crítica textual se pasa a una crítica literaria que descompone (búsqueda de las fuentes), luego a un estudio crítico de las formas; por último a un análisis de la redacción, atento al texto en su composición. Es así posible una comprensión más precisa de la intención de los autores y redactores de la Biblia, así como el mensaje que han dirigido a los primeros destinatarios», PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I A 1 (EB 1278; EB=*Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Dehoniane, Bologna 1994²). Como se ve, “histórico-crítico” es una etiqueta que se aplica a un conjunto de métodos; de ahí que algunos prefieran hablar de “metodologías histórico-críticas”. Resulta instructivo dejar constancia de la reacción de un filólogo ante la expresión: «Il termine “metodo storico-critico” (in uso solo fra biblisti e teologi) continua a farmi un effetto strano. D’ora in avanti preferirò parlare di “filologia”, ossia dello studio scientifico complessivo del documento scritto. Che poi quello filologico sia un “metodo” è discutibile. Wilamowitz diceva che un metodo filologico non esiste, come non esiste un solo metodo per pescare: dipende da quali pesci si devono prendere», M. CANTILENA, *Le perplessità di un filologo*, «Studia Patavina» 43 (1996) 44.

² Para una contextualización de la *Divino Afflante Spiritu* en relación con las declaraciones magisteriales precedentes, cfr. R.E. BROWN – TH.A. COLLINS – A.J. LEVORATTI, «Declaraciones de la Iglesia», en R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Verbo Divino, Estella 2004, 856-869.

³ «Esta carta liberadora, preparada por un trabajo oscuro de cuarenta años, permitió a la exégesis católica salir por fin del *ghetto* para tratar de igual a igual con la exégesis protestante y con la crítica desligada de la fe», P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios. Introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1968, 284.

recepción (entusiasta) de la *Divino Afflante* no reconoció a este acento de la encíclica un coeficiente tan elevado como requiere este *potissimum*⁴.

Quien conozca el camino que recorrió la exégesis católica a partir de los años cuarenta podrá matizar el diagnóstico de Beauchamp, pero en lo esencial no podrá desmentirlo, a pesar de los muchos avances en el conocimiento del mundo de la Biblia que se produjeron desde entonces y a pesar incluso de los esfuerzos por desarrollar una teología bíblica.

La pregunta que vale la pena plantearse es si el descuido de la interpretación teológica que proponía Pío XII como tarea irrenunciable de la exégesis bíblica obedeció a un motivo circunstancial –a una negligencia o desinterés–, o si su causa se encuentra más bien en el planteamiento hermenéutico que subyacía a la encíclica y a la exégesis crítica en general, un planteamiento que no facilitaba llegar a la interpretación teológica que el papa deseaba. A partir del caso de Brown, se intentará mostrar que la segunda es la respuesta acertada. En otras palabras, la tesis a demostrar es la siguiente: la dificultad para exponer la doctrina teológica de los textos no procedía del desinterés –de hecho, como se verá al hablar del *sensus plenior*, hubo serios intentos por llegar a una interpretación teológica a partir de la exégesis crítica–, sino de la noción de sentido literal de la que se partía.

Hay que tener en cuenta que la exégesis moderna está moldeada sobre la hermenéutica “romántica” (Schleiermacher, Dilthey). En síntesis, tanto Schleiermacher como Dilthey fijaban el objeto de la interpretación en la *intentio auctoris*, entendida de un modo más o menos psicologizante, pero que conducía necesariamente a trasladar el objeto de la interpretación del texto a una instancia incognoscible, la intención de su autor histórico⁵. No sólo el posterior desarrollo de la misma hermenéutica (Gadamer, Ricoeur), sino también los avances de la teoría literaria (por ejemplo, Umberto Eco) han puesto en

⁴ P. BEAUCHAMP, *¿Es posible una teología bíblica?*, en J. RATZINGER *et al.*, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 99-100.

⁵ Para Schleiermacher, «a diferencia de lo que ocurría en la vieja hermenéutica, en la comprensión no se trata tanto de transmitir una verdad o un significado, como de comprender un autor o un acto creador», L. FLAMARIQUE, *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, Eunsá, Pamplona 1999, 256.

evidencia que se trata de un planteamiento que desvía la atención del contenido mismo del texto. Se cae en una cierta idealización del contexto original de emisión del texto y de la genialidad de cada autor singular⁶.

Evidentemente, desarrollar las características de la hermenéutica romántica va más allá de los límites de este artículo. Ahora se trata más bien de examinar cómo se concreta este enfoque en su aplicación a la Biblia y qué consecuencias tiene frente a la interpretación tradicional de la Escritura en la Iglesia⁷.

I. Sentido literal y *sensus plenior*

Si se quiere saber qué entendían los exegetas católicos por sentido literal a mediados del siglo XX, ellos mismos ofrecen una definición clara y distinta: «El sentido literal, desde el punto de vista de la crítica, es el que responde a la intención del autor»⁸.

No es diversa la opinión de Brown:

Definiremos el sentido literal como *el sentido que intentó directamente el autor humano y que se expresa en sus palabras*. Ante todo vemos que se trata de la *intención directa* del autor humano. Esta matización circunscribe el sentido literal al significado que estaba en la conciencia del autor humano y excluye las ramificaciones que sus palabras puedan tener en el contexto mayor de la Biblia al margen de sus previsiones (tales ramificaciones pertenecen al sentido pleno)⁹.

⁶ Cfr. M. DUMAIS, *Sens de l'écriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes*, «New Testament Studies» 45/3 (1999) 310-331.

⁷ Para encuadrar lo que sigue, cfr. V. BALAGUER, *El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura*, «Scripta Theologica» 36 (2004) 509-563.

⁸ A. ROBERT - A. FEUILLET (eds.), *Introducción a la Biblia, I: Introducción general. Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1965 (edición original: *Introduction à la Bible I*, Desclée et Cie, Tournai 1962²), 208. La cita está tomada de una sección escrita por Pierre Grelot. En otra sección, cuyos autores son el mismo Grelot y Henri Cazelles, se explica en forma inequívoca dónde se ha de buscar el sentido del texto: «hay que entrar todavía en la psicología del autor mismo, hay que discernir lo que él quería significar cuando redactaba su texto en tal forma y en tales circunstancias. Ahí reside en definitiva el sentido de los libros bíblicos: no en palabras consideradas en sí mismas en forma abstracta, sino en el pensamiento vivo de un hombre, que las palabras no hacen sino traducir», *ibidem*, 174.

⁹ R.E. BROWN, *Hermenéutica*, en R.E. BROWN - J.A. FITZMYER - R. MURPHY, *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, V, Cristiandad, Madrid 1972 (edición original: *The Jerome Bi-*

Estas definiciones se ajustan perfectamente con la que se presupone en *Divino afflante Spiritu*, a la que citan explícitamente. En realidad, estrictamente hablando, en la encíclica no se daba una definición del sentido literal. Lo que Pío XII quería dejar bien establecido era la necesidad de comenzar por el discernimiento del sentido literal de la Sagrada Escritura, frente al reclamo de algunos por una exégesis espiritualista. Pero, al describir cuál es este sentido literal, lo pone en relación con las palabras y con la *mens auctoris* y explica que se llega a discernirlo mediante recursos filológicos y literarios, equivalentes a los empleados para interpretar otros textos¹⁰.

Si el sentido literal de cualquier texto es lo que quiso decir el autor, el sentido literal de la Escritura es el expresado por el hagiógrafo. Por tanto, lo que debe mostrar la exégesis es lo que quiso comunicar el autor humano inspirado en las circunstancias concretas de composición del texto. En este marco, la inspiración, concebida en términos de hagiógrafo inspirado, se queda sin efectos para la interpretación del texto, pues para saber qué quiso decir el autor se emplean los mismos métodos que en la interpretación de textos profanos¹¹.

blical Commentary, Chapman, London 1970), 283 (el destacado es de Brown). Más adelante se hablará de lo que se entendía entonces por “sentido pleno” o *sensus plenior*. También se citará la definición de sentido literal, sustancialmente idéntica, que propondrá Brown años más tarde en el *New Jerome Biblical Commentary*.

¹⁰ El pasaje de la encíclica que más se acerca a una definición dice así: «Quo in opere exsequendo ante oculos habeant interpretes sibi illud omnium maximum curandum esse, ut clare dispiciant ac definiant, quis sit verborum biblicorum sensus, quem *litteralem* vocant. Hanc *litteralem* verborum significationem omni cum diligentia per linguarum cognitionem iidem eruant, ope adhibita contextus, comparationisque cum assimilibus locis; quae quidem omnia in profanorum quoque scriptorum interpretatione in auxilium vocari solent, ut auctoris mens luculenter pateat» (EB 550).

¹¹ El principio de que se debe comenzar la interpretación a partir del sentido literal no es moderno. Su formulación más clara se encuentra en santo Tomás, en quien culmina un largo período de aclaración terminológica y conceptual acerca de los sentidos bíblicos. Para Santo Tomás, el sentido literal corresponde al significado de las palabras; el sentido espiritual (que se subdivide en alegórico, moral y escatológico), al de las cosas. Pero al significado de las cosas se accede mediante el de las palabras: por eso el sentido literal es fundamento del espiritual: «Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, quae est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit» (*S. Th.* I, q. 10, a. 1, in c). Como se ve, se trata de un universo conceptual completamente distinto del moderno, aunque un diálogo es posible y deseable.

Ante las críticas a las que se vieron sometidos dentro de la Iglesia o ante las deficiencias que ellos mismos percibían, muchos exegetas católicos buscaron completar el modo de hacer exégesis que practicaban. En este marco se insertan los intentos por ampliar los resultados de la exégesis crítica (el sentido literal) mediante la noción de *sensus plenior*. El *sensus plenior* no se encuentra en ninguno de los esquemas tradicionales de los sentidos bíblicos; tanto la expresión como el concepto nacieron a comienzos del siglo XX¹².

Brown dedicó su tesis doctoral, publicada en 1955, al *sensus plenior*¹³. Algunos años más tarde, publica un artículo para informar sobre el curso de las discusiones¹⁴. La lectura de este artículo muestra las precisiones casi infinitas de los autores en torno al *sensus plenior* –su definición, su división, su relación con otros sentidos, su alcance, etc.– sin que hasta ese momento se hubiera llegado a una síntesis satisfactoria para todos.

¿Cómo se definía el *sensus plenior*? En general se presenta como un significado del texto querido por Dios, más profundo que el que alcanza la crítica literaria e histórica, pero reconocible de modo objetivo, para no recaer en la arbitrariedad de las antiguas alegorías y tipologías, que es justamente lo que se quiere evitar. En efecto, como explica Brown, la defensa del *sensus plenior* hundía «sus raíces en una desconfianza respecto a los excesos cometidos con la tipología y alegoría patristicas»¹⁵. Tal desconfianza se compensaba con una confianza en la objetividad de la exégesis científica.

¹² La noción de *sensus plenior* hoy se encuentra abandonada, aunque todavía la menciona el documento de 1993 de la PCB *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*: cfr. EB 1420-1422. Para una visión histórica, cfr. P.-M. BEAUDE, *Sens de l'Écriture. De «Divino Afflante Spiritu» à nos jours*, "Supplément au Dictionnaire de la Bible" (en adelante, DBS) XII, fascículo 68 (1993), cols. 514-536, aquí 522-526; M. TÁBET, *Teologia della Bibbia. Studi su ispirazione ed ermeneutica biblica*, Armando Editore, Roma 1998, 139-144, ambos con bibliografía.

¹³ R.E. BROWN, *The «sensus plenior» of Sacred Scriptures*, Saint Mary's University, Baltimore 1955. Cfr. también R.E. BROWN, *The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior*, «The Catholic Biblical Quarterly» 15 (1953) 141-162.

¹⁴ R.E. BROWN, *The Sensus Plenior in the last ten years*, «The Catholic Biblical Quarterly» 25 (1963) 262-285.

¹⁵ R.E. BROWN – S.M. SCHNEIDERS, *Hermenéutica*, en R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos, Verbo Divino*, Estella 2004, 843 (edición original: *New Jerome Biblical Commentary*, Prentice

Hasta aquí los rasgos comunes de una definición entre los diversos defensores del *sensus plenior*¹⁶. En realidad, en ningún momento la teoría del *sensus plenior* llegó a gozar de una aceptación total entre los exegetas católicos. Algunos preferían recuperar la tradición del sentido espiritual¹⁷ o dar más espacio a la actualización de la Escritura¹⁸. El Concilio Vaticano II puso un cuidado particular en no dirimir la cuestión, pues las opiniones se encontraban muy divididas. En los mismos años del Concilio, Brown ya intuye que se trata de un camino sin salida, como se refleja especialmente al discutir el alcance de la intención del autor y su inclusión en la definición del *sensus plenior*. Brown es agudo y se da cuenta de las aporías a que conduce intentar apoyarse en la conciencia del autor. Por eso, lo decisivo en la manera de definir los sentidos acaban siendo los métodos o criterios para llegar a él¹⁹.

Pocos años después, Brown manifiesta por primera vez una clara distancia hacia el *sensus plenior*, desilusionado por su poca utili-

Hall, Englewood Cliff 1990). De este artículo, Sandra M. Schneiders ha escrito únicamente la sección sobre crítica literaria (nn. 55-70, pp. 845-848); el resto es obra de Brown.

¹⁶ Pero hay muchas diferencias. La principal aparece a la hora de decidir si este nuevo sentido forma parte del sentido literal; es decir –según la definición de sentido literal entonces en boga–, en qué medida el autor humano era consciente de este significado. Para la mayoría de los autores, el *sensus plenior* es distinto del sentido literal. En cambio, para Pierre Grelot, el sentido pleno «es el mismo sentido literal captado a un segundo nivel de profundidad», GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios*, 403 (destacado del autor).

¹⁷ Por ejemplo, para Ceslas Spicq las propuestas de la existencia de un sentido pleno no aportaban nada nuevo, porque en el fondo tal amplitud de significado termina por coincidir con el sentido típico y espiritual tradicional: cfr. C. SPICQ, *Bulletin de Théologie Biblique. B. Nouveau Testament*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (1948) 92 n. 32. Henri de Lubac compartía esta opinión: cfr. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, 1 (1959), Aubier, Paris, 357-359.

¹⁸ F. DREYFUS, *L'actualisation de l'Écriture, III. La place de la tradition*, «Revue Biblique» 86 (1979) 382.

¹⁹ «Let us, then, keep the term “literal sense” for that meaning which by the rules of historico-critical exegesis we can determine as the author’s message for his time. Let us apply the term *sensus plenior* to that meaning of his text which by the normal rules of exegesis would not have been within his clear awareness or intention but which by other criteria we can determine as having been intended by God», BROWN, *The Sensus Plenior in the last ten years*, 268-269. Los criterios para determinar el *sensus plenior* son dos: homogeneidad con el sentido literal y evidencia basada en la revelación. Con ellos, Brown cree que será posible lanzarse a la enorme tarea de distinguir, en la exégesis que los autores del Nuevo Testamento hacen del Antiguo, en los Padres y en la liturgia, qué es *sensus plenior* y qué es tipología o mera acomodación. Cfr. *ibidem*, 274-276.

dad para resolver los problemas para los que la teoría fue diseñada²⁰. Brown reconoce que en la lectura tradicional de la Biblia en la Iglesia –en los Padres, en la liturgia y en la teología– muy pocas veces se encuentra una interpretación bíblica que cumpla los rigurosos criterios exigidos para hablar de un *sensus plenior*, especialmente por la falta de homogeneidad con el sentido literal²¹.

De cualquier manera, en 1968 Brown propone una sistematización en la que todavía aparece el *sensus plenior*, que ocupa un lugar intermedio entre el sentido literal y el tipológico:

Podemos dar un esquema de lo que hemos visto a propósito de los tres sentidos fundamentales de la Escritura. Si los dividimos según las intenciones del autor humano, constituyen dos categorías principales:

1. Significado pretendido por el autor = *sentido literal*.
2. Significado pretendido por Dios, que va más allá de lo que pretendía el autor humano:
 - a) derivado de las «palabras» de la Escritura = *sensus plenior*.
 - b) derivado de las «cosas» descritas en las Escrituras = *sentido típico*²².

Bien puede decirse que el *sensus plenior* es hijo de su época, pues refleja los avatares de una exégesis que oscila entre la asimilación –cada vez más definitiva y sólidamente fundada– de las metodologías histórico-críticas y la constatación –que se vuelve más acuciante dentro de la Iglesia– de que estos métodos dejan escapar algo. La teoría del *sensus plenior* se puede considerar un intento de superar las limitaciones de la exégesis moderna sin salirse de su marco, ni revisar a fondo sus presupuestos. Se quería salvar al menos una parte del contenido sobrenatural o teológico de muchos textos, que parecía quedar

²⁰ «I think that [...] in the next century it will be remembered only by way of footnote in hermeneutical textbooks, if there are still textbooks in the twenty-first century», R.E. BROWN, *The problems of the sensus plenior*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 43 (1967) 462.

²¹ Uno de los pocos casos que le parece cumplir estas condiciones es el de San Atanasio y el concilio de Nicea, que saben que la Biblia no dice en ninguna parte que el Verbo sea “consustancial” al Padre, pero esta afirmación puede considerarse bíblica porque es homogénea respecto del sentido literal de muchos pasajes neotestamentarios.

²² BROWN, *Hermenéutica*, 313.

sin fundamento tras la aplicación de la nueva exégesis²³. A la vez, la nueva conceptualización intentaba sacar partido de los avances en el estudio de la inspiración, centrado en la conciencia del hagiógrafo²⁴.

La noción de *sensus plenior* puede considerarse superada, gracias a la actual conciencia de la estrechez de la exégesis moderna para determinar el sentido de un texto. En general, hoy se considera que el sentido de un texto no se reduce a lo que la exégesis crítica determina que quiso decir su autor en el momento de escribir. La teoría del *sensus plenior* ha perdido fuerza porque se apoyaba en una hermenéutica centrada en la búsqueda de la intención del autor, superada por las ciencias del lenguaje²⁵. Pero es forzoso reconocer que salía al paso de un problema real, que en gran medida sigue vivo²⁶.

II. La distinción entre lo que la Biblia significó en el pasado y lo que significa hoy

A principios de la década de los ochenta, Raymond Brown publica *The Critical Meaning of the Bible*²⁷, una obra interesante para percibir los cambios de la exégesis a través de la evolución del mismo Brown. El libro se propone como un abierto desafío a los católicos y a los cristianos de las diversas iglesias, animándolos a que asuman con valentía todas las consecuencias que se sigan de un examen crítico de la Escritura. Brown manifiesta tal confianza en la exégesis, que juz-

²³ «A very important factor that explains the popularity of the theory has been its usefulness in winning in the Church a tolerance for the historical-critical exegesis of the Bible. In the 1930s and 1940s it was becoming more and more obvious to Catholic scholars that the traditional exegesis of the Bible (patristic, liturgical, theological) did not agree in many points with modern critical exegesis», BROWN, *The problems of the sensus plenior*, 460.

²⁴ «La teoría del *sensus plenior* fue formulada cuando la noción escolástica de inspiración instrumental estaba de moda entre los católicos, de ahí la referencia a la intención divina expresada en las palabras bíblicas», BROWN-SCHNEIDERS, *Hermenéutica*, 843.

²⁵ Cfr. BEAUDE, *Sens de l'Écriture*, 524-525. Beude piensa sobre todo en la semiótica estructuralista, que se desinteresa del autor porque postula la clausura de la letra en sí misma, el corte del texto con la realidad extralingüística. Sin entrar a fondo en el problema, hay que decir que se puede compartir la crítica de Beude a la *intentio auctoris* sin asumir los postulados estructuralistas.

²⁶ Cfr. BEAUDE, *Sens de l'Écriture*, 534-535.

²⁷ R.E. BROWN, *The Critical Meaning of the Bible*, Paulist, New York 1981. El libro recoge artículos publicados entre 1976 y 1981.

ga necesario revisar muchas fórmulas de la doctrina tradicional de la Iglesia a partir de las conclusiones sobre el sentido literal de la Biblia alcanzadas mediante el empleo del método histórico-crítico. Brown es optimista: aunque pueda resultar doloroso, este proceso únicamente puede acabar bien, pues llevará a una renovación de la teología y a una sana reforma de muchos aspectos de la vida eclesiástica, con repercusiones a favor del ecumenismo.

El primer capítulo del libro es quizá el más importante y a la vez el más problemático. Consiste en una reflexión sobre el carácter divino-humano de la Biblia, en cuanto se la considera “palabra de Dios”. Pero Brown, que es exegeta y no teólogo dogmático, no quiere desarrollar un pensamiento sistemático, sino examinar el tema en la Biblia misma, aunque en realidad llega a conclusiones que no se encuentran en la Escritura. Su tesis es que, hablando con rigor, no hay palabras divinas. Propiamente, Dios no habla, pues tampoco piensa, ni tiene ideas, ni forma juicios, dice Brown apoyándose –afirma– en la teología escolástica²⁸. Por tanto, si la Biblia es palabra de Dios, lo divino será su contenido, la revelación; mientras que lo humano correspondería a las palabras que la expresan²⁹.

Todas las palabras bíblicas son humanas, con las limitaciones que ello implica. La doble formulación del decálogo en Éxodo y Deuteronomio, por ejemplo, debe poner en guardia contra una consideración de la Biblia como palabras intemporales y absolutas, caídas directamente del cielo. Del mismo modo, también las palabras de Jesús son humanas y por tanto están sujetas a condicionamientos históricos y culturales. Aunque es el Hijo de Dios, es plenamente hombre; la única diferencia de su humanidad respecto de la nuestra es el pecado (cf. Hb 4,15). Por tanto, en las palabras de Jesús no están ausentes ni la ignorancia, ni la tentación, ni una cosmovisión limitada³⁰.

²⁸ BROWN, *The Critical Meaning of the Bible*, 3. Afirmación bastante discutible. Es verdad que, para Santo Tomás, Dios no piensa discursivamente, pero sí entiende; y algo análogo habría que decir de su hablar.

²⁹ «The mystery of “the word of God” is appreciated only when we take both sides of that expression seriously. It is a human word, for God does not speak. But it is of God, and not simply a human composition about God», *ibidem*, 1.

³⁰ Cfr. *ibidem*, 21-22. Nuevamente, se trata de una afirmación discutible. Para Brown, parece no haber misterios. Afirma claramente que Jesús es Dios. Sin embargo, si la única característica especial de su humanidad es la ausencia de pecado, ¿qué decir de su poder de

El punto fuerte de Brown es su argumentación contra una visión simplista o absoluta de la Biblia como Palabra de Dios, que la despoje de sus rasgos humanos. Pero sus explicaciones se quedan cortas cuando se refiere al aspecto divino, que se queda como un punto afirmado, pero sin incidencias en la “humanidad” de las palabras. Al final del capítulo, el mismo Brown reconoce que al hablar de la Biblia como “palabra de Dios”, ha dicho mucho sobre “palabra” y poco sobre “de Dios”. Reconoce que sólo la Escritura es palabra de Dios, pero no queda claro en qué consiste su carácter divino o qué consecuencias tiene.

El segundo capítulo alude a los sentidos de la Escritura. Brown muestra algunos cambios o precisiones respecto de su visión anterior del sentido literal. En primer lugar, la misma aplicación del método histórico-crítico a la Biblia ha mostrado que la definición de sentido literal como la intención del autor humano es demasiado estrecha. Por ejemplo, en los evangelios hay que tener en cuenta diversos niveles en la intención de significar: la intención de Jesús al pronunciar sus discursos, la intención de la predicación apostólica al recogerlas, la intención de la primera puesta por escrito, la intención de Marcos al componer su evangelio, y la intención de Mateo y Lucas al emplear el material de Marcos³¹. Además, Brown añade otra precisión importante: el sentido literal corresponde a los libros enteros, tal como han llegado hasta nosotros, aunque tengan varios autores y además retoques posteriores –como el libro de Isaías–.

Todo esto entra dentro del sentido literal. Pero aun así no basta quedarse en el sentido literal para extraer todo el significado de la Biblia. Un siguiente sentido –supraliteral, pero igualmente bíblico–, se obtiene cuando se ponen en relación unos libros con otros y con la Escritura en su conjunto. Brown lo llama “sentido canónico” –como se ve, el *sensus plenior* no aparece³². En ocasiones, el canon puede

obrar milagros?, y sobre todo, ¿qué decir de su conocimiento? El problema de la conciencia y de la ciencia de Cristo ha dado mucho trabajo a los teólogos, pero Brown ni se lo plantea. Por otras referencias a este tema a lo largo del libro, parece dar por descontado que todo lo que Jesús sabía provenía de su experiencia humana.

³¹ Cfr. *ibidem*, 30.

³² Aquí Brown inserta una referencia autobiográfica, interesante porque en ella explica por qué motivos abandonó la noción de *sensus plenior*. «In suggesting that what is

llegar a alterar el sentido literal: por ejemplo, al separar Lc y Act, que en la intención del autor formaban una única obra. Otras veces, el sentido canónico aparece en continuidad con el literal: el paralelismo entre Eva y María aparece con claridad cuando se unen Jn 2 y Jn 19 con Ap 12³³.

¿Qué relación existe entre el sentido literal y este sentido canónico? Brown alude aquí a Gadamer y Ricoeur, porque ambos han mostrado que un texto tiene vida propia y significa más de lo que quiso decir el autor. En principio, Brown se muestra de acuerdo, pero le preocupa que se pierda la primacía del sentido literal, que debe servir siempre como control de la interpretación. Conocer el sentido literal ayuda a tener conciencia de en qué nivel se está cuando se proponen otros sentidos. De todas maneras, Brown manifiesta cierto temor de que se descuide el sentido literal por ser difícil y se pase con demasiada rapidez a exponer otros sentidos³⁴.

Para Brown, el sentido canónico –que define como el sentido que adquirieron los libros al constituirse en una colección canónica, es decir, hacia el siglo IV– no es el último. El mismo canon supone una comunidad en curso, que sigue viva hoy y que vive de los textos.

grasped through the historical-critical method is not the whole meaning of the Bible, I am in good company among exegetes and theologians today. However, I am not jumping upon any bandwagon; for such an approach has marked my own academic career from the very beginning, as illustrated in my interest in the *sensus plenior* of Scripture. I have returned to that interest from time to time, although I recognized quickly that, formulated in terms of the *sensus plenior*, the hermeneutic stress that I advocated was too narrowly scholastic and tied into the principle of single authorship for a biblical book», *ibidem*, 29. El punto que interesa retener es que Brown no renunció al *sensus plenior* por un cambio de las premisas hermenéuticas de su exégesis, sino por razones más bien extrínsecas, al comprobar que el concepto no resolvía los problemas para los que había sido diseñado.

³³ Ante un crítico que le ha dicho que eso es *eisegesis*, porque es proponer un sentido que no es bíblico, Brown responde con una pregunta: «Is the meaning that a book has before it is placed in the Bible a biblical meaning? Despite the meaning they have in themselves, the individual books of the Bible are not normative taken alone», *ibidem*, 32. Es habitual en Brown (también en J. Fitzmyer) la contraposición entre *exegesis* y *eisegesis*. Brown define la primera como «descubrimiento de un significado que brota del texto»; y la segunda como «imposición al texto de un significado ajeno a él»: BROWN-SCHNEIDERS, *Hermenéutica*, 837.

³⁴ Cfr. BROWN, *The Critical Meaning of the Bible*, 32-34.

Lo que la Biblia significa hoy, su significado actual en la Iglesia Católica, es un sentido bíblico con todo derecho, aunque no sea literal³⁵.

¿Cómo se vincula este significado actual con lo que la Biblia quiso decir en su origen, es decir, con el sentido literal? Brown enumera tres claves para comprender esta relación:

1. La interpretación actual de un pasaje en la Iglesia puede ser bastante distinta de su sentido literal³⁶.

2. La autoridad de la Iglesia para interpretar la Escritura se refiere al significado actual, no al sentido literal. Esta autoridad es muy importante, reconoce Brown, dada la diversidad de las conclusiones de la exégesis crítica, a veces contradictorias entre sí. Pero no hay que sobreestimarla. Brown muestra, con razón, que la Iglesia propiamente no *puede* definir autores, ni fechas, ni otros aspectos históricos o literarios que no afectan ni a la fe ni a la moral. Por lo mismo, la Iglesia tampoco define el sentido literal de un pasaje, tal como lo entiende Brown, porque es una tarea “semi-histórica”³⁷.

3. La tensión entre ambos significados no es una relación inadecuada y por tanto no hay razones para eliminarla. Lo normal es que la relación sea armónica; personalmente, Brown no aceptaría nunca una contradicción entre ambos sentidos. Pero que en ocasiones se dé una cierta tensión ayuda a valorar la tradición, y también a relativizar algunos aspectos de la doctrina.

³⁵ «I would contend that the way in which the Church in its life, liturgy, and theology comes to understand the Bible is constitutive of “biblical meaning”, because it is chiefly in such a context that this collection is serving as the Bible for believers. We are not dealing merely in such an instance with application, accommodation, or eisegesis; we are dealing with the issue of what a biblical book *means*, as distinct from what it *meant*, either when it was written (literal sense) or when it became part of the canonical collection (canonical sense)», *ibidem* 34-35 (destacado del original).

³⁶ Al determinar el sentido literal de los evangelios de la infancia, un protestante y un católico deberían llegar al mismo resultado, a pesar de que difieren al juzgar su sentido actual en la Iglesia. «What “Matthew and Luke meant” is the literal sense of their Gospels; and critical scholars, whether Catholic or Protestant, have to use the same methods in determining that sense», *ibidem*, 36. Esta afirmación muestra hasta qué punto Brown cree realizable el ideal de objetividad que guía a la exégesis moderna.

³⁷ «What a passage *means* to Christians is the issue for the Church –not the semi-historical issue of what it *meant* to the person who wrote it», *ibidem*, 40 (destacado del original).

En síntesis, Brown remarca la diferencia y la consecuente tensión entre el sentido literal, que es lo que el texto *quiso* decir, y lo que el texto *quiere* decir: el sentido del texto actualizado en la tradición eclesial.

La descripción parece precisa y sugerente, pero Brown no ofrece solución teórica al problema, porque no le parece necesaria. Confía en que de lo que según la exégesis el texto quiso decir en el pasado se puede obtener todo lo que haga falta para hoy, e incluso revisar toda la teología. Así, lo que opera como “regla” es el sentido literal determinado según la exégesis crítica. Si ella muestra, por ejemplo, que los apóstoles no ordenaron obispos, la doctrina de la sucesión apostólica debe separarse de su formulación histórica y expresarse en otros términos³⁸.

Más serena, pero idéntica en lo sustancial, es la exposición de Brown sobre hermenéutica en la nueva edición del *Comentario Bíblico San Jerónimo*, publicada en 1990. Mantiene casi inalterada –frente a las pretensiones de la crítica literaria– la definición de sentido literal que ya propuso en 1970: «La mayoría de los exegetas, a juzgar por sus comentarios a la Escritura, trabajan habitualmente con una definición de sentido literal muy parecida a ésta: *el sentido que el autor humano pretendió directamente y que las palabras escritas transmitieron*»³⁹.

³⁸ Cfr. *ibidem*, 42-43 y todo el capítulo 8 (124-146). En general, Brown conoce bien la doctrina de la Iglesia y sabe mantenerse en los límites de la ortodoxia, aunque parece disfrutar con todo lo que suponga una provocación para quienes mantienen una visión tradicional. Califica su postura como de centro, frente a la visión de la derecha: «The rightist view allows little freedom to restructure and little adaptability to new demands. The centrist view, while recognizing that history and past decisions limit options so that all changes are not possible, has a much freer estimate of how the Church can adjust in function and form to new circumstances», *ibidem*, 92.

³⁹ BROWN-SCHNEIDERS, *Hermenéutica*, 830. El destacado es del original. Brown sostiene, citando a E.D. Hirsch, que la *intentional fallacy* es ella misma una falacia: «Podemos rechazar el escepticismo sistemático de los críticos literarios acerca de que se pueda llegar nunca a conocer la intención de un autor que no está presente», *ibidem*, 831. “Intentional fallacy”: expresión provocadora, difundida en Norteamérica en los años treinta y cuarenta, en el ámbito del *New Criticism*, una corriente que insistió en la autonomía del texto respecto de su autor y en el texto como lugar del sentido. Cfr. DUMAIS, *Sens de l'écriture*, 320.

Respecto de la anterior definición (cfr. *supra*) Brown corrige el psicologismo que entrañaba la referencia a la conciencia del autor⁴⁰ y añade una referencia implícita a los destinatarios, como modo de conocer la intención el autor. Pero el objeto de la interpretación sigue rigiéndose por el planteamiento señalado en *Divino afflante Spiritu*⁴¹. Por eso no hay diferencias de relieve entre la Sagrada Escritura y otros textos del pasado⁴².

Sobre el *sensus plenior*, Brown reconoce que desde 1970 prácticamente no se ha vuelto a discutir acerca de él y que su continuación contemporánea, en términos de “exceso de significado”, ha pasado –a través de la crítica literaria– al dominio de la hermenéutica⁴³. Como en 1981, Brown prefiere su terminología sobre lo que quiso y quiere decir la Biblia. Ambos sentidos –el histórico y el actual– no son totalmente separables y una buena exégesis debería exponer los dos⁴⁴.

⁴⁰ «Esta parte de la definición del sentido literal [transmitido por palabras] da prioridad al texto, pues la intención del autor no se convierte en sentido de la Escritura hasta que de hecho se transmite por escrito», *ibidem*, 831.

⁴¹ «La búsqueda que se insinúa en la definición concuerda con la declaración de Pío XII en *Divino Afflante Spiritu*: “Tengan presente los intérpretes que su principal y mayor empeño ha de ser discernir y definir claramente ese sentido de las palabras bíblicas que se llama literal... de manera que se pueda dejar clara la intención del autor”, *ibidem* 831. A continuación, Brown muestra la dificultad de la noción de autor en el caso de muchos libros bíblicos y precisa: «En casos como éstos, la búsqueda del sentido literal abarca tanto el sentido que las partes tenían originalmente antes de la revisión, como el sentido del libro después de la revisión», *ibidem*, 831.

⁴² «Una vez dados los pasos que acabamos de describir (la determinación del género literario, de la historia literaria y de los objetivos de la composición), el exegeta está en posición de buscar el significado literal de los distintos pasajes y versículos. El proceso de tal búsqueda es el mismo que para cualquier obra antigua», *ibidem*, 837.

⁴³ Cfr. *ibidem*, 844. Después de repasar brevemente toda la historia de la exégesis supraliteral, hasta el *sensus plenior* y otras teorías más recientes, Brown se muestra cansado y más bien escéptico sobre la posibilidad de alcanzar una solución adecuada: «Como la búsqueda del santo Grial, la búsqueda de la ruta exclusiva en hermenéutica parece ser imperecedera, y los fracasos pasados sólo sirven para hacer más optimistas a los buscadores», *ibidem*, 844.

⁴⁴ «En tiempos del autor mismo, el sentido literal tenía un firme propósito religioso, y el dinamismo de la Biblia implica una constante actualidad religiosa. Es importante distinguir entre lo que significaba un pasaje bíblico y lo que significa, pero tales significados no son del todo separables o carentes de relación entre sí», *ibidem*, 834. «Aunque un intérprete puede concentrarse en una cosa u otra, no se trata de categorías separables; de hecho, el proceso total de explicación y comprensión implica la relación entre ambas», *ibidem*, 851. Brown reconoce que los exegetas se han concentrado casi exclusivamente en dilucidar el sentido

Por su definición de sentido literal, Brown está obligado a decir que ¡la Iglesia no le interesa el sentido literal!

La Iglesia está interesada principalmente en lo que la Escritura significa para sus fieles; no le interesa directamente lo que la Escritura significó para quienes la escribieron o la oyeron primero –el sentido literal–. Debemos recordar que el concepto de sentido literal establecido por el método histórico-crítico es en buena medida una innovación moderna. Moderno es también el hincapié que se hace en la distinción entre lo que un texto significó para su autor y lo que ha llegado a significar en el uso eclesiástico-teológico posterior⁴⁵

III. Un paralelo: la posición de Joseph A. Fitzmyer

Aunque Brown sea en muchos aspectos una figura bastante única, su visión sobre los sentidos puede considerarse a grandes rasgos común entre los exegetas. Para confirmarlo, sirve conocer las opiniones de Joseph A. Fitzmyer, bastante cercano a Brown, pero con menos preocupación por los problemas teóricos.

En los años noventa, Fitzmyer escribe algunos artículos sobre los sentidos bíblicos, básicamente para defender la definición del sentido literal como lo que quiso decir el autor. Frente a la crítica literaria moderna y su denuncia de la *intentional fallacy*, Fitzmyer reconoce que en el caso de la Biblia es muy difícil llegar a conocer a sus autores, por la distancia de muchos siglos que nos separa de ellos. Pero a través del texto siempre se refleja algo sobre el autor. Y, más allá de esta posibilidad, para Fitzmyer prescindir totalmente del autor suscita un grave problema de orden teológico:

Si el significado de un texto bíblico pudiera asumir un sentido diferente del significado expresado originalmente –y, añadiría yo, pretendido originalmente–, entonces ¿cómo se garantizaría que la Biblia continúa siendo la fuente por excelencia de la revelación divina, el medio que Dios ha escogido para manifestarse a la humanidad y para transmitir genera-

histórico de los textos, pero lo achaca a la poca claridad de los métodos propuestos para una exégesis supraliteral y a la dificultad que supone la diversidad de lectores.

⁴⁵ *Ibidem*, 852-853.

ción tras generación a su pueblo cuáles son realmente sus planes, sus instrucciones y su voluntad respecto de ellos? Esta característica reveladora de la Palabra de Dios escrita exige al menos que haya una homogeneidad básica entre lo que el autor humano inspirado buscó expresar y lo que expresó, entre lo que se quiso decir y lo que se quiere decir, y entre lo que se expresó de esa manera hace más de 1900 años y lo que se dice con ello a la Iglesia de hoy. Este es por tanto el principal problema que el sentido literal de la Escritura levanta hoy, con el que teólogos y exegetas tienen que tratar⁴⁶.

Fitzmyer se contenta con plantear este problema –a él no le afecta, porque cree en la posibilidad de conocer con certeza la intención del autor–, para mostrar que no se puede prescindir tan fácilmente de la exégesis histórica para interpretar la Biblia en la Iglesia. Pero añade algunas observaciones acerca del sentido que pueden tener los textos para los lectores de hoy. Para él, la actualización no es *per se* un sentido de la Escritura; actualizar consiste simplemente en «construir a partir del sentido literal adecuadamente comprobado, extendiéndolo homogéneamente para mostrar cómo lo que se quiso decir puede tener significado para hoy»⁴⁷.

Por eso, no hace ninguna falta apelar a una exégesis espiritual, tal como fuera propugnada por Louis Bouyer, Henri de Lubac o Hans Urs von Balthasar. Para obtener el sentido espiritual que ellos reclamaban no hace falta más que actualizar el sentido literal alcanzado por el método histórico-crítico⁴⁸. Fitzmyer no explica cómo se lleva

⁴⁶ J.A. FITZMYER, *The senses of scripture today*, «Irish theological quarterly» 62 (1996/97) 104 (traducción mía). El contenido de este artículo amplía el de uno anterior: *Problems of the Literal and Spiritual Senses of Scripture*, «Louvain Studies» 20 (1995) 134-146. Las mismas ideas se encuentran también en un libro anterior: *Scripture, the soul of theology*, Paulist Press, New York 1994, 39-43.

⁴⁷ FITZMYER, *The senses of scripture today*, 106-107.

⁴⁸ *Ibidem*, 114. En *Scripture, the soul of theology*, 90-91, Fitzmyer ataca a quienes propugnan la necesidad de una exégesis espiritual, porque no proponen una alternativa: «It is great in theory, but how does it work out in practice?» dice después de citar a de Lubac. Y concluye: «It is easy to find fault with the historical-critical method of biblical interpretation, but such criticism lacks conviction, when the critics fail to show how the interpretation of Scripture should rather be carried out, other than invoking the use of an unspecified spiritual sense». No le falta cierta razón. Pero, al mostrarse reacio a admitir las deficiencias del método histórico-crítico, él tampoco resuelve el problema, pues simplemente niega su existencia.

a cabo esta actualización; sólo exige que sea homogénea al sentido literal; de lo contrario se trata de un sentido acomodaticio⁴⁹.

Como observa Dumais a propósito de este tipo de propuestas, se reconoce la necesidad de una actualización, pero concibiéndola como una aplicación de un sentido ya constituido que sería el mismo para todos⁵⁰. Al igual que en Brown, el punto de partida sigue siendo el sentido literal según la exégesis crítica, al que se tiene por único, unívoco, sólido y científicamente verificable.

IV. Conclusión: una evolución coherente con su punto de partida

La trayectoria intelectual de Brown ofrece un testimonio valioso de los problemas de fondo que ha debido afrontar la exégesis dentro de la Iglesia y que en gran medida siguen esperando respuesta. Sus esfuerzos por encajar los resultados de la exégesis moderna dentro de la interpretación de la Biblia en la Iglesia muestran cómo la definición del sentido literal que ha llevado consigo la hermenéutica romántica y los métodos histórico-críticos ha sembrado la confusión, al unirse al principio clásico de la primacía del sentido literal. Tal principio, al menos en santo Tomás, partía de la distinción entre sentido literal y sentido espiritual y se limitaba a señalar que la instancia normativa a la hora de interpretar la Escritura estaba en el sentido de las palabras, no en el de las cosas de las que habla, dando por supuesto una lectura dentro de la Iglesia y a la luz de la fe. Con el cambio en la concepción del sentido literal, lo normativo se ha desplazado hacia la razón humana, hacia la filología y la historia.

A pesar de sus intenciones, Brown no logra salir del planteamiento romántico. El modo en que comprende la primacía del sentido literal –el sentido original del autor, que es el que recibe la inspi-

⁴⁹ En *Scripture, the soul of theology*, 69, apela al *sensus plenior* para justificar algunas interpretaciones patristicas y magisteriales de la Escritura. Como se ve, la posición de Brown era más elaborada que la de Fitzmyer, pues percibía mejor los problemas teológicos de la interpretación crítica.

⁵⁰ «En proposant des distinctions qui n'en continuent pas moins de rattacher le sens littéral du texte à l'intention de l'auteur, ces interprètes désirent sauvegarder un sens du texte qui soit unique, objectif, vérifiable, tout en reconnaissant la nécessité d'une actualisation conçue comme une application d'un sens déjà constitué qui est le même pour tous», DUMAIS, *Sens de l'écriture*, 316.

ración— implica que el punto de partida es el sentido único del texto, según la crítica, y no su referencia, los acontecimientos históricos. O, dicho de otra forma, el sentido es la referencia de los textos, y no hay una relación intrínseca entre sentidos y acontecimientos: Dios habla a través de los acontecimientos históricos y a través de los textos, pero no se ve que hable a través de los acontecimientos expresados en los textos. La revelación, por tanto, se reduce a la inspiración del hagiógrafo y por eso todo se debe deducir del texto y nada más que de él⁵¹.

Estas ideas —en Brown implícitas, pero operativas— lo obligan a una compleja reconstrucción histórica para justificar afirmaciones elementales de la doctrina cristiana. Un ejemplo, tomado de una de sus obras más famosas, *El nacimiento del Mesías*, ayudará a mostrarlo. La afirmación de que Jesús es el Hijo eterno de Dios no es bíblica, sino que nace por la combinación de los evangelios en un momento posterior. Según Brown, el evangelio de Marcos defendía una versión ambigua de la filiación divina de Cristo, que podía dar lugar a una interpretación adopcionista. Esta visión se completó con dos cristologías, la de concepción y la de preexistencia. El evangelio de Juan retrotrae la filiación divina a la preexistencia del Verbo, antes de la creación —en la misma línea de Flp 2,6 y Col 1,15—; mientras que Mateo y Lucas la ponen en su concepción, sin conocer la preexistencia. La armonización entre la palabra preexistente y la concepción virginal por María «no está atestiguada hasta el período posneotestamentario», en Ignacio de Antioquía, Aristides, Justino y Melitón de Sardes⁵². Se quiera o no, esto es teología de la palabra, consecuencia del principio luterano de *sola Scriptura*. Para una concepción católica, la revelación de Jesús como Hijo de Dios es previa a la puesta por escrito de los evangelios, que dan testimonio de ella —Brown sin duda lo piensa así, pero el punto está en que no lo refleja en su modo de

⁵¹ El fondo del problema es, como suele ocurrir, de orden filosófico. La distinción aquí apuntada entre sentido y referencia de la Escritura, en relación con los conceptos de inspiración y revelación, exigiría un desarrollo que queda fuera del alcance de este artículo.

⁵² «Recalco esta diferencia entre cristología de concepción y cristología de preexistencia porque la teología cristiana ha armonizado las dos ideas al afirmar que la Palabra preexistente de Dios se hace hombre (Juan) en el seno de la virgen María (Mateo y Lucas)», R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, Cristiandad, Madrid 1982, 140-141 (para todo lo dicho, cfr. también 24-27). Edición original: *The Birth of the Messiah*, Doubleday, Garden City 1977.

hacer exégesis-. La interpretación del evangelio debe llevar a reconstruir la instancia original de la revelación –la referencia–, no quedarse sólo en su sentido.

Abstract

En cada época, la interpretación de la Escritura presupone como punto de partida una cierta noción de qué es el sentido de un texto, noción siempre operativa, pero no necesariamente explícita. Lo mismo vale para la así llamada exégesis histórico-crítica, que ha dominado el panorama de los estudios bíblicos durante el siglo XX. El presente artículo estudia la noción de sentido (literal) que supone este tipo de exégesis, a través de uno de sus representantes más conocidos dentro del ámbito académico católico: Raymond E. Brown. La elección de este autor se apoya en el hecho de que el mismo Brown reflexionó sobre los problemas propios de la exégesis crítica, en cuanto divergente de la exégesis tradicional de la Sagrada Escritura, y planteó algunos intentos de solución, que aquí se examinan.

Every age has had its own way of interpreting biblical texts, based in part upon a certain conception (not necessarily explicit, but always present) of what the meaning of a text is. Historical-critical exegesis is no exception. In this article we will examine the presuppositions of this historical critical exegesis, especially regarding the literal sense of Scripture, by focusing on the thought of one of its major expositors: Raymond E. Brown. Brown reflected on the problems of critical exegesis, insofar as it diverged from the traditional exegesis of Holy Scripture, and proposed various solutions to these problems. At first, Brown tried to defend the *sensus plenior*, but later he tried others approaches (both the canonical sense, and "what the Bible means today"). The trajectory of his successive approaches suggests that a philosophical reflection on the object of biblical interpretation is necessary.

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

BERNARDINO DE SAHAGÚN Y LA CULTURA AZTECA.

Reflexiones en torno al *Prólogo* de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, o *Código Florentino*

Luis MARTÍNEZ FERRER

Sumario: I. Introducción - II. Extirpación de la idolatría - III. Una imagen realista y equilibrada del pasado indígena - IV. Aplicaciones misioneras del estudio etnológico - V. Un Prólogo articulado y... ¿coherente?

I. Introducción

El misionero franciscano Bernardino de Sahagún (1499ca-1590) es uno de los máximos conocedores y divulgadores de la cultura de los antiguos mexicanos. Su obra cumbre es la *Historia general de las cosas de Nueva España*, también conocida como *Código Florentino*, terminada de redactar hacia 1576, y sólo publicada en el siglo XIX¹.

En el *Código Florentino* hay una parte, la más extensa, en donde Sahagún vierte el resultado de sus largas y complejas investigaciones, llevadas a cabo con un criterio inclusivista que hoy no deja de admirar: como buen humanista, está dispuesto a acoger la verdad y el bien

¹ Comunicación presentada en el XII Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC), Roma, 27-30 septiembre 2005.

¹ Sobre las peripecias de los escritos de Fray Bernardino, cfr. D. HEYDEN, *La triste suerte de los escritos de los frailes en el siglo XVI. El caso de Sahagún*, en B. BARBA DE PIÑA CHÁN (coordinadora), *Estudios de México antiguo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F. 1996, 139-150; M. LEÓN-PORTILLA, *Fray Bernardino de Sahagún en Tlatelolco*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México D.F. 1999; J.L. MARTÍNEZ, *El "Código florentino" y la "Historia general" de Sahagún*, Archivo General de la Nación, México D.F. 1995, 2ª ed., corregida y aumentada.

también del mundo precristiano, en este caso el azteca. La parte más amplia de su obra son las diversas descripciones del antiguo mundo azteca; además existen una serie de prólogos y apostillas que ocupan mucho menos espacio, pero que ofrecen la posición *propia* de Sahagún respecto al resto de su obra; son pequeñas piezas que expresan la opinión subjetiva del misionero sobre el antiguo mundo indígena. Es esto lo que pretendemos dilucidar: ¿Cuál es la posición personal de Fray Bernardino respecto a la cultura y la religión de los antiguos mexicanos?

Analizaremos esta cuestión a partir, principalmente, del *Prólogo* inicial, verdaderamente pieza fundamental para entender el pensamiento de Sahagún². Es, de todas las piezas *subjetivas* de la *Historia*, una de las más elocuentes respecto al pensamiento del misionero. Iremos comentando las diferentes ideas, con la idea de captar y explicar la *mente* del autor³.

Para leer este texto es necesario considerar que Sahagún juega permanentemente en un doble plano: la situación de los indígenas a él contemporáneos, y la de los antiguos mexicanos prehispánicos, dos ámbitos que están en relación de continuidad/discontinuidad, como veremos.

II. Extirpación de la idolatría

Los dos primeros párrafos se ocupan de la erradicación de la idolatría, un pecado que los evangelizadores deben siempre combatir cuando encuentran pueblos que practican otras religiones⁴. Las pri-

² Citaré por la edición facsimilar del Gobierno de la República Mexicana, Secretaría de Gobernación, México 1979, del manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia = Codice Florentino [CF]. También hemos consultado B. DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de A.M. Garibay K., Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 8), México 1981⁴, vol. I. El *Prólogo* en 27-31. Se ha optado por modernizar el castellano según la versión de Garibay.

³ Dividimos el *Prólogo*, corrido en el *Códice Florentino*, en párrafos por unidades de sentido, según la edición citada de Angel María Garibay.

⁴ Es doctrina de la Iglesia Católica condenar el politeísmo. Como un ejemplo entre mil de la catequesis mexicana del siglo XVI, citamos un pasaje de la *Doctrina cristiana en lengua española y zapoteca* (1567) del dominico Pedro de Feria: «Por tanto, mis hijos, recibid esta verdad en vuestros corazones [hay un solo Dios verdadero], y acabad de destruid del todo la idolatría, dejando de adorar a los palos y piedras, y no creáis más de un solo Dios verdadero,

meras frases son muy conocidas: «El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo, (sin) que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria»⁵.

Y a continuación la aplicación pastoral: entre los aztecas contemporáneos queda mucho recurso a los antiguos dioses, muchos «ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas». Hace falta que los predicadores y confesores conozcan estas importantes «enfermedades» para aplicar la «medicina contraria». El inicio del *Prólogo*, si se tiene en cuenta la imagen de un Sahagún como iluminado pionero de la investigación etnográfica, no puede ser más desolador: los ministros del Evangelio deben saber que los pecados de los naturales no son sólo «borrachera, hurto y carnalidad», sino el abominable pecado de idolatría, por el cual se da culto no al verdadero Dios, sino a falsos dioses. Por tanto se impone el estudio de la religiosidad prehispánica, como medio de ver si aún hoy perduran las supersticiones. Y es en este momento inicial cuando el autor hace una solemne y explícita declaración de principios:

Pues por que los ministros del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron, en la cultura de esta nueva viña del Señor no tengan ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España, yo, Fray Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de Nuestro Seráfico P. San Francisco, de la observancia, natural de la Villa de Sahagún, en Campos, por mandato del muy Reverendo Padre el P. Fray Francisco Toral⁶, provincial de esta Provincia del Santo Evangelio, y después Obispo de Campeche y Yucatán,

y a Él sólo adorad y servid»: *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Cristiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, ed. de L. Resines, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Col. Corpus Hispanorum de Pace, 2ª serie, 10), Madrid 2002, 339. Hemos modernizado el castellano.

⁵ CF, f. 1r.

⁶ Fray Francisco de Toral (1501-1571). Nació en Úbeda (España). Se incorporó a la Provincia del Santo Evangelio de México, de la que fue elegido provincial en 1555. Un año más tarde, Toral encarga a Sahagún el estudio, en lengua mexicana, de las antigüedades de los naturales. Fray Francisco conoció el náhuatl, y fue uno de los primeros en aprender el totonaca. Fue consagrado obispo de Yucatán en 1562.

escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España⁷.

A mi entender, una declaración tan solemne es un escudo para prevenir los ataques que pudieran sobrevenir a la *Historia*, como por desgracia sucedió. Sahagún explica al lector que si escribió tanto sobre las antiguallas de los mexicanos, fue por motivos no sólo rectos sino necesarios. Escribió por obediencia a un superior, y lo hizo además para ayudar a los predicadores y confesores en su labor pastoral. Escribió porque veía que importantes restos de idolatría no eran detectados por los misioneros, con las consiguientes deficiencias en el proceso de cristianización. Llama la atención, sin embargo, la profundidad del estudio sahaduntino: «cosas idolátricas, y humanas y naturales», dispuestas en doce libros... ¿y todo para combatir las supersticiones? Es verdad que con la idolatría se relacionan tantas cosas humanas y naturales, pero parece excesiva la extensión de la obra si sólo se trataba de combatir la idolatría.

A continuación el autor señala las vicisitudes de los doce libros, acabados de redactar en náhuatl en 1569, pero cuya traducción al castellano quedó bloqueada de 1570 hasta 1575, cuando de nuevo se reemprendió el trabajo gracias al Comisario general franciscano Fray Rodrigo de Sequera⁸. El lector está siendo informado, pues, de las dificultades que tuvo que superar la *Historia*, y está percibiendo la índole problemática de un estudio profundo de las antiguas idolatrías indígenas.

⁷ CF, f. 1r.

⁸ Llegó a Nueva España en 1575 y apoyó a Sahagún para preparar la versión castellana de su *Historia*. En 1580, Fray Rodrigo retorna a la Península con la versión de la *Historia* que hoy se llama *Códice Florentino*. Fray Bernardino le considera, en la dedicatoria, el salvador y como el autor de la obra. Sobre su intervención crucial en la "salvación" de la *Historia*, cfr. G. BAUDOT, *Fray Rodrigo de Sequera, avocat du diable pour une Histoire interdite*, «Caravelle» 12 (1969) 47-82, con versión resumida en IDEM, *Utopía e Historia en México*, Espasa Calpe, Madrid 1983, 475-479.

III. Una imagen realista y equilibrada del pasado indígena

Después de haber trazado estas premisas, Sahagún cambia casi radicalmente la orientación de su *Prólogo*. En los párrafos que siguen, sale a la luz, a mi juicio, lo más genuino del franciscano, pues hace una razonada apología de la cultura de los antiguos mexicanos, con su aplicación misionera. Entramos en un nuevo orden de reflexiones, donde la represión de la idolatría ya no es el motivo central. Así comienza el párrafo cuarto: «Es esta obra como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas»⁹.

En primer lugar, Sahagún osa afirmar que la *Historia* es una fuente exhaustiva para dominar la rica y expresiva lengua de los nahuas. Además con su obra se pueden conocer muchas de sus «antiguallas», que significativamente divide en «buenas y malas»: ya no se trata sólo de idolatrías, el campo se amplía a «antiguallas», que pueden ser incluso «buenas», aunque las haya también «malas». Aparece también en el párrafo una frase clave para comprender la mente de Sahagún: «Aprovechará mucho esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual no se ha conocido»¹⁰. La *Historia* es un instrumento esencial para conocer el grado de perfección cultural al que llegaron los antiguos mexicanos. Si no se conoce es por culpa de la conquista española, que cayó sobre los naturales como maldición divina, dice el franciscano, tomando pie de la profecía de Jeremías¹¹. Es decir, los actuales aztecas son muy distintos de sus antecesores, que gozaron de un gran esplendor cultural. Si actualmente aparecen como de bajo quilate, debido a la crisis militar y cultural de la conquista, no fueron así anteriormente: «fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas

⁹ CF, f. 1v. Acerca del prestigio del dominio del náhuatl de Sahagún, se puede citar el testimonio del arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras que en 1576 lo distinguía como «la mejor lengua mexicana de toda la Nueva España» (*Moya a Felipe II*, México, 28 de marzo de 1576, en F. DEL PASO Y TRONCOSO, *Epistolario de Nueva España*, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, México 1940, vol. 12, 13).

¹⁰ CF, f. 1v.

¹¹ Cfr. Jr 5, 15-17. El oráculo del profeta se dirige contra los reinos de Israel y Judá, que no han obedecido al Señor, y han caído en muchos pecados e infidelidades, por lo que serán castigados por un ejército extranjero.

sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes»¹². El concepto de Sahagún fluye con naturalidad mezclando los dos planos, de los mexicanos antiguos y de sus contemporáneos: «Así están tenidos por bárbaros [ahora] y por gente de bajísimo quilate –como es según verdad, en las cosas de policía echan [antes, ¿y ahora?] el pie delante a muchas otras naciones que tiene gran presunción de políticos, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía [antes]»¹³.

Para poder comprender el hoy de los mexicanos, es menester conocer su ayer, y así poder valorar sus potencialidades culturales. No hay que dejarse llevar de las tristes apariencias actuales. Por eso, el trabajo ímprobo desarrollado para escribir la *Historia* ha valido la pena: «En esto poco que con gran trabajo se ha rebuscado parece mucho la ventaja que hicieran si todo se pudiera haber»¹⁴; con este comentario Sahagún viene a decir que si se hubiera podido acceder a otras fuentes, el cuadro de la antigua cultura mexicana sería aún más rico. Nótese que el misionero no es amigo de un elogio indiscriminado del pasado indígena: por dos veces ya ha manifestado la distinción entre antiguallas buenas y malas, y ha señalado la existencia de «algunas tiranías». También es interesante la forma en la que une y desune el pasado con el presente indígena, en relación de continuidad *cultural* y discontinuidad *vivencial* por efecto de la conquista.

Es palpable que hemos entrado desde el párrafo cuarto en un nuevo orden conceptual, con poca relación con el problema idolátrico. No son temas opuestos o contrarios a la extirpación de la idolatría, pero sí independientes de esta cuestión. Lo que Sahagún está postulando ahora es un adecuado juicio histórico sobre los mexicanos, que facilite la consideración equilibrada de los contemporáneos. En el quinto párrafo se ocupa de resumir el pasado de los aztecas, centrándose en lo que hoy consideramos la época postclásica (1000ca.-1521). Un argumento muy utilizado por algunos padres de la Iglesia de los primeros siglos, para hacer la apología del cristianismo, es que éste

¹² CF, f. 2r. Esta idea está muy desarrollada en la *Relación del autor, digna de ser notada*, del libro X de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, que no ha pasado al *Códice Florentino*. En la edición de Garibay, vol. III, 157-162.

¹³ CF, f. 2r.

¹⁴ CF, f. 2r.

venía de muy lejos, no era algo recién aparecido en la historia: Moisés (s. XV a.C.), dicen algunos, era antes que Platón (s. IV a.C.), como recalcando que a la antigüedad corresponde más nobleza¹⁵.

De la misma forma Sahagún va a mostrar que el territorio de la Nueva España ha sido poblado desde al menos 500 años antes Cristo. Enseguida se detiene a describir un modelo clásico de la gente civilizada, pulida, con policía: la edificación de *polis*, de ciudades; no repara en elogios hacia la ciudad de Tula, construida dice «ha ya mil años o muy cerca de ellos», es decir, hacia el año 570 d.C. A la capital de los toltecas la llama «célebre y grande», «famosa», «muy rica y decente, muy sabia y muy esforzada», y la compara con Troya. En efecto, hoy sabemos que la civilización tolteca era un paradigma entre los aztecas y otros pueblos nahuas, su punto de referencia ideal. Hace también referencia a una ciudad anterior, Tulantzinco, con «edificios muy notables», y a Cholula, para entroncar luego con los mexicanos, que también construyeron una ciudad: «Muchos años después los mexicanos edificaron la ciudad de México, que es otra Venecia, ellos [mexicanos antiguos ¿y presentes?] en saber y en policía son otros venecianos»¹⁶.

El misionero español está mostrando que los mexicanos son herederos de un rico patrimonio cultural. Supieron edificar una gran ciudad en una laguna, como Venecia, una de las repúblicas más importantes de la Cristiandad de entonces. Y los compara a los venecianos en «saber y policía», aludiendo quizás a algunos timbres de gloria de la Serenísima República de Venecia: riquezas, foco cultural, capacidad de relaciones exteriores, etc. No olvida tampoco Sahagún a los tlaxcaltecas, a los que compara con los cartagineses, luchadores indomables. Y termina el párrafo: «y casi en toda esta tierra hay señales y rastro de edificios y alhajas riquísimos»¹⁷, volviendo al argumento de la antigüedad. Como se aprecia, no hay rastro del clima de extirpador de idolatrías con que inicia el *Prólogo*. En los últimos párrafos Fray

¹⁵ Como decía san Justino (s. II), el profeta Moisés «es más antiguo que todos los escritores griegos», y de él depende Platón. SAN JUSTINO, *Apología I*, 44, 8, en D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos*, BAC (Normal 116), Madrid 1954, 230.

¹⁶ CF, f. 2r.

¹⁷ CF, f. 2r.

Bernardino va a intentar la síntesis de los conceptos precedentes. Se abre una nueva sección, la última, del *Prólogo*.

IV. Aplicaciones misioneras del estudio etnológico

El sexto párrafo expone un pensamiento muy característico de Sahagún: «Es, cierto, cosa de grande admiración que haya Nuestro Señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras, cuyos frutos ubérrimos sólo el demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados»¹⁸.

Después de haber considerado en forma *objetiva o fenomenológica* el notable pasado prehispánico, el misionero hace una triste consideración teológica: pero todos esos abundantes tesoros culturales, los tiene monopolizados Satanás en el infierno, que es como decir: no han dado gloria a Dios, no han fructificado. Y, a continuación, la esperanzada proyección al futuro: «ni puedo creer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido, conforme aquello de San Pablo: “Abundará la gracia donde abundó el delito”¹⁹»²⁰.

Aquí la perspectiva clara es la del misionero. Se duele, sí, de lo poco que han servido en el pasado los valores culturales indígenas. Pero lo importante es lo que está por venir, la evangelización, aquello por lo que los misioneros han atravesado el Atlántico. Ahora la Iglesia debe triunfar, aprovechando lo que antes aprovechó en exclusiva el diablo: los aspectos positivos de las tradiciones culturales de los mexicanos. De esa forma, se subraya la continuidad cultural en aras de la conversión de las almas.

El párrafo siete, que prepara la conclusión, es de gran belleza simbólica, y vuelve a señalar la continuidad entre pasado/presente indígena. Describe cómo las viejas tradiciones narraban el descenso de los pueblos hacia el centro de México, buscando nada menos que el Paraíso terrenal, en náhuatl *Tamoanchan*. Quizás, explica Sahagún, los peregrinantes seguían un oráculo divino, o quizás del demonio, o

¹⁸ CF, f. 2r.

¹⁹ *Rm* 5,20.

²⁰ CF, f. 2r-v.

tal vez sólo una «tradición de los antiguos». Pero ellos no llegaron a encontrar el Paraíso, como sí han conocido los actuales mexicanos: «Ellos [antiguos] buscaban lo que por vía humana no se puede hallar, y nuestro señor Dios pretendía que la tierra despoblada se poblase para que algunos de sus descendientes fuesen a poblar el paraíso celestial como ahora lo vemos por experiencia»²¹.

La clave providencial es clara: los antiguos están en función de los presentes. Los antiguos buscaban, en vano, el Paraíso terrenal, y los actuales, por gracia divina, han encontrado el celestial. Dios ha dispuesto que sólo los contemporáneos alcancen los bienes sobrenaturales, la incorporación a la Iglesia por el bautismo y el beneficio de los bienes espirituales de los cristianos, aquí y en el otro mundo tras la muerte. La conclusión del párrafo es, probablemente, la parte más hermosa de todo el *Prólogo*: «Mas, ¿para qué me detengo en adivinanzas? pues es ciertísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del tronco de Adán como nosotros, son nuestros prójimos, a quienes somos obligados a amar como a nosotros mismos, *quid quid sit*»^{22,23}.

En cierta medida, es una nueva dirección la que imprime aquí Sahagún al discurso: no se habla tanto de las riquezas culturales cuanto de lo que une a los españoles con los naturales: éstos son hombres, de la misma naturaleza que los españoles, sean misioneros o pobladores. Son hijos de Adán, como todos los hombres. Y, espiritualmente, son prójimos, como el que curó el buen samaritano²⁴, son acreedores de amor, amor cristiano y, por tanto, amor humano.

En el siguiente y último párrafo, Fray Bernardino vuelve a la dialéctica pasado/presente. Las riquezas viejas fructifican en las actuales virtudes: «De lo que fueron los tiempos pasados, vemos por experiencia ahora que son hábiles para todas las artes mecánicas, y las ejercitan; son también hábiles para aprender todas las artes liberales, y la santa Teología, como por experiencia se ha visto en aquellos que han sido enseñados en estas ciencias...»²⁵.

²¹ CF, f. 2v.

²² Podría traducirse "Sea como sea".

²³ CF, f. 2v.

²⁴ Cfr. *Lc* 10, 25-37.

²⁵ CF, f. 2v.

Es como la aplicación antropológica de esa continuidad con el pasado, a pesar del trauma sufrido por la conquista. No son tan sólo buenos para las artes mecánicas, sino para más altos vuelos intelectuales, como las mismas artes liberales y hasta la teología, la reina de las ciencias y saberes²⁶. Continúa el recuento de virtudes con el arte de la guerra, en donde los aztecas eran grandes maestros. Y si hoy se adornan de estas virtudes, viene a concluir el franciscano, es por su herencia cultural del pasado, que ha sido capaz de sostenerlos y de fructificar en el presente.

Pero no es esto el fin del misionero y de su *Historia*. Sahagún persigue la conversión, la salvación de los naturales, y por eso exclama: «Pues no son menos hábiles para nuestro cristianismo sino en él fueron cultivados»²⁷. El mensaje, a pesar de una gramática poco ortodoxa, es palpable: todas esas virtudes humanas, herencia del pasado, les facilitan y posibilitan la incorporación al cristianismo, les abren las puertas de la salvación. A mi juicio, es éste el mensaje principal que lanza Sahagún en estos párrafos. Las últimas frases son una nueva apertura a la dimensión providencial: lo que Dios está ganando en México es una compensación por tantas almas que se pierden en Europa y Asia, citando implícitamente la Reforma protestante y el avance turco²⁸. Y termina: «de lo cual quedamos muy obligados de dar gracias a Nuestro Señor y trabajar fielmente en esta su Nueva España»²⁹.

²⁶ Seguramente Sahagún tiene en cuenta la experiencia del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que inició sus lecciones de enseñanza media a los hijos de caciques en 1536. Se daban clases de latín, lógica, filosofía y parte de la teología. Fue un centro muy original porque permitió el intercambio cultural entre los franciscanos y los hijos de las élites indígenas. Allí se fraguó, en buena parte la redacción de la *Historia* de Sahagún. Cfr. M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, ed. de José Gutiérrez Casillas, Porrúa (biblioteca Porrúa, 104), vol. I, México 1992 I, 386-391.

²⁷ CF, f. 3r.

²⁸ Esta "teoría de la compensación" la sostuvieron otros autores, como el franciscano Jerónimo de Mendieta (1525-1604). Cfr. A. DE ZABALLA, *Visión providencialista de la actividad política en la América española (siglo XVI)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 1 (1992) 294-296.

²⁹ CF, f. 3r.

V. Un *Prólogo* articulado y... ¿coherente?

Por lo que hemos tratado hasta aquí se pueden distinguir tres secciones dentro del *Prólogo* de la *Historia General de las cosas de Nueva España*. La primera, dedicada a la *extirpación de la idolatría* (párrafos 1-2); la segunda –tras un párrafo de transición sobre la historia de la redacción (3)– centrada en la *historia cultural de los antiguos mexicanos* (párrafos 4-5); y la tercera trata de las *aplicaciones misioneras* (párrafos 6-8).

Es muy importante considerar la relación entre las secciones para poder captar el mensaje de Fray Bernardino. Si nos quedáramos con una sola de ellas traicionaríamos su pensamiento, pues cada idea es suya, pero dentro del conjunto. La sección sobre la extirpación idolátrica muestra, además del sincero deseo en el misionero de que los mexicanos contemporáneos dejen de adorar a los antiguos dioses, una actitud de prudente defensa: Sahagún teme que su obra sea censurada por la Inquisición o por otras autoridades (como por desgracia sucedió) por exponer con tanto detalle las idolatrías de los antiguos mexicanos³⁰. El franciscano hace una solemne declaración de haber escrito por facilitar la labor evangelizadora, y además bajo mandato de un superior.

A continuación, las siguientes secciones nos presentan nuevas facetas, en aquel entonces bastante novedosas, fruto de un humanismo cristiano bien asimilado: la dimensión de la memoria histórica de usos y costumbres de los mexicanos que hace falta conocer, si se desea acertar en la labor evangelizadora. No es sólo el aspecto negativo de reconocer las idolatrías, sino de potenciar los verdaderos valores culturales ancestrales como camino hacia una profunda cristianización. Los naturales son portadores de un bagaje cultural en buena parte positivo, sobre el que vale la pena inculturar el cristianismo.

Por eso, los últimos párrafos, más misioneros, son los definitivos: ni sólo extirpación, ni sólo estudio etnológico. Lo importante es que

³⁰ De ello es buena muestra las contradicciones que sufrió la obra en fase de redacción; y sobre todo tras la publicación. Tras la muerte del presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, en 1575, se inició una política de sospecha y persecución de las obras sobre el pasado indígena, por miedo a favorecer las recidivas idolátricas. Así se explica que la *Historia* permaneciera inédita hasta el siglo XIX. Sobre este problema, cfr. BAUDOT, *Utopía*, 479-502.

estas personas son hermanos nuestros, merecen nuestro amor, hay que llevarles al Paraíso celestial y, para eso, incorporarlos a la Iglesia. Ya que sus antepasados, a pesar de practicar tantas virtudes civiles y religiosas, no tuvieron contacto con el Evangelio, hagamos que éstos, que tenemos delante de los ojos, alcancen la gloria del cielo. Ojalá que esta *Historia*, viene a decir Sahagún, sirva a tan elevados propósitos.

Abstract

Bernardino de Sahagún es conocido sobre todo por su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, fuente básica para estudiar los antiguos mexicanos. No se ha indagado tanto sobre la posición personal del franciscano respecto de la cultura y religión de los aztecas. Se analiza aquí el *Prólogo general* de la *Historia*, texto complejo que refleja diversas tensiones: sincero empuje misionero, neto rechazo de la idolatría, gran aprecio por muchos aspectos culturales aztecas. Todo esto, en un contexto político español de impulso de la Inquisición y de medidas contra las recidivas idolátricas entre los naturales.

Bernardino de Sahagún is known principally for the *Historia general de las cosas de la Nueva España*, studied most of all as means of knowledge of the ancient Mexicans. It has not been inquired into the personal position of the friar about culture and religion of the Aztecs. We analyze here the *Prólogo General* of the *Historia*, which reflects the inborn tensions inside the Franciscan: sincere missionary push, clear reject of the idolatrical aspects of the native culture, great appreciation for many Aztec cultural features; all that, seen into the political Spanish background of the Inquisition and the annihilation of the native's recidivous idolism.

NIKON PATRIARCA DI MOSCA

Silverio SAULLE

«Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, amen. Poiché Nikon, patriarca di Mosca, offese il nostro zar, sovrano, e grande principe Aleksei Mikhailovich, autocrate di tutta la Russia Grande, Piccola e Bianca e immerse il reame ortodosso nel tumulto, e lo coinvolse in questioni sconvenienti per l'autorità e la dignità patriarcale, il nostro zar incoronato da Dio, comunicò a noi, i quattro patriarchi ecumenici, queste questioni e c'informò chiedendoci se noi consideravamo corretto e degno per un patriarca agire così [...] Nikon finalmente abbandonò il trono, tuttavia senza dimissioni ufficiali, furbevolmente, per non permettere di poter scegliere un altro patriarca. Sebbene a conoscenza di tale malvagio inganno di Nikon, nonché della sua astuzia, impudenza, sacrilegio e avidità, tuttavia il nostro clementissimo monarca, i prelati più santi, e il consiglio illustre e intero dei Boiari non osò nominare un altro patriarca all'illustre sede moscovita, affinché non vi fossero persone che potessero sostenere che ci sono due patriarchi allo stesso tempo, uno fuori e l'altro dentro la città, e un'autorità duplice. Perciò, il nostro zar supremo desiderò che i patriarchi ecumenici venissero di persona nella città dominante di Mosca, così che coi loro propri occhi potessero vedere e convincersi di come ciò era accaduto, e che il potere dominante e clemente dello zar è immune da qualsiasi biasimo, che qualsiasi censura futura da parte dell'opinione pubblica era stata evitata, e che Nikon non era stato deposto dal trono patriarcale a causa della passione umana [...] Allora noi ora abbiamo saputo che Nikon visse tirannicamente, e non mitemente come conviene a un prelato, e che egli si indirizzò all'iniquità, rapacità, e tirannia, e pertanto, in concordanza coi canoni divi-

ni e sacri degli Apostoli evangelisti e dei concili ortodossi ecumenici e locali, noi lo escludiamo da ogni funzione sacerdotale così che d'ora innanzi lui non avrà potere di compiere alcun atto dell'episcopato; e noi veramente e completamente lo deponiamo, spogliandolo di omophorion ed epitachelion [insegne sacerdotali], e decretiamo col consiglio dell'intera Chiesa locale che, d'ora innanzi, lui è noto come monaco comune di nome Nikon, e non come patriarca di Mosca; a lui sarà assegnato un luogo dove abitare sino alla fine dei suoi giorni, e potrebbe essere un vecchio e appropriato convento, dove lui potrà, in silenzio, meditare e piangere sui suoi peccati»¹.

Con questa sentenza, promulgata il 12 dicembre dell'anno 1666, il Concilio di Mosca decretava la fine della carriera ecclesiastica di Nikon, uno dei personaggi più controversi, ma allo stesso tempo più affascinanti e straordinari di tutta la storia dell'Ortodossia russa. La sua figura e la sua opera sono ancora oggi fonte di giudizi contrastanti, che in lui vedono sia il campione di una ecclesiologia tesa a liberare la Chiesa russa dal dominio temporale degli zar, sia, al tempo stesso, un uomo collerico, dalla sfrenata ambizione, i cui atti avventati scatenarono una crisi capace di minare profondamente la struttura e l'unità della chiesa moscovita².

Nikon, al secolo Nikita Minic, era nato il 7 maggio del 1605 nel villaggio di Veldemanovo, nel distretto di Nishni-Novgorod. Di origini contadine, fu segnato da un'infanzia non certo facile, che temprò ulteriormente il suo già rude carattere. Rimasto ben presto orfano di madre, per sfuggire al trattamento inumano che gli veniva riservato dalla matrigna, fuggì di casa rifugiandosi presso un convento vicino

¹ Cfr. W. PALMER, *The Patriarch and the Zar*, London 1871-1876, vol. 3: *History of the Condemnation of the Patriarch Nikon by a Plenary Council of the Orthodox Catholic Eastern Church*, Held at Moscow A. D. 1666-1667.

² Cfr. J. FUHRMANN, *Tsar Alexis, His Reign and His Russia*, Gulf Breeze 1981; A. AMAN, *Storia della Chiesa Russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1946; C. HEISE, *Die Gesetzesammlung (Ulozenie) von 1649 und ihre Auswirkungen auf die Kirche in der Ara Nikons*, Heidelberg 1972; A.N. MURAVIEV, *A History of the Church of Russia*, New York 1971; N.F. KAPTEV, *Patriarkh Nikon i tsar Aleksii Mikhailovic*, Moskva 1996; P. MEYENDORFF, *Russia, Ritual and Reform: the Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, Crestwood 1991; M.T. JOHNSON, *Moscow the Third Rome*, New York 1971; N. ZERNOV, *The Russians and Their Church*, Crestwood 1978; A. FORTESCUE, *Nikon*, "The Catholic Encyclopedia", New York, vol. XI, 77-78; H.T. HIONIDES, *Paisius Ligarides*, New York 1972; G. FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, Belmont 1979; S.V. LOBACHEV, *Patriarkh Nikon*, Sankt-Petersburg 2003.

dove ricevette una sommaria istruzione. Entrato nel clero secolare, contrasse matrimonio e dopo essere stato ordinato sacerdote, verso il 1625, iniziò il lavoro pastorale in una parrocchia della sua regione. La sua focosa eloquenza e le sue innate capacità attrassero l'attenzione di alcuni facoltosi mercanti, i quali si adoperarono perché gli fosse affidata una parrocchia a Mosca. Dopo dieci anni di tranquilla vita coniugale, tuttavia, l'esistenza di Nikita fu colpita da un grave lutto: la morte, in rapida successione, dei tre figli, ancora in tenera età, avuti dal matrimonio. Fortemente prostrato da una simile sciagura, vide però nella perdita dei suoi bambini una sorta di provvidenziale avvertimento, che lo spingeva ad abbandonare la mondanità e a ricercare una forma più alta di vita religiosa. Dopo essersi separato dalla moglie, che prese essa stessa il velo monacale nel monastero di Sant'Alessio a Mosca, Nikita decise di farsi monaco e di ritirarsi nella solitudine del monastero di Solovetsky, assumendo il nome di Nikon, in omaggio a San Nikon il Metanoita. Il monastero di Solovetsky sorgeva su una landa desolata presso le rive del Mar Bianco e, secondo l'uso orientale, aveva sotto la sua giurisdizione canonica numerosi eremiti, i quali vivevano sparsi su alcune isolette vicine. Quello era anche il luogo dove riposavano le spoglie mortali di San Filippo metropolita di Mosca, strenuo difensore dei diritti della Chiesa, strangolato nel 1569 per ordine dello zar Ivan il Terribile. La figura di Filippo e, soprattutto, la sua lotta contro il potere statale per la difesa dell'autonomia della Chiesa, colpirono profondamente Nikon e ne segnarono, come vedremo in seguito, lo sviluppo della concezione ecclesiologica.

All'inizio della sua vita monastica, Nikon scelse di condurre vita eremitica sull'isola di Anzersky, sotto la guida del santo monaco Eleazar. In seguito abbandonò il monastero di Solovetsky, a causa di alcuni contrasti con gli altri monaci riguardo la gestione dei proventi delle elemosine, e fu ammesso nel monastero della Trasfigurazione di Kojeozersky. Qui conquistò ben presto il rispetto e l'ammirazione dei suoi confratelli, i quali, nel 1642, lo vollero eleggere loro archimandrita. In questa veste Nikon compì vari viaggi a Mosca, dove entrò in contatto con gli ambienti di corte e, nel 1646, fu presentato al giova-

ne zar Alessio Mihailovic³, che rimase profondamente colpito dalla personalità e dall'austero stile di vita di Nikon, tanto che lo nominò archimandrita del ricco e prestigioso monastero moscovita di Novospassky. Da quel momento la carriera ecclesiastica di Nikon all'interno della chiesa ortodossa russa fu pressoché travolgente. Divenuto infatti consigliere fidato e guida spirituale dell'imperatore, nel 1648 fu eletto metropolita di Novgorod.

Era quello un momento particolarmente delicato per la vita dello stato moscovita, poiché lo zar, di carattere debole ed incerto, era dominato dai circoli di corte che facevano capo al potente bojaro Morozov, suo antico precettore, ed aveva avallato una politica fiscale fortemente penalizzante per i ceti meno abbienti. Nel 1648 il popolo di Mosca, inferocito per l'aumento indiscriminato di alcune imposte, specie quella sul sale e reclamando a gran voce la testa di Morozov, si era ribellato ed aveva dato l'assalto allo stesso palazzo imperiale, a stento trattenuto dall'esercito. Anche Nikon, nel 1650, si trovò alle prese con gravi disordini popolari scoppiati a Novgorod; tuttavia, senza lasciarsi irretire dalle paure e dalle titubanze che avevano trattenuto l'autorità civile, il neo-metropolita prese decisamente in mano la situazione, e represses senza alcuna esitazione la rivolta, ristabilendo la calma. Allo stesso tempo si dedicò con estremo vigore al lavoro pastorale, riorganizzando la diocesi e, resosi ben conto delle misere condizioni della massa della popolazione, oppressa dalle tasse ed angariata dai soprusi dei nobili, cercò di lenirne, per quanto possibile, i disagi fondando ospizi e case di assistenza per i poveri. Nonostante l'intenso lavoro cui era chiamato a Novgorod, Nikon mantenne comunque stretti contatti con Mosca e lo zar, come testimoniano la fitta corrispondenza ed i frequenti viaggi a corte.

All'inizio del 1652 egli fu inviato dallo zar Alessio al monastero Solovetsky, affinché sovrintendesse alla traslazione del corpo di San Filippo a Mosca. Era questo un atto che gli stava particolarmente a cuore e che lui stesso aveva personalmente suggerito allo zar, ritenendolo una sorta di riparazione da parte dell'autorità imperiale, che, con

³ Alessio Mihailovic Romanoff, nacque a Mosca il 20 marzo 1629. Nel 1645 successe al padre, lo zar Michele Feodorovic capostipite della dinastia Romanoff e regnò sino al 1676, anno della sua morte.

Ivan il Terribile, si era macchiata dell'efferato crimine dell'omicidio del pastore supremo della chiesa russa.

Nell'aprile del 1652 l'improvvisa morte del patriarca Giuseppe spalancò a Nikon le porte della carica più alta ed ambita: la nomina a Patriarca di Mosca e di tutta la Russia.

Sin dai suoi esordi nella carica di Patriarca di Mosca, Nikon fu guidato da una altissima concezione del suo ruolo e dell'importanza del suo ministero non solo all'interno della chiesa stessa, ma anche e soprattutto, all'interno dello stato.

Nel suo pensiero, che rifletteva pienamente il clima e gli insegnamenti appresi all'epoca della sua permanenza nel monastero di Solovetsky, la chiesa, base e fondamento di tutta la struttura della società, era custode e baluardo della verità rivelata e costituiva la fonte stessa del diritto e di tutti i principi che regolavano la vita ed i rapporti all'interno dello stato. Pertanto il Patriarca, vero ed unico vicario di Cristo sulla terra, si trovava a gestire un potere non solo indipendente, ma anche pienamente superiore al potere civile, impersonato dalla figura dello zar.

Era indubbiamente una concezione che ribaltava in modo rivoluzionario il rapporto stato-chiesa sviluppatosi all'interno della cristianità orientale a partire da Giustiniano, sempre caratterizzato da una forte ingerenza del potere civile all'interno degli affari ecclesiastici. La Russia stessa non era certo stata immune da un simile atteggiamento cesaropapista del potere civile, basti solo pensare allo zar Ivan IV il Terribile, che aveva preteso di governare in modo autocratico la chiesa di Mosca.

Nikon sentiva che il compito principale a lui affidato era quello di difendere gli interessi e l'autorità della Chiesa e di non permettere che venisse schiacciata dalle pretese autocratiche del potere dello zar. Nel 1649, appena tre anni prima della sua elezione al trono patriarcale, su mandato dello zar Alessio era stato promulgato un nuovo codice legislativo l'*Ulozenie*, che veniva a modificare sensibilmente il codice precedente promulgato all'epoca di Ivan il Terribile, poiché lungi dall'interessarsi esclusivamente di questioni civili, l'*Ulozenie* di Alessio si intrometteva prepotentemente nelle questioni ecclesiasti-

che, riducendo fortemente le prerogative e i privilegi di cui sino ad allora aveva goduto il patriarcato di Mosca⁴.

In un simile contesto appare quanto meno singolare che Nikon all'atto della sua consacrazione, per dare un segnale forte in grado di inaugurare un nuovo corso nella vita religiosa moscovita, abbia preteso e ottenuto che tutti i bojari e lo zar stesso si gettassero ai suoi piedi e gli giurassero obbedienza. Questo atteggiamento risoluto nella difesa delle prerogative del ministero affidatogli, dà la misura della consapevolezza e delle intenzioni di Nikon. Proseguendo nel suo intento di restituire autorevolezza al patriarcato egli ottenne inoltre che il suo nome fosse associato in tutti gli atti ufficiali a quello dello zar Alessio, con il titolo di *Velikij Gosudar* (Gran Signore), titolo già concesso al patriarca Giuseppe, peraltro nobile e padre dello zar Michele Romanoff. All'inizio del 1653, poi, in occasione della promulgazione del nuovo codice di diritto canonico, la *Kormčaja kniga* (il libro del Timone), Nikon, sempre col beneplacito dello zar, fece allegare al testo dei canoni la traduzione in slavo della donazione apocrifia di Costantino⁵, quasi una sorta di monito per mostrare, agli occhi dell'opinione pubblica, i fondamenti storici e giuridici delle sue pretese. Era chiaro che un simile atteggiamento da parte del patriarca avrebbe ben presto suscitato forti reazioni contrastanti, nonostante la devozione dello zar Alessio⁶ e il rispetto e il prestigio di cui Nikon godeva tra la nobiltà. L'inevitabile lotta che ne sarebbe scaturita, avrebbe causato, come vedremo in seguito, la rovina del patriarca ed avrebbe avuto come causa scatenante uno dei principali atti che Nikon compì durante il suo mandato, ovvero la riforma dei libri del servizio liturgico.

⁴ Era infatti stabilito che le decisioni del patriarca in materia religiosa potessero essere appellate di fronte ad un tribunale statale; vennero tassativamente proibite nuove donazioni di fondi ai monasteri e l'amministrazione di tutte le proprietà ecclesiastiche fu subordinata ad un organo amministrativo appositamente creato. Cfr. AMMAN, *Storia*, 226; FLOROVSKY, *Ways*, 213-214; HEISE, *Die Gesetzessammlung (Ulozenie)*, *passim*.

⁵ Si tratta del falso documento con il quale l'imperatore Costantino il Grande aveva affidato al papa Silvestro l'amministrazione delle terre occidentali dell'impero romano, all'atto del trasferimento della capitale imperiale da Roma a Costantinopoli.

⁶ Alessio Mihailovic, educato secondo rigide norme, era un personaggio pio e devoto. Per la sua assidua partecipazione alle funzioni religiose e per lo stile estremamente rigido ed austero che aveva imposto alla corte di Mosca, era soprannominato il "piccolo monaco".

La Bibbia e i libri liturgici usati in Russia erano stati tradotti dal greco nella antica lingua paleoslava sin dai tempi dell'evangelizzazione del principato di Kiev, alla fine del secolo X. Gradualmente però, soprattutto in seguito alle drammatiche vicende politiche dei secoli XIII-XV, che avevano portato ad un crescente isolamento della chiesa russa dal resto delle chiese ortodosse, e ad una progressiva interruzione degli scambi culturali con la chiesa costantinopolitana, avevano preso piede molti travisamenti e corruzioni del testo sacro, sino ad incancrenire la liturgia della Chiesa di Mosca in una serie di formule ed usi completamente errati, che non avevano nessun riscontro con il resto della tradizione bizantino-costantinopolitana. I Russi, ad esempio, usavano fare il segno della Croce con due dita anziché con tre, cantavano l'Alleluja solo due volte invece di tre come prescritto dal canone greco⁷. Inoltre nel servizio liturgico era ormai da anni in voga nelle chiese russe il cosiddetto «tono molteplice», ovvero l'uso di cantare contemporaneamente le diverse parti del servizio liturgico, in modo da abbreviarlo, cosa che faceva inorridire i prelati greci e che provocava un inevitabile depauperamento del rito in termini di dignità e solennità⁸. Di fronte agli innumerevoli abusi, aveva iniziato a farsi strada, specie a partire dal XVI secolo, la pressante necessità, sollecitata da una parte della gerarchia ecclesiastica, di una radicale revisione e correzione dei libri liturgici, per uniformarli con quelli greci. Un sinodo generale della Chiesa di Mosca, tenuto nel 1551 e meglio conosciuto come il Concilio dei Cento Capitoli, aveva però non solo respinto tali richieste, ma aveva addirittura sanzionato i libri greci, accusandoli di adottare pratiche liturgiche eretiche. Il lungo periodo di instabilità politica che fece seguito alla morte dello zar Ivan il Terribile, interruppe momentaneamente questa ansia riformista, che tuttavia riprese con rinnovato vigore a partire dall'insediamento

⁷ Cfr. AMMAN, *Storia*, 222ss.; MEYENDORFF, *Russia*, 78ss.; FORTESCUE, *Nikon*, 77-78.

⁸ L'idea di abolire il tono molteplice per recuperare una forma più corretta e dignitosa di ufficio liturgico era partita dallo stesso zar Alessio nel 1649. Nonostante molte controversie e forti resistenze da parte di larghi strati del clero, tale pratica fu definitivamente abolita nel 1651. Cfr. AMMAN, *Storia*, 230.

sul trono moscovita di Michele Romanoff, capostipite della dinastia che avrebbe guidato l'impero sino alla sua caduta⁹.

Per la nomina di Nikon alla cattedra patriarcale aveva pesato fortemente sulla decisione dello zar l'influenza del monaco Stefano Bonifatiev, confessore dello zar e personaggio molto influente a corte, il quale già da alcuni anni aveva riunito attorno a sé un gruppo di eminenti personaggi, laici e religiosi, che, per varie ragioni, desideravano una radicale riforma della chiesa russa e che, soprattutto, vincendo la ben nota avversione russa per gli influssi culturali esterni, guardavano con interesse ai modelli culturali e religiosi provenienti dall'estero, specie dall'Accademia Teologica di Kiev, fondata dal metropolita Pietro Moghila.

Fu soprattutto grazie all'influsso di Kiev che a Mosca si risvegliò in maniera decisiva l'interesse per il mondo greco: anche se ormai la grandezza della chiesa di Costantinopoli non era che un pallido ricordo e tutta la cristianità orientale giaceva sotto il dominio turco, tuttavia Bisanzio, con la sua storia e la sua lunga tradizione culturale, artistica, ecclesiologica, esercitava pur sempre un enorme fascino a Mosca, che di quella tradizione si considerava erede e continuatrice, sia dal punto di vista politico che religioso¹⁰.

⁹ Nel 1618 il monaco Dionigi, archimandrita del monastero della Troitso-Sergievskaja Lavra, presentò al sinodo di Mosca una versione rinnovata dei libri liturgici, fatta confrontando tra loro diversi codici allora in uso, allo scopo di eliminare le discordanze e renderli uniformi. Tale lavoro, che si limitava al cambiamento di poche formule, fu però sdegnosamente rifiutato, e Dionigi, con tutti i suoi collaboratori, fu condannato a severe pene ecclesiastiche. In soccorso del malcapitato archimandrita, venne però il patriarca greco di Gerusalemme, Teofane, il quale nel 1619 compì una visita in Russia e sanzionò la validità dei cambiamenti proposti, inducendo il nuovo Patriarca di Mosca Filarete a prenderli in esame. Tuttavia, tali cambiamenti, che, ripetiamo, si limitavano alla correzione di alcune parole del servizio liturgico, furono finalmente accettati solo nel 1625. Cfr. AMMAN, *Storia*, 222; MURAVIEV, *A History*, 87ss.; FLOROVSKY, *Ways*, 63ss.

¹⁰ Era questa la teoria di Mosca Terza Roma, che si era sviluppata in Russia nella metà del secolo XVI, soprattutto ad opera del monaco Filoteo di Pskov, il quale all'inizio del '500 in una lettera indirizzata al governatore della città di Pskov, scrisse «Due Rome sono cadute, ma la terza sta in piedi e non ve ne sarà una quarta». La caduta di Costantinopoli e la riduzione di tutto l'Oriente cristiano sotto il dominio turco, aveva proiettato lo stato moscovita, unico stato di fede ortodossa ad avere una certa importanza politica e territoriale, in una nuova ed inaspettata dimensione. Soprattutto dopo la creazione del patriarcato moscovita, nel 1588, ed in seguito alle fortunate guerre di espansione condotte a danno sia dei Tartari, che dei Polacchi, era ormai chiaro agli occhi di tutti i fedeli ortodossi che la missione di sal-

Era ormai definitivamente passato il tempo in cui la chiesa di Mosca aveva tacciato la chiesa di Costantinopoli di eresia a causa dell'Unione di Firenze del 1439, e ne aveva sdegnosamente rinnegato l'autorità. Le frequenti visite fatte in terra russa da parte di dotti greci, specie prelati di alto rango in cerca di aiuti politici ed economici, avevano risvegliato il mai sopito amore della cultura russa per quella greca, ritenuta un modello ideale di perfezione a cui ispirarsi. Lo stato moscovita, ormai assunto al ruolo di grande potenza europea, sentiva che per uscire dagli angusti limiti della sua mentalità isolazionista nei quali si era fino ad allora crogiolato, aveva bisogno di recuperare una dimensione "universale", partendo proprio dalla religione: occorreva pertanto far abbandonare definitivamente alla chiesa nazionale russa il suo carattere rozzamente provinciale, per riportarla a pieno titolo nell'ambito della chiesa universale greco-ortodossa, di cui Costantinopoli restava pur sempre il faro.

Appena eletto al seggio patriarcale, Nikon si gettò dunque anima e corpo nel lavoro di riforma del servizio liturgico, con l'irruenza propria del suo carattere, e soprattutto con l'entusiasmo tipico di un neofita, innamorato della cultura greca, di cui però aveva una conoscenza molto approssimativa. In quest'opera di riforma Nikon si giovò molto dell'aiuto del monaco Arsenio il Greco, un ex allievo del Collegio Greco di Roma, personaggio di grande cultura, ma dal passato assai burrascoso, conosciuto durante la permanenza al monastero di Solovetsky.

Nel gennaio del 1653, Nikon ordinò di redigere un catalogo generale di tutti i libri liturgici dei monasteri, affermando esplicitamente di avere l'intenzione di provvedere ad una loro prossima correzione. All'inizio della quaresima dello stesso anno, emanò un decreto con il quale si obbligavano tutti i fedeli ad eseguire il segno della croce all'uso greco, ovvero con le prime tre dita della mano destra ripiegate, invece che con le prime due distese¹¹, ed a effettuare alla maniera

vaguardare, difendere e guidare la cristianità orientale era saldamente affidata al trono degli zar di Mosca. Cfr. JOHNSON, *Moscow* (per la parte generale); AMMAN, *Storia*, 139-140.

¹¹ Nella Chiesa russa era antichissima usanza di fare il segno della croce con due dita (indice e medio) della mano destra, per simboleggiare la duplice natura -divina e umana- di Cristo. Durante il patriarcato di Nikon si introdusse il segno della croce alla greca, ovvero fatto "con tre dita", mettendo insieme le prime tre dita della mano per rappresentare l'unità

greca, ossia sino alla cintura, le metanie o gli inchini rituali durante la liturgia quaresimale.

Tali provvedimenti innovativi, scatenarono però la dura reazione di molti ecclesiastici, in particolar modo da parte di due personaggi, Ivan Neronov ed Avvakum Petrovic¹², due preti molto ben introdotti a corte, i quali iniziarono una feroce propaganda contro le idee riformatrici di Nikon, da loro ritenute eretiche, riuscendo a coinvolgere nella protesta vasti settori della società russa e stabilendo di fatto le basi di quello che sarebbe divenuto in seguito un vero e proprio scisma, perdurante sino ai nostri giorni, lo scisma dei *Raskolniki* o Vecchi Credenti, ossia di quella parte di clero e fedeli russi che, non volendo accettare le innovazioni di Nikon, si mantennero fedeli ai vecchi usi, staccandosi dalla Chiesa ufficiale russa.

Nikon, reagì allora con estrema durezza, ottenendo che i principali oppositori venissero imprigionati ed inviati in esilio in Siberia. Tuttavia, specie in questa fase iniziale, lo zar Alessio mantenne un atteggiamento ambiguo, poiché se da un lato approvava ufficialmente l'operato di Nikon, verso il quale nutriva sentimenti di sincera amicizia, d'altro canto, si adoperava per mitigare le condizioni degli esiliati e, soprattutto, mostrava una qualche esitazione ad imporre alla società

di Dio nelle tre persone –la Santissima Trinità–, e stringendo al palmo le altre due dita, per simboleggiare le due nature di Cristo. Cfr. FORTESCUE, *Nikon*, 77-78.

¹² Ivan Neronov, ricopriva la carica di arciprete della chiesa di Nostra Signora di Kazan. Nato nel 1591 da una umile famiglia contadina, si era segnalato sin da giovanetto per il suo ardente zelo religioso, sfociante spesso nel fanatismo, che più di una volta gli aveva causato guai sia con le autorità religiose che civili. Era tuttavia riuscito ad introdursi molto bene a corte, acquistando favore presso lo zar Alessio. Inviato in esilio in Siberia, continuò, grazie all'appoggio di amicizie influenti, una propaganda serrata contro Nikon e la sua opera. Tuttavia, nel 1657, pur non riconoscendo la validità dei cambiamenti, accettò di sottomettersi, in cambio della possibilità di poter continuare ad usare, in forma privata, i vecchi libri liturgici. Avvakum Petrovic, considerato il leader indiscusso dell'opposizione dei Vecchi Credenti alle riforme di Nikon, proveniva anch'egli da una modesta famiglia contadina. Dotato di ingegno e di eloquenza non comuni, fu ordinato prete nel 1640 ed anch'egli, per gli eccessi del suo zelo religioso incorse molto spesso in guai con le autorità, anche se riuscì a guadagnarsi un certo credito a corte. Crudelmente perseguitato per non aver voluto accettare le riforme di Nikon, rifiutò sempre di sottomettersi alle decisioni della chiesa ufficiale. Scomunicato e privato della dignità sacerdotale nel 1667, continuò, con ardore quasi fanatico, la sua battaglia contro la riforma di Nikon. Finì i suoi giorni sul rogo, nel 1681, come eretico. Cfr. AMMAN, *Storia*, 225-226; MURAVIEV, *A History*, 92; ZERNOV, *The Russians*, 54ss.; FORTESCUE, *Nikon*, 77-78; FLOROVSKY, *Ways*, 69ss.

rusa i cambiamenti. Tra il 1654 ed il 1656, Nikon convocò una serie di sinodi per continuare e consolidare il lavoro di riforma intrapreso, specie nella correzione dei libri liturgici russi. In questa fase grande fu l'aiuto che ebbe da Makarios III, patriarca greco di Antiochia, il quale, insieme al figlio Paolo, metropolita di Aleppo, era giunto in Russia all'inizio del 1655. Nel frattempo Nikon mantenne una fitta corrispondenza con il patriarca Paisio di Costantinopoli, cui, al termine del sinodo del 1654, fu inviato un documento ufficiale contenente 28 questioni concernenti problemi liturgici. Ottenuta l'approvazione del patriarca di Costantinopoli e degli altri patriarchi greci, nel 1656 venne solennemente pubblicato lo *Skrizal*¹³ (Tavola della legge), altrimenti detto il Libro di Nikon, un enorme volume nel quale erano contenute tutte le nuove prescrizioni liturgiche, accompagnate da abbondanti citazioni tratte dai Padri, appositamente inserite a sostegno, con il quale veniva definitivamente ristabilita la piena conformità del rito russo con gli usi greci. Il libro conteneva inoltre le risposte fornite dal patriarca di Costantinopoli Paisio alle domande rivolte l'anno prima dal sinodo della chiesa russa. Un sinodo convocato lo stesso anno confermò tali decisioni e decretò la scomunica per tutti coloro che avessero continuato a seguire i vecchi usi, tra questi vi fu anche il vescovo di Kolomna, Pavel, che fu anatematizzato, ridotto allo stato laicale e confinato in un monastero. Il sinodo proibì tassativamente di ribattezzare i latini che si fossero convertiti all'ortodossia e dettò nuove norme di comportamento anche in ambito artistico. Fu infatti prescritto di attenersi ai modelli greco-bizantini nell'edificazione delle nuove chiese e venne dato ordine di distruggere o modificare tutte le icone nelle quali fosse esplicitamente rappresentato il segno di Croce con due dita; vennero inoltre dettate nuove norme sull'abbigliamento e sull'acconciatura dei metropoliti. Anche per questo la riforma scatenò, com'era prevedibile, feroci reazioni in tutto lo stato: il patriarca fu

¹³ Lo *Skrizal* era in gran parte basato su di un *euchologion* greco edito a Venezia nel 1574 dal monaco Giovanni Natanaele, dal quale aveva tratto anche il nome: *Skrizal* è infatti la traduzione slava del titolo originale dell'opera, *Pinax*. Allo zelo riformatore di Nikon non corrispose pertanto un'adeguata preparazione culturale né uno studio filologico approfondito e comparativo della tradizione manoscritta dei rituali greci, poiché la revisione si basò su testi a stampa, di recente pubblicazione, frutto anch'essi di rielaborazioni e correzioni. Cfr. FORTESCUE, *Nikon*, 77-78.

accusato di sentimenti anti-nazionali, di corrompere la fede dei padri, introducendo pratiche eretiche; Avvakum stesso lo accusò di essere l'incarnazione dell'Anticristo. Dopotutto se i Greci erano pienamente nel giusto, perché mai l'Onnipotente aveva permesso che la maggior parte di loro giacesse sotto il dominio dei Turchi?¹⁴

Certamente nella sua azione riformatrice Nikon si era dimostrato troppo avventato precipitando oltremodo gli avvenimenti: senza una lunga ed adeguata opera di convincimento, era infatti estremamente difficile pensare che una società mantenuta per secoli nel più cupo isolazionismo, avrebbe accettato senza alcuna esitazione profondi cambiamenti in una sfera così vitale come quella religiosa. Il suo carattere, estremamente duro ed autoritario, a tratti irascibile e totalmente alieno da qualsiasi compromesso, non poteva certo essergli d'aiuto in una simile impresa¹⁵. Sarebbe sbagliato credere che gli

¹⁴ Cfr. MURAVIEV, *A History*, 101ss.; ZERNOV, *The Russians*, 54ss.; FORTESCUE, *Nikon*, 77-78; FLOROVSKY, *Ways*, 69ss.

¹⁵ A titolo di curiosità, riportiamo di seguito alcuni brani tratti da opere di tre autori contemporanei (Adam Olearius, Paolo di Aleppo e Nicolaas Witsen) i quali ebbero occasione di conoscere personalmente Nikon e ne lasciarono una breve, ma significativa descrizione: Adam Olearius (1603-1671), scienziato e bibliotecario del duca di Holstein, visitò la Russia verso la metà del XVII secolo, lasciando una minuziosa relazione del suo viaggio. Ecco la sua descrizione di Nikon: «Il patriarca attuale si chiama Nikon... ha circa 40 anni ed è un uomo vigile ed energico. Egli vive nel Cremlino, in un magnifico palazzo che ha fatto costruire per sé. Secondo i loro costumi ha grandi beni a disposizione, vive bene e gli piace molto scherzare. Si racconta che quando una certa ragazza, molto bella, insieme ad alcune amiche è venuta recentemente presso di lui per essere ribattezzata e benedetta, egli le abbia detto: "bella ragazza, non so se baciarti o benedirti prima", dal momento che i russi hanno l'usanza, dopo la benedizione, di accogliere i nuovi ammessi nella loro chiesa con un bacio cristiano». *The Travels of Adam Olearius in Seventeenth-Century Russia*. Translated and edited by Samuel H. Baron, Stanford 1967. Paolo di Aleppo (seconda metà del XVII secolo), era figlio e segretario del patriarca di Antiochia, Macario, al seguito del quale si recò più volte in Russia. Scrisse un libro nel quale descrisse i suoi viaggi, fornendo dettagliate informazioni circa la società russa. Nella veste di segretario patriarcale ebbe varie occasioni di conoscere Nikon e di intrattenersi con lui. Ecco il suo breve resoconto: «Da quello che potemmo osservare circa i magnati dell'impero russo, essi non hanno molto timore né rispetto dello zar; piuttosto essi temono molto questo Patriarca, un po' a tutti i livelli. I suoi predecessori nella dignità patriarcale non interferirono assolutamente nella gestione degli affari di stato, ma questo uomo per la sua, ingegnosità, conoscenza e saggezza è ben ferrato in ogni abilità e destrezza negli affari della chiesa e dello stato ed in ogni sorta di attività temporale, per la ragione che è stato sposato ed ha avuto a che fare con il mondo in generale. Egli ha i suoi propri orafi, sarti, fabbri, muratori, carpentieri ed ogni sorta di artisti, a ciascuno dei quali paga uno stipendio e li gratifica con regali. Un tale uomo è divenuto patriarca a causa della sua grande influenza sullo zar. Dove

oppositori di Nikon non desiderassero anch'essi una radicale riforma della chiesa russa: molti insigni personaggi tra cui gli stessi Neronov ed Avvakum, di fronte alla decadenza dei costumi e della vita spirituale del clero russo si erano energicamente battuti per un rinnovamento spirituale della chiesa russa.

Nikon, sordo a tutti gli inviti alla prudenza ed alla moderazione¹⁶, agì invece come una sorta di rullo compressore, dal momento che non solo impose nuovi rituali, ma condannò in blocco tutti i vecchi rituali della chiesa russa, definendoli sprezzantemente come empì ed eretici.

Larghi strati della nobiltà, stanchi delle sue intemperanze e preoccupati soprattutto dell'enorme potere che la chiesa stava ormai acquistando, tramavano apertamente contro di lui, cercando di alienargli il favore dello zar: Nikon dopotutto non era che il figlio di un umile contadino e, nonostante ciò, osava arrogarsi autorità e titoli che

il patrimonio patriarcale era un tempo di diecimila contadini, egli lo ha fatto diventare ora di venticinquemila. Quando un notevole qualsiasi muore, egli allora si reca dall'imperatore e ottiene da lui una parte dei servitori e delle fattorie [di colui che è morto]», in *Testimonies Concerning the Patriarch Nikon, the Tsar, and the Boyars, from the Travels of the Patriarch Macarius of Antioch, Written in Arabic by His Son and Archdeacon Paul of Aleppo*, in Palmer, vol. 2. Nicolass Witsen (1641-1717) mercante olandese e borgomastro di Amsterdam che visitò la Russia nel periodo 1664-1665. Compì inoltre numerosi viaggi un po' in tutto l'Oriente, lasciandone dettagliati resoconti e disegnando anche delle carte geografiche che furono molto apprezzate per la loro qualità: «Decisi allora di fare un viaggio segreto verso la Nuova Gerusalemme che è stata costruita dal patriarca. Il monastero si trova circa 10 miglia lontano da Mosca..., è simile alle fortezze russe, ha dieci o dodici torri ed è situato vicino la riva del fiume Istra, che ora, con un canale artificiale, lo circonda completamente. È necessario sapere che questo patriarca ha lasciato il suo incarico e Mosca. Ora egli vive lontano dalla capitale in esilio volontario. Ma, dal momento che Nikon è una persona molto importante, lo zar non può o non vuole punirlo e gli lascia tutti i benefici della chiesa. Questo uomo ha cattive maniere, è avventato e irascibile e usa spesso fare dei gestacci. È alto e forte ed ha una faccia rossa e piena di foruncoli, egli ha 64 anni. Gli piace molto il vino spagnolo [...]. Da quando ha lasciato Mosca, sette o otto anni fa non ha mai tagliato o spazzolato i suoi capelli. La sua testa sembra una medusa, è peloso ed ha anche una folta barba». Cfr. *Moscovische reyse, 1664-1665, uitgegeven door 'Ih. J.G. Locher en P. de Buck, 's-Gravenhage 1966.*

¹⁶ Lo stesso patriarca di Costantinopoli, Paisio, nella sua lettera di risposta, pur lodando il suo zelo e la sua volontà di uniformare gli usi liturgici russi a quelli greci, aveva però ammonito Nikon a non precipitare gli eventi e, soprattutto, a considerare che, più dell'aspetto esteriore del culto, era importante che tra le due chiese vi fosse una perfetta affinità nelle questioni dogmatiche. Cfr. FLOROVSK, *Ways*, 66-67.

mai prima di lui nessuno aveva preteso¹⁷. Fidando troppo sull'appoggio e sulla devozione dello zar, Nikon si manteneva fermo nelle sue posizioni, ma anche lo stesso zar, stanco delle pretese e delle continue ingerenze del patriarca negli affari civili, e vivamente preoccupato per le tensioni causate dalle riforme liturgiche, gli stava lentamente voltando le spalle.

L'inevitabile rottura avvenne nel 1658 quando, a seguito di un banale alterco scoppiato per motivi di carattere protocollare tra membri del seguito del patriarca e membri del seguito dello zar Alessio, quest'ultimo, in occasione di due importanti cerimonie religiose, la festa della Vergine di Kazan (7 luglio) e la festa della Traslazione delle reliquie del Salvatore (10 luglio), rifiutò di partecipare alla divina liturgia celebrata dal patriarca. Furente per quella che considerava una offesa gratuita ed ingiustificata, Nikon, lo stesso 10 luglio 1658, al termine della solenne funzione religiosa, depose in pubblico le sontuose vesti patriarcali e comunicò ai fedeli la sua decisione di abbandonare Mosca e di ritirarsi nel monastero della Nuova Gerusalemme¹⁸ da lui stesso fondato, sperando che, di fronte ad un gesto così eclatante, lo zar si sarebbe ridotto a più miti consigli ed avrebbe cercato una riconciliazione. Lo zar invece, non solo non aveva alcuna intenzione di cedere, ma ritenne giunto il momento per risolvere la questione e liberarsi, una volta per tutte dell'ingombrante presenza di Nikon. Ordinò pertanto che a Nikon venisse immediatamente revocato il titolo di "Gran Signore" ed inoltre stabilì che fosse sostituito in tutte le occasioni ufficiali da un prelado di fiducia del sovrano, il vescovo Pitirim il quale, per ordine dello zar, assunse vere e proprie

¹⁷ In occasione della guerra contro la Polonia condotta nel periodo 1654-1655, a causa dell'assenza dello zar Alessio, che aveva assunto personalmente il comando degli eserciti, Nikon aveva addirittura ottenuto da lui la reggenza, con grande scandalo e disappunto dei magnati del regno. MURAVIEV, *A History*, 105; ZERNOV, *The Russians*, 58; FLOROVSKY, *Ways*, 217; LOBACHEV, *Patriarch Nikon*.

¹⁸ Il monastero della Nuova Gerusalemme è situato negli immediati dintorni di Mosca, ed è un vero e proprio gioiello dell'architettura religiosa russo-ortodossa. Al centro del monastero si trova la cattedrale della Resurrezione, che venne costruita a partire dal 1656, per ordine di Nikon stesso, il quale aveva deciso di ricreare in terra russa una esatta copia della Chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme. Dopo la rivoluzione russa il monastero divenne proprietà dello stato e fu trasformato in museo. Completamente distrutto dai tedeschi durante la seconda guerra mondiale è stato in seguito restaurato e da alcuni anni è stato restituito al patriarcato di Mosca.

funzioni di patriarca-supplente, non solo nelle cerimonie, ma anche nella gestione degli affari ecclesiastici correnti. Il contrasto tra i due era dunque divenuto insanabile, anche perché quello che era iniziato come un litigio a carattere personale, si era rapidamente trasformato in una vera e propria lotta tra istituzioni, tra i due poteri cardine dello stato. Nonostante da più parti si sollecitasse lo zar ad intervenire con ogni mezzo per sbarazzarsi di Nikon, tuttavia Alessio non osò giungere ad ordinarne l'arresto, preferendo seguire la via della legalità formale, certo ormai di poter contare sul pieno appoggio del clero e della nobiltà. A tale scopo, nel febbraio del 1660, convocò un sinodo dei vescovi, i quali avrebbero dovuto dichiarare decaduto Nikon dalla carica di patriarca e nominare un successore, dal momento che Nikon stesso, allontanandosi senza motivo dalla sua residenza, aveva formalmente rinunciato alla dignità patriarcale.

Il sinodo, però, che pure all'inizio sembrava molto ben disposto ad uniformarsi alle direttive del sovrano, si concluse con un nulla di fatto, grazie soprattutto all'intervento del vescovo Epifan Slavinskij, il quale affermò che, in mancanza di formali dimissioni di Nikon, scritte oppure pronunciate di fronte ad un sinodo, non si poteva procedere alla nomina di un nuovo patriarca¹⁹. Se si voleva deporre Nikon, era necessario formulare delle precise accuse contro di lui e poi dichiararlo colpevole al termine di un regolare dibattimento; tuttavia un simile giudizio non poteva essere affrontato dai soli vescovi russi: occorreva necessariamente richiedere il consenso e l'approvazione degli altri patriarchi. In tal modo, un problema che riguardava la sola chiesa russa, doveva essere portato all'attenzione di tutto il mondo cristiano orientale.

Colpiti dalla fondatezza di tali affermazioni, i vescovi e lo stesso zar decisero di non procedere oltre, ed il sinodo si concluse praticamente con un nulla di fatto, limitandosi a delle affermazioni generiche di biasimo. Nonostante i vescovi avessero rifiutato di dichiararlo depresso, la posizione di Nikon era sempre più isolata all'interno della chiesa russa: chiuso nel suo monastero della Nuova Gerusalemme,

¹⁹ Epifan Slavinskij, un colto e saggio monaco ucraino, profondo conoscitore della lingua greca, era stato uno dei più fidati collaboratori di Nikon nell'opera di revisione dei libri liturgici.

abbandonato ormai da tutti, al punto che il suo nome non veniva più pronunciato nelle preghiere liturgiche, circondato solo da pochi monaci fedeli, aveva protestato ferocemente contro il sinodo convocato da Alessio e contro i vescovi che vi avevano partecipato, accusandoli di tradimento.

Il giorno 7 aprile del 1661, in occasione della Domenica delle Palme, il vescovo Pitirim, lo sostituì durante la solenne processione liturgica²⁰ e poco dopo, lo stesso Pitirim, su richiesta dello zar, consacrò un vescovo per il territorio di Kiev, senza che Nikon ne fosse stato informato; Nikon allora, la domenica del 16 febbraio 1662, in occasione della festa dell'ortodossia, lanciò l'anatema contro Pitirim, reo di usurpare le funzioni patriarcali e scomunicò inoltre tutti i membri del clero moscovita che rifiutavano di riconoscere la sua autorità. La situazione stava ormai diventando sempre più caotica, dal momento che la vita della Chiesa di Mosca procedeva a questo punto su due binari distinti: da un lato lo zar seguito dalla maggioranza dei vescovi e del clero, dall'altro un patriarca, ancora formalmente in carica, ma di cui praticamente tutti desideravano disfarsi senza però trovarne il modo.

Fu allora che fece la sua comparsa sulla scena un personaggio destinato a giocare un ruolo determinante nella vicenda: si trattava del metropolita greco di Gaza, Paisios Ligarides, uno dei tanti prelati greci che all'epoca girovagavano per le terre russe alla ricerca di ricche prebende²¹.

Resosi ben conto della situazione, e soprattutto da quale parte era conveniente schierarsi per conquistare il favore dello zar e della corte, Ligarides iniziò allora a tramare contro il patriarca e, a tale

²⁰ Secondo la tradizione russa, durante tale giorno si svolgeva una sontuosa celebrazione liturgica, che ricordava l'ingresso di Gesù a Gerusalemme; il patriarca, assiso su di una bianca mula, le cui briglie erano tenute dallo zar stesso, presiedeva la processione, al termine della quale riceveva una sorta di atto di omaggio.

²¹ Ligarides, che le cronache descrivono come un individuo abile, avido di denaro e senza scrupoli, era nato nell'isola di Chios verso il 1610; aveva compiuto i suoi studi al Collegio Greco di Roma e quivi era stato ordinato prete. Inviato in Oriente dalla Congregazione di Propaganda Fide, aveva abbandonato la chiesa cattolica e, nel 1651, era stato ordinato vescovo di Gaza dal patriarca ortodosso di Gerusalemme, Nektarios. In seguito, a causa della sua scandalosa condotta, era stato costretto ad abbandonare la sua diocesi e si era recato prima in Moldavia, poi in Russia. Cfr. H.T. HIONIDES, *Paisius Ligarides*, New York 1972.

scopo, pubblicò nell'agosto del 1662 un trattato, diretto allo zar ed agli altri patriarchi ortodossi, nel quale formulò una serie di precise accuse contro Nikon, chiedendone la condanna e la deposizione²².

Lo scritto del Ligarides fece molta impressione a Mosca, tanto che lo stesso Nikon, si sentì in dovere di rispondere ufficialmente: nel 1664 pubblicò un voluminoso trattato, la *Replia alle domande del nobile Siméon Stresnev ed alle risposte di Paisio Ligarides*, una sorta di summa di tutto il suo pensiero ecclesiale, nel quale confutava punto per punto le accuse mossegli e difendeva il suo operato, recando a sostegno una grande abbondanza di citazioni tratte dai Padri della Chiesa, dai canoni dei concili e dal diritto canonico bizantino.

Aspetto portante della concezione di Nikon è, come abbiamo già detto precedentemente, l'idea della superiorità del potere ecclesiastico sul potere civile:

L'autorità dello zar è una cosa, quella del vescovo è un'altra. Ma quella del vescovo è superiore a quella dello zar, come il cielo è superiore alla terra, dal momento che il vescovo è l'immagine di Dio ed è assiso sul trono di Dio. Lo zar non ha la dignità di un lettore, ancor meno di un suddiacono, o d'un prete, ancor meno d'un vescovo²³.

In un altro punto:

Non è certo il sacerdozio che deriva la sua legittimazione dalla regalità [potere regale], quanto piuttosto la regalità dal sacerdozio; lo zar è superiore nelle questioni temporali, il vescovo in quelle spirituali; ma dal momento che le cose spirituali appartengono alla gloria di Dio, il vescovo è superiore allo zar, poiché solo lui può possedere e mantenere la giurisdizione spirituale... Inoltre il vescovo ha un certo diritto anche sulla giurisdizione secolare, un diritto di direzione, in alcune materie, al contrario lo zar non ha alcun diritto all'interno dell'amministrazione degli affari ecclesiastici e spirituali [...]. Se lo zar non obbedisse più alla legge di Dio, allora

²² Tale trattato, scritto forma di dialogo, era composto di trenta quesiti, che il Ligarides aveva immaginato gli fossero posti da uno dei più influenti bojari di corte, acerrimo avversario di Nikon, il principe Simeone Stresnev. Cfr. MURAVIEV, *A History*, 110; MEYENDORFF, *Russia*, 84; ZERNOV, *The Russians*, 59ss.; FLOROVSKY, *Ways*, 68.

²³ Cfr. PALMER, *The Patriarch*, vol. 1: *The Replies of the Humble Nikon, by the Mercy of God Patriarch, against the Questions of the Boyar Simeon Streshneff and the Answers of the Metropolitan of Gaza*, Paisius Ligaride, 242ss.; J. LEDIT, *Nikon*, "Dictionnaire de Theologie Catholique", vol. XI, 246-255.

il vescovo potrebbe lanciare contro di lui una censura o una scomunica, non certo contro di lui come zar, ma come persona che ha fatto apostasia alla legge di Dio²⁴.

Lo zar, pertanto, non può convocare o presiedere sinodi, né tantomeno elargire cariche ecclesiastiche: «Colui che è stato consacrato dal potere secolare è degradato, insieme al vescovo che l'ha ordinato»²⁵. Tali affermazioni trovano pieno riscontro, secondo Nikon, nella tradizione, e, a tale scopo, si appella alla falsa donazione di Costantino: «[Costantino] donò a lui [papa Silvestro] Roma e gli affidò come provincia le terre d'Occidente, trasferendo la sua capitale in Oriente, dal momento che non è certo conveniente che un sovrano temporale eserciti la sua autorità là dove il Re del Cielo ha stabilito il potere episcopale e la testa della religione cristiana»²⁶.

Ciò posto a fondamento delle sue argomentazioni, Nikon passa ad esaminare la situazione presente della chiesa russa, che definisce senza mezzi termini piombata nell'eresia e lancia i suoi strali contro tutti coloro che, dimenticando la vera fede, hanno accettato di subordinarsi al potere temporale, primo fra tutti il vescovo Pitirim che, come abbiamo visto precedentemente, lo aveva rimpiazzato nelle occasioni ufficiali, su mandato del sovrano:

Lo zar ha infatti eletto il metropolita della città Kruticy [Pitirim], l'ultimo tra i metropoliti e i vescovadi, al primo rango tra tutti, senza sinodo e senza elezione. Ora il canone 35° degli apostoli e il canone 3 del VII concilio ecumenico impongono di deporre colui che ha ottenuto una chiesa per intromissione di un principe secolare... e tutti i preti, tutti i diaconi e gli altri chierici che sono stati ordinati da un simile individuo non sono più ordinati, coloro che sono stati battezzati non sono più battezzati e non si possono più chiamare cristiani. Allo stesso modo tutti gli ecclesiastici in comunione con lui dovranno essere, in virtù dei santi canoni, deposti e scomunicati²⁷.

²⁴ Cfr. PALMER, *The Replies*, 242ss.; LEDIT, *Nikon*, 246-255.

²⁵ Cfr. PALMER, *The Replies*, 242ss.; LEDIT, *Nikon*, 246-255.

²⁶ Cfr. PALMER, *The Replies*, 242ss.; LEDIT, *Nikon*, 246-255.

²⁷ Cfr. PALMER, *The Replies*, 242ss.; LEDIT, *Nikon*, 246-255.

Non si può non notare, all'interno di simili affermazioni, l'evidente contraddizione nella quale il nostro autore cade, dal momento che, come ben sappiamo, egli stesso venne elevato alle più alte cariche ecclesiastiche, compresa quella di patriarca, per esplicito volere del sovrano, e che, come affermano del resto le cronache, pure durante il suo patriarcato, quando i rapporti con lo zar erano improntati alla più fraterna collaborazione, lo zar aveva autonomamente nominato dignitari ecclesiastici, senza la minima opposizione di Nikon²⁸. Egli stesso, convocando i sinodi per discutere della riforma dei testi liturgici, aveva tranquillamente accettato che tali assemblee fossero convocate su ordine dello zar e che lo zar stesso vi sedesse a presiederle²⁹.

Nella sua foga polemica, Nikon, tenta di presentare una sorta di Chiesa ideale, un'istituzione superiore, guida e sovrana assoluta della società civile, un modello ecclesiastico che però risulta alla fine completamente avulso dalla realtà e che né la Russia, né tantomeno il mondo bizantino, cui egli costantemente fa riferimento, avevano mai conosciuto.

Come era facile prevedere, la pubblicazione della sue repliche alle accuse mosse non fece altro che peggiorare ulteriormente la situazione, di per sé già irrimediabilmente compromessa; alla fine del 1664, rendendosi ben conto dell'enorme voragine che si stava aprendo sotto i suoi piedi, Nikon tentò una sorta di *coup de theatre*, quando, alla testa di un solenne corteo, tentò di riprendere possesso del palazzo patriarcale di Mosca, come se nulla fosse mai accaduto. Alessio, però, non solo gli negò l'ingresso, ma inviò una scorta armata affinché riconducesse Nikon nel monastero della Nuova Gerusalemme, infliggendo così al patriarca una cocente umiliazione.

Si giunse così all'atto finale dello scontro: all'inizio del 1665 lo zar decise di convocare un nuovo sinodo della chiesa di Mosca per risolvere definitivamente la questione; diede inoltre mandato a Ligarides,

²⁸ AMMAN, *Storia*, 247-248; LEDIT, *Nikon*, 246-255.

²⁹ Inoltre, come è stato giustamente fatto notare dal Ledit, quando Nikon nel suo slancio polemico nega la validità dei sacramenti amministrati da coloro che egli ritiene eretici, cade egli stesso nell'eresia donatista, la stessa eresia più volte condannata in quei concili ecumenici le cui decisioni egli porta a sostegno delle sue affermazioni. Cfr. LEDIT, *Nikon*, 246-255.

ormai entrato stabilmente nella cerchia dei suoi uomini di fiducia, di contattare i patriarchi ed i metropoliti più insigni di tutto l'Oriente, affinché fossero presenti al dibattito.

Il sinodo di Mosca, che per la presenza di numerosi prelati stranieri, aveva perso il suo carattere nazionale trasformandosi in una sorta di concilio ecumenico dell'ortodossia, si aprì solennemente nel mese di novembre del 1666, alla presenza dello zar e dei patriarchi Macario di Antiochia e Paisio di Alessandria d'Egitto³⁰.

Il dibattito si preannunciò sin da subito infuocato: Nikon, che vi compariva in veste di imputato e che pur si difese in modo brillante, fu sottoposto ad una incessante raffica di accuse, soprattutto da Ligarides, il quale era stato nominato esarca del patriarcato di Costantinopoli. Lo stesso zar intervenne durante i lavori, prendendo anch'egli la parola come accusatore. Le principali accuse rivolte furono quella di aver abbandonato illegalmente la residenza patriarcale nel 1658, di aver falsamente accusato i vescovi russi di ribellione di fronte agli altri patriarchi orientali, di aver scomunicato illegalmente i vescovi Paolo di Kolomna e Pitirim e, soprattutto, di gestire il potere in modo tirannico e violento. Il giorno 12 dicembre 1666, si arrivò alla sentenza definitiva: Nikon, che si sottomise docilmente alle decisioni del sinodo, fu deposto dalla dignità di patriarca, ridotto allo stato di semplice monaco e confinato nel monastero di Teraponto presso la città di Beloezero, dove avrebbe dovuto osservare il più rigido regime penitenziale. L'archimandrita del Monastero della Trinità di Mosca, l'anziano e mite monaco Joasaph, fu eletto, per volere dello zar, suo successore (Joasaph II, 1667-72).

La caduta di Nikon non segnò però la rovina della sua opera di riformatore. Al contrario il sinodo deliberò, in piena unanimità, di accogliere come pienamente legittime tutte le modifiche ai libri ed al servizio liturgico che erano stati operati, e decretò la scomunica e pene molto severe per tutti coloro, ecclesiastici o laici che non avessero voluto accettarle. Su invito dei vescovi greci, inoltre, il sinodo

³⁰ Al sinodo di Mosca del 1666-1667 parteciparono in totale 76 prelati, in maggioranza russi. Gli ecclesiastici stranieri (quasi tutti greci) furono 14. I patriarchi di Costantinopoli e Gerusalemme, impossibilitati a presenziare personalmente, nominarono dei rappresentanti. Cfr. AMMAN, *Storia*, 247.

decretò la piena sottomissione del patriarca allo zar, secondo l'antica formulazione bizantina, anche se su questo punto vi fu una certa resistenza da parte di alcuni vescovi russi.

Il sinodo di Mosca del 1666-67 segnò così un momento decisivo nella vita della chiesa di Russia, e le conseguenze delle decisioni e degli atti conclusi durante quel consesso, sarebbero stati carichi di conseguenze per gli anni a venire. Infatti, dal punto di vista della pacificazione interna, i seguaci degli antichi riti russi (i cosiddetti *Raskolniki* o Vecchi Credenti), lungi dall'accettare le riforme, diedero vita ad un vero e proprio scisma che, nonostante le cruenti persecuzioni cui furono sottoposti, dilaniò la chiesa e la società russa per lunghi anni.

Soprattutto però fu l'istituzione patriarcale a ricevere il contraccolpo maggiore in senso negativo: con la scelta di legare strettamente le sorti della chiesa di Mosca a quelle del potere civile e di uniformarsi pienamente al volere dello zar, decretando, pertanto, la piena vittoria del potere temporale, il patriarcato moscovita aveva in pratica firmato la sua condanna a morte.

Da quel momento in poi i patriarchi di Mosca, che non porteranno più il titolo di *Velikij Gosudar* (Gran Signore), incapaci ormai di giocare un ruolo decisivo nella vita dello stato, diverranno semplici e docili esecutori degli ordini imperiali e saranno sempre più relegati in un ruolo marginale, fino a che, neanche quarant'anni dopo, nel 1700, alla morte del patriarca Adriano, impedendo l'elezione di un successore, lo zar Pietro il Grande abolirà di fatto il patriarcato di Mosca per più di due secoli³¹.

Il regime di chiusura cui fu sottoposto Nikon fu, perlomeno all'inizio, estremamente duro, così come la sentenza di condanna aveva richiesto. Lo zar, il quale malgrado tutto conservava per l'ex patriarca sinceri sentimenti di amicizia, aveva però dato ordine, in via non ufficiale, che fosse trattato con rispetto e che, almeno, non patisse alcuna privazione materiale. In seguito, verso il 1675, Nikon

³¹ La guida della chiesa russa venne affidata dallo zar ad un collegio di vescovi, il santo sinodo, a capo del quale venne posto un funzionario laico, l'alto procuratore per gli affari ecclesiastici o *Oberprokuror*. Il patriarcato di Mosca verrà ufficialmente ristabilito solo nel 1917.

fu trasferito in un altro monastero vicino, quello di San Cirillo, dove ricevette un trattamento leggermente migliore.

Come spesso accade, il tempo fu alla fine galantuomo con Nikon, poiché nell'anno 1676, lo zar Alessio, sul letto di morte, pentito, chiese perdono al vecchio amico di cui aveva causato la rovina. Il successore, il figlio Fedor II (1676-1682), lo liberò dalla prigionia del monastero di San Cirillo e gli permise di ritornare a Mosca, nel monastero della Nuova Gerusalemme; tuttavia, le privazioni subite nei duri anni della reclusione avevano minato irrimediabilmente il fisico del vecchio combattente, che, il giorno 17 agosto 1681, morì lungo il tragitto di ritorno, durante il guado di un fiume.

La salma venne allora trasportata a Mosca e dopo essere stata rivestita degli abiti patriarcali, fu solennemente inumata nella cattedrale della Resurrezione del monastero della Nuova Gerusalemme.

Si chiudeva così la vicenda umana di colui che, indubbiamente, fu un personaggio grande e controverso, capace ancor oggi di suscitare un misto di ammirazione e biasimo.

Certo egli fu un uomo prettamente d'azione, un decisionista, cui non faceva difetto lo spirito d'iniziativa, ma al quale mancò, per così dire, una visione più ampia della realtà, unita ad una capacità politico-diplomatica che potesse in qualche modo guidarlo meglio nelle difficili scelte cui era chiamato dalla sua carica. Il suo patriarcato rappresentò certamente il momento più alto nella storia della Chiesa di Mosca, che, grazie a lui, raggiunse un grado di potenza e di autonomia mai ottenuto mai nel passato. Tuttavia la caduta di Nikon trascinò con sé ogni speranza di indipendenza della chiesa russa, che, come abbiamo visto, accettando di subordinarsi pienamente al potere zarista, ne verrà da questo irrimediabilmente avvinta ed esautorata.

Abstract

Nikon, patriarca di Mosca dal 1652 al 1666, per la sua opera di riformatore liturgico e per la strenua lotta condotta per l'autonomia e l'indipendenza del Patriarcato ortodosso di Mosca dalle pretese egemoniche del potere civile rappresentato dall'autorità zarista, è una delle personalità più interessanti, anche se a volte complesse e contorte, di tutto il panorama della Chiesa orientale. In questo articolo si è cercato di porre in evidenza, inquadrandolo nella complessa realtà politica della Russia di fine sec. XVII, sia l'aspetto politico che quello religioso della sua azione di patriarca, tutta tesa ad affermare la dignità e la superiorità del potere religioso rispetto a quello civile.

Even if at times complex and controversial, Nikon, the patriarch of Moscow (1652-1666), is one of the most interesting personalities in the entire panorama of the Eastern Church, because of his work in liturgical reform and his difficult struggle to uphold the autonomy and independence of the orthodox Patriarchate of Moscow against the egemony of the tsarist civil authorities.. Setting him within the complex political reality of Russia at the end of the Seventeenth Century, this article highlights both the political and religious aspects of his activity as Patriarch in which he sought to affirm the dignity and superiority of religious authority in respect to civil authority.

Via dei Barbarigo, 7
00168 - Roma
silverius@libero.it

Pagina bianca

I CONCILI PROVINCIALI DELLA CHIESA CATTOLICA DI RITO LATINO DAL 1648 AL 1914: UNO SGUARDO D'INSIEME

Carlo PIOPPI

Sommario: I. Introduzione - II. I concili provinciali dal 1648 al 1799 - III. I concili provinciali dal 1800 al 1914 - IV. Dati aggregati 1648-1914.

I. Introduzione

Questo breve studio vuole fornire un primo tentativo di una lista di tutti i concili provinciali della Chiesa Cattolica di rito latino dal 1648 al 1914, che possa essere uno strumento di qualche utilità per gli studiosi della storia della Chiesa.

La scelta delle date che delimitano questo lavoro ha come scopo di evidenziare un'epoca nella quale si era già esaurita la spinta data dal Concilio di Trento, che incoraggiò la celebrazione di sinodi provinciali, e dalla quale restasse esclusa l'ondata di attività conciliare che seguì la promulgazione del Codice di Diritto Canonico del 1917. Si sono quindi scelte due date molto usate per le periodizzazioni storiche, che rispondessero in buona misura alle necessità della presente ricerca: dunque l'anno delle Paci di Westfalia come termine *a quo*, e lo scoppio della Prima Guerra Mondiale come termine *ad quem*.

Un altro fattore di delimitazione è stato quello di prendere in considerazione solo i concili provinciali *stricto sensu* della Chiesa latina: sono quindi esclusi i concili delle Chiese cattoliche di rito orientale, le conferenze episcopali, i concili nazionali, i concili plenari, le assemblee

del clero francese e i concili regionali missionari cinesi del sec. XIX: tutte queste riunioni di vescovi sono delle formule alternative al concilio provinciale.

Le fonti utilizzate per elaborare la lista sono stati: il *Dizionario dei Concili*, diretto da Pietro Palazzini, Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense - Città Nuova Editrice, Roma 1963-1967 (6 volumi); i volumi 34-53 della monumentale opera di Giovanni Domenico Mansi e dei suoi successori, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 1759-1927 (ristampa anastatica della Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1960-1961); i sei volumi della *Collectio Lacensis: Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum, auctoribus Presbyteris S.J. e Domo B.V.M. sine labe Conceptae ad Lacum*, Herder, Freiburg im Brisgau 1870-1882; l'articolo di W. Henkel, *Das Inventar des „Fondo Concili“ im Archiv des Konzilskongregation*, «Annuario Historiae Conciliorum» 15 (1983), pp. 430-451; i tre volumi di F. Cantelar Rodríguez, *Colección Sinodal “Lamberto de Echevarría”: Catálogo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1980-2001.

II. I concili provinciali dal 1648 al 1799

Il secolo e mezzo qui preso in considerazione non fu molto ricco di concili provinciali. Da una parte si era esaurita la spinta data dalla legislazione tridentina, dall'altra la politica regalista degli stati settecenteschi non favoriva, o addirittura ostacolava, le riunioni di vescovi; a tutto ciò va aggiunto il fatto che il sec. XVIII può essere considerato, in linee generali, un periodo di scarsa vitalità religiosa.

I concili provinciali del periodo sono solamente 46, dei quali 40 si celebrarono in Europa, il resto negli altri continenti: 3 in America Meridionale, 2 in America Settentrionale, 1 in Asia.

I concili europei risultano così distribuiti per nazioni:

Tab. 1: Concili provinciali in Europa per nazione dal 1648 al 1799:

Spagna	18
Italia	9
Irlanda	6
Francia	5
Albania	1
Portogallo	1
TOTALE	40

Dei 18 concili spagnoli, uno fu celebrato a Gerona nel 1717, e ben 17 si celebrarono nella Provincia Ecclesiastica di Tarragona, che presenta una frequenza quasi quinquennale per circa un secolo, tranne un'interruzione in concomitanza con la Guerra di Successione Spagnola (1701-1714): il sinodo provinciale vi venne celebrato infatti nel 1654, 1659, 1664, 1670, 1678, 1685, 1691, 1699, 1712, 1717, 1722, 1727, 1733, 1738, 1745, 1752 e 1757. Questa frequenza così costante e duratura si spiega col fatto che in questo concilio venivano confermati degli importanti contributi economici che il clero concedeva alla corona: il *subsidio* e l'*excusado*¹: il potere politico aveva dunque uno speciale interesse alla celebrazione del sinodo.

In Italia, i 9 concili provinciali del periodo si tennero negli Stati Pontifici (6), nel Regno di Napoli (2) e nel Regno di Sardegna (1). Essi sono: il Concilio di Roma del 1725, quello di Fermo del 1726; quattro sinodi a Benevento, che era un'enclave pontificia all'interno del territorio napoletano: nel 1656, 1693, 1698 (questi ultimi due sotto il vescovo Vincenzo Orsini), 1729. Il Concilio di Napoli del 1699, e quello di Siponto (Puglia) del 1679: di quest'ultimo non è però pervenuta documentazione alcuna. Infine, nel 1715, fu celebrato a Cagliari un sinodo diocesano, che considerò se stesso un concilio provinciale, a causa del fatto che dai territori delle ormai scomparse diocesi suffraganee di Iglesias, Dolia, Suelli e Galtellì, da tempo unite alla sede metropolitana, furono inviati al sinodo dei rappresentanti sotto vari titoli.

¹ Cfr., su questi concili e sulla *concordia del subsidio y del excusado* che vi era stabilita, D. LOMAS, *Concilios nacionales y provinciales: Tarragona, 1564-1859*, in DHEE I, 565-566; J. RAVENTÓS I GIRALT, *La sinodalitat a Catalunya. Síntesi històrica dels concilis tarraconenses*, Barcelona 2000, 89-128.

In Irlanda si assiste ad una vivace attività conciliare negli ultimi anni del periodo stuartiano: si registra un concilio a Clogher nel 1670, uno ad Ardpatrick nel 1678, uno a Cashel nel 1685, tre a Dublino (1685, 1688, 1692). Nel 1692, con la capitolazione di Limerick e la definitiva vittoria degli orangisti, iniziò per l'isola un periodo di intensa persecuzione nei confronti della Chiesa Cattolica, e non si poterono tenere altri concili provinciali per quasi 130 anni.

La Francia conta cinque concili provinciali veri e propri: in realtà due di essi furono celebrati ad Avignone (1712 e 1725), che all'epoca apparteneva con il Contado Venassino agli Stati Pontifici. Gli altri tre si tennero a Besançon (1648, proprio alla fine della Guerra dei Trent'Anni), a Reims nel 1699 e ad Embrun nel 1727. Il Concilio di Reims fu convocato per ordine di Luigi XIV con lo scopo di diffondere il breve pontificio *Cum alias*, del 12 marzo 1699, che condannava l'opera *Explication des maximes des saints*, di François de Salignac de la Mothe-Fénélon, e che chiudeva quindi la polemica sull'"amore puro".

Per completare il quadro europeo, vanno menzionati i concili di Evora, in Portogallo, del 1677, e di Merchigne, in Albania, del 1703: quest'ultimo sarebbe in realtà di un concilio nazionale, anche se formalmente è un sinodo provinciale².

Fuori d'Europa si celebrarono, come s'è detto, sei concili provinciali, per lo più nei possedimenti dell'impero coloniale spagnolo: nell'America Settentrionale quelli del Messico (1771) e di Portorico (1771-1772); nell'America Meridionale quelli di Salvador de Bahia (1707), di Lima (1772-1773) e di Santa Fe de Bogotá (1774): di questi ultimi due, il primo fu nei fatti un sinodo diocesano: infatti le sedi suffraganee di Angola e São Tomé erano vacanti, mentre il vescovo di Rio de Janeiro non poté intervenire; simile fu la sorte del Concilio di Bogotá del 1774: dei tre vescovi suffraganei, uno non poté partecipare perché anziano e malato, uno morì pochi mesi prima del concilio, e il terzo morì poco dopo esser giunto a Bogotá per prendervi parte³.

² Questo concilio nei suoi documenti si presenta come «provinciale sive nationale»: di fatto vi parteciparono tre arcivescovi (di Antivari, Skopje e Durazzo). Ebbe luogo nella chiesa di San Giovanni Battista di Merchigne, nella Diocesi di Lesh.

³ I dati sul Concilio di Santa Fe de Bogotá non sono tratti dalle fonti citate *supra*, ma dalla tesi di dottorato di Victor E. FORERO, *El Concilio Provincial de Cartagena de Indias*

Infine, nel 1771, si tenne un concilio a Manila, i cui atti e decreti non furono però stampati.

III. I concili provinciali dal 1800 al 1914

Neppure l'attività conciliare provinciale del XIX secolo fu molto regolare: v'è in effetti una distribuzione di concili provinciali molto concentrata sia cronologicamente che geograficamente. Bisogna dire che l'episcopato aveva anche trovato altre forme di riunione, che risultavano sovente più efficaci e adeguate alla situazione: le conferenze episcopali, che furono molto comuni in Belgio, Germania, Austria e Lombardia; e i concili plenari, che non riunivano i vescovi di una provincia ecclesiastica (che poteva avere delle frontiere obsolete e non più in accordo con la realtà politica e sociale), ma quelli di tutto uno stato (come i plenari degli Stati Uniti⁴) o di tutta una regione geografica omogenea (come quelli della Scozia⁵ e dell'Australia⁶, e quello dell'America Latina, celebrato a Roma nel 1899 su iniziativa di Leone XIII⁷); nella Cina e in altri paesi dell'Estremo Oriente vi furono anche dei concili chiamati "regionali", essi neppure concili provinciali.

Dal 1800 al 1914, nella Chiesa Cattolica di rito latino si tennero 141 concili provinciali. La distribuzione per continenti è la seguente:

1902: *historia, presentación y análisis a partir de la documentación romana*, Roma 2005, 39-42.

⁴ Cf. S. ZOLLO, *Baltimora (Baltimoren.)*, *Concilio di (8-10 magg. 1852)*, in DizCon I, 130-132; IDEM, *Baltimora (Baltimoren.)*, *Concilio plen. di (7-21 ott. 1866)*, in DizCon I, 134-135; G. PALAZZINI, *Baltimora (Baltimoren.)*, *Concilio plen. di (9 nov. - 7 dic. 1884)*, in DizCon I, 136-137.

⁵ Cf. F. BONCOMPAGNI, *Scozia (Scotiae) Concilio di (1886)*, in DizCon V, 138-139.

⁶ Cf. S. ZOLLO, *Sydney (Sidnyen.)*, *Concilio di (17 nov. - 1° dic. 1895)*, in DizCon V, 228-229; IDEM, *Sydney (Sidnyen.)*, *Concilio di (2-10 sett. 1905)*, in DizCon V, 229-230.

⁷ Su questo concilio, molto importante per la storia della Chiesa dell'America Latina, L. FERROGGIARO - V.M. OCHOA CADAVID (coord.), *Los últimos cien años de la Evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina. Simposio Histórico, Ciudad del Vaticano, 21-25 de Junio de 1999. Actas*, LEV, Città del Vaticano 2000.

Tab. 2: Concili provinciali per continente dal 1800 al 1914.

Europa	66
America del Nord	48
America Latina	13
Asia e Oceania	14
TOTALE	141

La distribuzione dei concili provinciali europei è mostrata dalla tabella 3:

Tab. 3: Concili provinciali in Europa per nazione dal 1800 al 1914:

Albania	2
Germania	2
Inghilterra	4
Austria-Ungheria	5
Spagna	6
Francia	24
Olanda	1
Irlanda	8
Italia	14
TOTALE	66

Un terzo dei concili provinciali europei si svolsero in Francia, quasi tutti intorno alla metà del secolo. Ciò fu dovuto a un avvenimento ben determinato: nel febbraio 1849, mons. Marie-Dominique-Auguste Sibour, arcivescovo di Parigi, a nome del clero francese, aveva scritto a Pio IX chiedendo l'autorizzazione di riunire un concilio plenario di tutta la Francia; invitava anche il papa a presiedere questo concilio, per lo meno attraverso un legato. Il papa (che si trovava allora in esilio a Gaeta) rispose che il momento non era opportuno, ma al tempo stesso autorizzava dei concili provinciali in tutte le province ecclesiastiche della Francia⁸. In seguito a ciò, praticamente tutte le diocesi metropolitane francesi, tra il 1849 e il 1873, organizzarono il loro concilio provinciale.

⁸ Cf. G. PALAZZINI, *Paris, Parigi (Parisien.), Concilio di (sett. 1849)*, in DizCon III, 352.

Tab. 4: Concili provinciali francesi del XIX secolo

- 1849: Avignone; Parigi; Rennes; Soissons; Tours, Chambéry⁹
 1850: Aix-en-Provence; Albi; Bordeaux; Clermont-Ferrand; Lione; Rouen;
 Sens; Tolosa; Narbona
 1851: Auch
 1853: Amiens; La Rochelle
 1856: Périgueux
 1857: Reims
 1859: Agen
 1868: Poitiers
 1873: Algeri; Le Puy-en-Velay.

Dopo la Francia, il secondo paese per numero di concili provinciali è l'Italia: i 14 concili italiani presentano meno uniformità dal punto di vista cronologico, anche se si riscontra una certa concentrazione intorno alla metà del secolo.

Tab. 5: Concili provinciali in Italia tra il 1800 e il 1914.

- 1830: Bologna
 1849: Genova; Vercelli;
 1850: Firenze; Oristano; Pisa; Siena
 1855: Ravenna
 1859: Capua; Urbino; Venezia
 1886: Cagliari
 1895: Benevento
 1906: Milano¹⁰

Tra le diocesi irlandesi, l'unica che presenta una certa frequenza nell'attività conciliare provinciale è Tuam, con quattro concili (1817,

⁹ Abbiamo inserito qui il Concilio di Chambéry, sebbene nel 1849 il territorio di questa provincia ecclesiastica appartenesse al Regno di Sardegna e non alla Francia.

¹⁰ Sul Concilio di Milano del 1906, cfr. C. PIOPPI, *L'Ottavo Concilio Provinciale Milanese (1906) tra la difesa dell'antico e l'apertura al nuovo: il rifiuto del pensiero liberale e l'impulso delle iniziative sociali*, AHC 37 (2005) 139-225.

1854, 1858, 1907); gli altri quattro concili ebbero luogo a Dublino (1853), Thurles (1853), Drogheda (1854) e Cashel (1907).

Nei domini asburgici si tennero quattro concili, poco dopo la stipulazione del Concordato del 1855, che introdusse dei cambiamenti importanti nella politica ecclesiastica dell'Impero Austriaco: questo, infatti, dopo le rivoluzioni del 1848, abbandonava le politiche regaliste e giuseppiniste che manteneva sin dai tempi di Maria Teresa, per accordare nel 1855 un concordato molto favorevole alla Santa Sede. I quattro concili ebbero luogo a Vienna (1858), Esztergom (1858), Praga (1860) e Kalocsa (1863). Ai tempi di Pio X, l'Arcivescovado di Salisburgo celebrò anch'esso il suo sinodo provinciale (1906).

Dei sei concili spagnoli, cinque furono riuniti durante il pontificato di Leone XIII (Santiago di Compostella e Valladolid nel 1887, Valencia nel 1889, Siviglia nel 1893 e Burgos nel 1898): corrispondono ad un momento di grande interesse da parte del papa alla situazione della Chiesa spagnola¹¹ (e quello di Saragozza nel 1908, ai tempi di Pio X).

In Inghilterra alcuni concili provinciali furono celebrati subito dopo il ristabilimento della gerarchia ordinaria (1850): tutti e quattro ebbero luogo nella cattedrale di Westminster (1852, 1855, 1859 e 1873).

Per quanto concerne gli altri concili europei, quelli albanesi (1871 e 1895 a Scutari) furono riuniti su indicazione della Congregazione *de Propaganda Fide*; i due tedeschi furono celebrati a Colonia (1849 e 1860)¹²; e l'unico olandese a Utrecht, nel 1865, per riorganizzare la struttura ecclesiastica dopo la restaurazione della gerarchia cattolica ordinaria nel paese (1853).

Dopo l'Europa, il continente che fece registrare la più intensa attività conciliare fu l'America del Nord (soprattutto nel Canada francofono e negli Stati Uniti), dove si può notare una regolarità che indica un'utilizzo del concilio come mezzo ordinario di governo ecclesiastico.

¹¹ Tale interesse è mostrato, ad es., dall'invio di Mariano Rampolla del Tindaro come nunzio dal 1882 al 1887, dall'apertura del Collegio Spagnolo di Roma nel 1892, dal progetto delle università pontificie in Spagna, dall'enciclica *Cum multa sint*, dell'8 dicembre 1882.

¹² La scarsa attività conciliare tedesca si spiega con le frequenti riunioni delle conferenze episcopali: cfr. *supra*.

Tab. 6: Concili provinciali canadesi dal 1800 al 1914 (12 concili).

Québec: 1851, 1854, 1863, 1868, 1873, 1878, 1886, 1909

Halifax: 1857

Toronto: 1875

Saint Boniface: 1889

Montréal: 1895

Si constata un'attività regolare della Provincia Ecclesiastica di Québec, mentre le altre si limitarono a celebrare soltanto un concilio poco dopo la loro erezione in diocesi metropolitana (Halifax nel 1852; Toronto nel 1870; Saint Boniface nel 1871; Montréal nel 1886).

Negli Stati Uniti, si rileva un'attività abbastanza intensa, soprattutto a Baltimora, ma anche in altre arcidiocesi.

Tab. 7: Concili provinciali degli Stati Uniti dal 1800 al 1914 (32 concili).

Baltimora: 1829, 1833, 1837, 1840, 1843, 1846, 1849, 1855, 1858, 1860, 1869

Cincinnati: 1855, 1858, 1861, 1882, 1889

Filadelfia: 1880

Milwaukee: 1886

New Orleans: 1856, 1860, 1873

New York: 1854, 1860, 1861, 1883

Portland (Oregon): 1848, 1881, 1891

Saint Louis: 1855, 1858

San Francisco: 1874, 1882

Nella tab. 3 sono stati compresi nei concili dell'America del nord anche due concili celebrati ad Haiti (Port-au-Prince, 1872 e 1906) e quelli delle Indie Occidentali britanniche, olandesi e danesi (Port of Spain, 1854 e 1867).

In America Latina, la riunione di concili provinciali non fu troppo frequente: in totale, vi furono 13 concili, così distribuiti: uno in Argentina (Charcas, 1889), quattro in Ecuador (tutti a Quito: 1863,

1869, 1873, 1885), tre in Colombia (Bogotà, 1868 e 1874¹³; Cartagena, 1902), cinque in Messico: in quest'ultimo paese i concili, molto concentrati cronologicamente, furono causati dalle indicazioni fatte dal visitatore apostolico mons. Averardi, durante la sua missione. Essi si tennero: a Oaxaca, 1892-93; a Città del Messico, 1896; a Durango, 1896; a Guadalajara, 1896-97; a Morelia, 1897.

I 14 concili dell'Asia e dell'Oceania sono distribuiti per paese nella seguente maniera: 7 furono celebrati in India negli anni '90, in risposta a un'indicazione della Congregazione *de Propaganda Fide*; si tratta dei concili di Bombay (1893), Agra (1893-94), Calcutta, Madras, Pondicherry et Verapoly (tutti e quattro nel 1894), infine quello di Goa (1895). Uno fu riunito a Tokyo nel 1895, dopo l'elevazione di questa diocesi al rango di metropolitana; un altro a Manila, nel 1907, in seguito al passaggio delle Filippine dalla dominazione spagnola a quella statunitense; uno a Wellington (Nuova Zelanda) nel 1899, anch'esso dopo l'erezione della città a sede metropolitana. Infine, l'Australia celebrò quattro concili provinciali, uno a Sydney (1844) e tre a Melbourne (1862, 1869 et 1907).

Dividendo la lista dei concili per pontificati, si ottiene la distribuzione mostrata dalla tabella seguente:

Tab. 8: Concili provinciali dal 1800 al 1914 distribuiti per pontificati, con la rispettiva media per anni.

Papi	Anni di pontificato	Numero di concili provinciali	Media di concili per anno
Pio VII	1800-1824	1	0,04
Leone XII	1824-1829	1	0,20
Gregorio XVI	1830-1846	7	0,44
Pio IX	1846-1878	84	2,62
Leone XIII	1878-1903	37	1,48
Pio X	1903-1914	9	0,82

¹³ Il Concilio Provinciale di Nuova Granada del 1874, celebrato a Bogotà, ebbe uno svolgimento piuttosto difficile e i suoi atti e decreti non furono approvati dalla Congregazione del Concilio: cfr. FORERO, *El Concilio Provincial de Cartagena de Indias*, 51-52.

Dalla tabella si evince come il pontificato di Pio IX sia stato quello con la frequenza più alta di concili provinciali.

Dal panorama offerto dal presente paragrafo, si può trarre la conclusione che –tranne gli Stati Uniti e il Québec– non vi è, nella Chiesa Cattolica del XIX secolo, una pratica abituale di celebrazione di concili provinciali. L'impressione è piuttosto che essi siano stati tenuti per motivi contingenti e circostanziali (indicazioni di Roma, nuovi concordati, erezione di nuove province ecclesiastiche, l'importanza loro concessa da un determinato arcivescovo). La Santa Sede non sembra porre ostacoli alla loro organizzazione, e, d'altra parte, neppure sembra spingere né incoraggiare, almeno in modo abituale, la loro riunione.

A questo riguardo, la Chiesa italiana non si trova in una situazione originale: i suoi concili provinciali tra il 1800 e il 1914 rivestono un carattere occasionale, ma non straordinario, come nel resto della Chiesa Cattolica.

IV. Dati aggregati 1648-1914

I concili provinciali celebrati dal 1648 al 1914 sono stati dunque 187, così suddivisi per continenti e per nazioni:

Area geografica	1648-1799	1800-1914	1648-1914
Europa	40	66*	106
Italia	9	14	23
Francia	5	24	29
Spagna	18	6	24
Portogallo	1	-	1
Inghilterra	-	4	4
Irlanda	6	8	14
Germania	-	2	2
Olanda	-	1	1
Austria	-	1	1
Boemia	-	1	1
Ungheria	-	2	2
Albania	1	2	3
America del Nord	2	53	55
Canada	-	12	12
Stati Uniti	-	32	32
Antille	1	4	5
Messico	1	5	6
America del Sud	3	8	11
Colombia	1	3	4
Ecuador	-	4	4
Perù	1	-	1
Brasile	1	-	1
Argentina	-	1	1
Asia	1	9	10
India	-	7	7
Giappone	-	1	1
Filippine	1	1	2
Oceania	-	5	5
Australia	-	4	4
Nuova Zelanda	-	1	1
TOTALE	46	141	187

* È qui compreso anche un concilio tenutosi in Africa, quello di Algeri del 1873.

Abstract

L'articolo, in base a una selezione di fonti bibliografiche limitata ma ben qualificata (Mansi, *Collectio Lacensis*, Dizionario dei Concili di P. Palazzini, Catalogo della Colección Sinodal Lamberto de Echevarría, articolo di W. Henkel sull'inventario del Fondo Concili, Concilia dell'ASV), vuole offrire un elenco dei concili provinciali della Chiesa Cattolica di rito latino celebrati fra il 1648 e il 1914. Il totale dei concili reperiti è di 187, dei quali 106 tenutisi in Europa e 81 negli altri continenti. Si è potuta anche verificare una attività conciliare assai scarsa nel sec. XVIII: nel periodo 1648-1799 ebbero luogo solo 46 sinodi provinciali, contro i 141 del periodo 1800-1914. Un'attività conciliare costante si riscontra solo nel Canada francofono e negli Stati Uniti in alcuni periodi del sec. XIX, e nella provincia ecclesiastica di Tarragona fra il 1650 e il 1750: in quest'ultimo caso, però, la frequenza ritmica dei sinodi provinciali è dovuta a motivi di ordine fiscale, in quanto, in occasione dell'assemblea conciliare, si confermavano due importanti contributi pecuniari che la Chiesa accordava allo stato.

The article, using basic bibliographical sources (Mansi, *Collectio Lacensis*, Dizionario dei Concili of P. Palazzini, Catalogue of the Colección Sinodal Lamberto de Echevarría, the article of W. Henkel about the inventory of the ASV, Fondo Concili, Concilia), tries to offer a list of the provincial councils of the Latin Catholic Church celebrated between 1648 and 1914. The total number of the councils that had been found reaches up to 187: 106 took place in Europe and 81 in the others continents. In the 18th Century there is a very scarce conciliar activity: between 1648 and 1799 only 46 provincial synods were celebrated, a small number compared with the 141 for the period 1800-1914. A constant conciliar activity can be registered only in francophone Canada and in the United States in some periods of the 19th Century, and in the Ecclesiastical Province of Tarragona between 1650 and 1750: but in this latter case, the frequency of the provincial synods is due to purposes of revenue: in fact, this conciliar assembly used to confirm two important economical contributions conceded to the state by the clergy.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di sant'Apollinare, 49 - 00186 ROMA
cpioppi@pusc.it

Pagina bianca

IN SEARCH FOR THE UNITY OF KNOWLEDGE: BUILDING UNITY INSIDE THE SUBJECT*

Giuseppe TANZELLA-NITTI

Within the broad issue of the Unity of Knowledge, here I will focus only on some considerations aimed at showing as the unity of knowledge, that begins by asking for the unity of the object and the interdisciplinarity of methods, ends up by involving the subject who is, ultimately, he or she in whom that knowledge must be unified. The length assigned to the paper compels me to omit the historical perspective and to offer only some theoretical suggestions.

To think about the unity of knowledge should begin with a consideration of the unity of the object. Unity of knowledge means, at a first stage, unity of the objective reality. Only when the unity of the object is not overlooked, can we have access to the subject in a non-subjective way. In this case, it also becomes possible to look at the truth expressed by the action (phenomenology) without neglecting the truth revealed by the being (metaphysics). Moreover, a unification of the object also allows the inclusion of a theological perspective, given that Revelation shows, in a radical and basic way, that nature is “one” because of the uniqueness of its Creator, and that the history of the world is “one” because it receives meaning from He who is the beginning and the transcending end of this history.

Contemporary science willingly speaks of the unification of the whole of physical reality. Although it makes use of an extraordinary theoretical apparatus, employing formulations which resort to a level

* Testo della Conferenza tenuta al Convegno “Science and Religion: Global Perspectives”, Philadelphia, 4-8 giugno 2005.

of abstraction never seen before, science can speak and work in these terms because “nature can undergo unification”. Theoretical unifying formalisms (gravitational theory, electromagnetism, the unified fields theory, electro-weak unification, etc.) have almost always preceded their corresponding experimental results. A strongly unifying picture has resulted from both contemporary cosmology and biology. The procedures regulating the structure and dynamics of the universe are able to link, in a consistent and harmonious way, microphysics and macrophysics. At the same time, the development and diversification of living organisms and of the biological processes driving their phenomenology also speak of a great underlying unity, going from the genetic level (the structure of DNA) to the more complex functions. This vision, as a whole, is not upset by the emergence of human beings, even though they might seem, at a first glance, to surmount or even to break this great unitary description, both structural and evolving, of nature. On the contrary, as we are told by contemporary cosmology, we know that a new and greater level of unification is revealed. In fact, in order for mankind to exist, all the universe must be also exist and must be one: there is nothing unnecessary or meaningless.

The recent re-evaluation of the idea of “form” in the study of many phenomena, particularly in chemistry, biochemistry and biology, seems also to have allowed greater attention to the unity of the object. There are properties that seem to be grasped and recognized only by abstracting from the parts and focusing on the whole. We also find “morphogenetic” categories which seem to govern the formation and the reproduction of some recurring patterns. This regards both the structural aspects of physical or biological entities and, especially, their dynamics. The notion of functional coordination or intrinsic finality has favored the understanding of phenomena and procedures in the realm of biochemistry; the use of “goal-setting” principles has found an even larger achievement, because they are known and applied also in the realm of physics and mathematics. The rediscovery and the successful application of *analogy* in science shows once more that we are facing a reality that includes some unifying criteria, while at the same time maintaining different levels of complexity. One of the limitations of some theories of unification, however, is precisely

to neglect the existence of complexity and the role played by analogy, and to look for an exclusive and reductive way of knowing, seeking in itself its own foundation. In this case, we deal more with principles close to reductionism than with synthesis of thought.

Various disciplines are encouraged to work closely together, given that the study of what they thought to be their own separate object now requires the contribution of other fields of knowledge. The temptation to expand one's own methodology to the contiguous field clashes, sooner or later, with the impossibility of operating within this enlarged field and still have the same degree of decisional power and completeness one had within the original field of study. Yet, there is a need for new methodologies, and new disciplines spring up (just think of the relationship between chemistry and physics and between economics and mathematics). It is precisely in such a context that the re-evaluation of an interdisciplinary approach is emphasized. And it happens that in an era of specialization and fragmentation of knowledge such as ours, a field of study which opens itself to dialogue –thus accepting the challenge of other sources of knowledge– can also better understand its own object. Originating from a need “intrinsic” to scientific endeavor in order to enhance the understanding of a specific phenomenology, and to reconstruct the historical itineraries that have led to using a specific paradigm, idea or concept, the interdisciplinary approach represents today an interesting innovation, an innovation in contrast with the dominating Positivist and Neo-Positivist methodological reductionism, that has been overcome only in the last decades.

Taken in its “weak” form, the interdisciplinary approach has, however, two limitations. The first is that it can be driven by a pure pragmatic functionalism. This happens when the request of disciplinary integration only comes from a strong desire for a higher level of efficiency and production instead of the will to answer global scientific or existential questions. The second limitation is the risk of a certain ingenuosness, as when the interdisciplinary approach is understood as a simple “accumulation” of experts or of *know-how*, creating the illusion that gathering scientists, economists, lawyers, philosophers, and even a few theologians, around the same table, is enough to solve

mankind's greatest problems. In order to get to a deeper process of unifying knowledge, the interdisciplinary approach must have access to a philosophical consideration of nature (philosophy of nature) and of knowledge itself (gnoseology). To achieve this, the interdisciplinary approach must evolve from a simple methodological strategy into a progressive opening up to different levels of the understanding of reality. This is the only condition capable of triggering a "strong" interdisciplinary dialogue, following a path which looks for both a synthesis and a foundation. Only under these conditions does it become a "trans-disciplinary" and "meta-disciplinary" dialogue, paving the way for an itinerary that leads towards both its external and its internal boundaries: externally by searching for a meta-language and a meta-science allowing to the successful handling of what internally was not clear enough and could not be put properly into context; and internally, by trying to give a foundation to those methods and principles which do not possess their ultimate reason within the field of knowledge to which they belong. In this way, the analytical path no longer ends in mere de-composition, but opens up to the search for a foundation.

The discussion of the unity of knowledge cannot be limited to a simple reflection on the articulation that each discipline should have in a research project or in a program of university training. Instead, it must be founded on a deeper basis. It must be capable of involving not only "the sciences", but in particular "the person who makes science". The unity of knowledge does not result from the unity of method or from the unification of different contents. Instead, it results from *interiore homine*, that is, from inside the person, an approach that draws upon a well-known expression of St. Augustine: «Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas – Do not desire to go outside, return in yourself, the truth dwells inside your consciousness» (*De vera religione* 39, 72). I will briefly describe three possible progressive levels: the unity of knowledge as "listening to", as *habitus* (habit), and as "act of the person".

Passing from the gnosological realm to the anthropological realm, the unity of knowledge no longer appears as a "seeing of the world". Instead, it appears as "the listening to the world". Based on

such a perspective, the dialogue/comparison between all the disciplines permits the overcoming of the *impasse* of ideologies, which often present themselves as *Weltanschauung* (world-view), and usually refuse to open up to the realism of knowledge voiced by things. Unity comes out of listening to nature, and by listening to the other (with a small “o”, by now). To acknowledge such a fact, we must accept the constructive, and not totally revolutionary, character of any human knowledge. We must accept the humility of verification and comparison. We must admit the incompleteness of one single method compared to the display of all the different levels of complexity and of unpredictability of reality. Among the sources of knowledge which invite to “listen to”, there are certainly: “tradition” (all the knowledge and contexts historically acquired by a community); “human faith” (trust in the knowledge owned by others and in the experience made by others, necessary to the development of all knowledge); and “scientific faith” (belief in the objectivity, rationality and intelligibility of the physical world). A way of knowing based on “listening to” still remains a rigorously *critical* knowledge, but it is no longer a knowledge based on doubt or suspicion.

To a unification program built on listening, theology contributes with its specificity, emphasizing that Revelation is a knowledge derived from listening. It is the listening to the Word of God Who speaks through creation and Who reveals Himself throughout history. Giving priority to listening (whose meaning transcends the mere physiological experience of hearing) means emphasizing that it is in the listening to a word, more than in the watching, that the subject understands him- or herself as a *partner* of “someone else”, as the receiver of a gift, as a person who demands completion, precisely as an “I” facing a “you”. To acknowledge the existence of such dynamics of reciprocity and completion, one intrinsic to our own existence, is the first step in the search for unity. It also represents the best warranty against Descartes’ approach of self-sufficiency, who tried to build all knowledge on the knowledge of the self. “Listening to” represents, in the end, the confession that the subject is not the whole, that we arrive at self-knowledge through something else that we have not yet,

through a word by which we *are interpreted* and *decoded*, through an encounter with the Other (now with a capital "O").

After the "listening to", the second step towards the unity of knowledge is to recognize that unity is not the sum of many parts, but instead a *habitus*. It is the "virtuous habit", already trained by listening, that leads the subject to integrate his or her own professional discipline into the intentional context of all the other ones. As a result of such a *habitus*, we can face new situations and emergencies resorting to "creativity", notwithstanding our limited and specific knowledge. This attitude well testifies to the unavoidable transcending aspect of culture upon nature. In addition to avoiding the risk of reductionism, to understand knowledge as a habit also allows the subject to experiment the "immanent dimension" of culture (i.e. its intrinsic value for the person), and to develop the authentically "human" dimension of the scientific enterprise. In this way, it becomes easier to understand the meaning that one's study has for the total good of the person. The unity of knowledge as *habitus* does not depend on the ever more extensive augmenting of the knowledge one has already acquired, but rather on the understanding of the value that this knowledge has for one's own life, for society and for the progress of humankind. In this way we create the conditions to overcome that inner fragmentation which breaks down the person, scattering in many different and incommensurable pieces our experience of living. In other words, in order to achieve some unification of knowledge we must understand, first of all, who the human person is in whom such knowledge must be unified.

The last step is to understand unity of knowledge as an "act of the person". Supported by an intellectual *habitus* that is capable of grasping the meaning of each part within the logic of the whole, and open to listening to the other, the search for unity can be combined and consolidated around the action of the subject. It is the action that the subject performs when compelled by the entirety of all knowledge that he or she has judged meaningful and reasonable; an action, therefore, that reveals his or her most intimate intentions. It is the intellectual act of a cultivated person –whom J.H. Newman would have called a *gentleman*–, that is, one who has not neglected, because of

scarse intellectual honesty or prejudice, any important contribution in the making up of his or her judgements, and in making his or her life choices. Any virtuous habit, in fact, is not an end in itself. Instead, it is oriented to praxis, to taking the responsibility coming from one's knowledge. This responsibility can go as far as asking questions such as: what makes a society "civilized", what makes a family "human", what qualifies a science as "true"? When I say that habit or virtue are not an end in themselves, but are aimed at action, I do not intend to deny that all habit of life is obviously developed precisely through their corresponding acts. Instead, I simply want to underline the natural orientation of the *habitus* towards an activity possessing a higher synthetic value. I mean, for instance, what happens when we speak of the habit of the virtue of prudence, which is a virtue that prompts towards an intelligent behavior, not to passivity or inertia.

What is the "nature" of the act, one might wonder, that grants unity to the intellectual experience of the subject, once he or she assents to ask for the "grand unifying questions", that is, those ultimate questions on the origin of the whole of reality, the sense of life, the place of human beings in the universe, the ultimate cause of human dignity? I am convinced that such an act has a "religious" nature. By this I mean the commitment of the person to look for truth and, once found, to apply it with all its intrinsic moral consequences. In fact, all the previous questions are at the same time both philosophical and religious. This would mean that, in the end, as declared on one occasion by John Paul II, «we move towards unity as we move towards meaning in our lives.» (John Paul II, 1988, 299). Culture can thus become a path towards the Absolute. Only when the subject wants to move towards the Absolute and the ultimate meaning of everything, does he or she find the motivation to draw together the various aspects of knowing into a synthesis, which can give an answer to truly relevant questions, those more existentially challenging. Hence, unity of knowledge does not depend on the "quantity" or on the "type" of knowledge we have. Instead, it depends on the "way" in which we can relate this knowing to the very reasons of our life. A way of knowing which "can be unified" is, in the end, a way of knowing that remains open, not only to the Truth, but also to God.

A pre-conceived agnosticism or a radical nihilism, that intended to dismiss the problem of truth, are both poles apart from any possible discussion of unity of knowledge. Overcoming such an intellectual position is a necessary philosophical premise –not ideological but learned– in order to begin any discussion on this subject. We find a clear analysis of this in a page of John Paul II's encyclical *Fides et ratio* (1998):

One of the most significant aspects of our current situation, it should be noted, is the "crisis of meaning". Perspectives on life and the world, often of a scientific temper, have so proliferated that we face an increasing fragmentation of knowledge. This makes the search for meaning difficult and often fruitless. Indeed, still more dramatically, in this maelstrom of data and facts in which we live and which seem to comprise the very fabric of life, many people wonder whether it still makes sense to ask about meaning. The array of theories which vie to give an answer, and the different ways of viewing and of interpreting the world and human life, serve only to aggravate this radical doubt, which can easily lead to scepticism, indifference or to various forms of nihilism» (n. 81).

On the contrary, a philosophy capable of re-discovering its vocation to wisdom, to search for the ultimate meaning of life «will be not only the decisive critical factor which determines the foundations and limits of the different fields of scientific learning, but will also take its place as the ultimate framework of the unity of human knowledge and action, leading them to converge towards a final goal and meaning» (n. 81).

Finally, this leads me to mention the University as a possible "place" for such intellectual synthesis. If the philosophical and existential questions around which all the knowledge of the subject is joined are the *universal* questions, then, by right, they also belong to the *university*. Moreover, these questions must be addressed within the university. For this to happen, it would suffice that those who teach and work within the walls of a university welcome these same questions within the personal walls of their involvement in searching for unity and truth. A university researcher or professor who is open to the unity of knowledge is a person capable of sharing with others a similar involvement. Such a person is whom people usually name a

true “teacher”. The “teacher” is who has been able to transfer to the students his or her personal unity of knowledge, a unity reached, at times, with great difficulty and hard work. We willingly remember these “teachers” because, along with the subject-matter they taught, they were also able to communicate to us their love of what they were teaching. They also made it clear to us what role such knowledge had in their existence as a whole. By doing so, they opened up to us the way towards the “ends”, without stopping at the “means”. More than the specific content of their teaching, we better remember their ability to listen, their intellectual *habitus*, the position they took in the face of deep existential questions, all things in which we students were invited to take part. We cannot push the others to know it all without teaching first the meaning of what we know. It is in the opening towards this search for meaning that the person can gradually get back that “inner center” that the progressive forgetting of the ultimate questions about the truth, the dignity and the destiny of the human person –not the mere increase and diversification of the disciplines– has left beyond.

Bibliography

- M. BUBER, 1961, *Between Man and Man*, London: Collins
- E. CANTORE, 1977, *Scientific Man. The Humanistic Significance of Science*, New York: ISH
- A. BLOOM, 1987, *The Closing of the American Mind*, New York: Simon and Schuster
- M. HELLER, 1986, *The World and the Word*, Tucson: Pachart
- JOHN PAUL II, 1988, *Letter to the Director of the Vatican Observatory*, June, 1st, 1988, in *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, R. Russell, W. Stoeger, G. Coyne, eds., Città del Vaticano: Vatican Observatory Publications
- JOHN PAUL II, 1998, *Letter Encyclical “Fides et ratio”*, September, 14th, 1998.
- A. MACINTYRE, 1990, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, London: Duckworth
- J. MARITAIN, 1995, *Distinguish to Unite, or, The Degrees of Knowledge* (1932), Notre Dame (IN): Univ. of Notre Dame Press
- J. MARITAIN, 1974, *Education at the Crossroads* (1943), New Haven: Yale University Press
- J.H. NEWMAN, 1987, *The Idea of a University* (1852), Chicago: Loyola Univ. Press

B. NICOLESCU, 2002, *Manifesto of Transdisciplinarity*, Albany: State Univ. of New York Press

J.C. POLKINGHORNE, 1986, *One World: The Interaction of Science and Theology*, Princeton: Princeton Univ. Press

A. SALAM, 1990, *Unification of Fundamental Forces*, Cambridge: Cambridge Univ. Press

C.P. SNOW, 1959, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, The Rede Lecture, Cambridge: Cambridge Univ. Press

C.P. SNOW, 1962, *Recent Thoughts on Two Cultures*, An oration delivered at Birkbeck College, London, 12.12.1961, London: Birkbeck College

C.P. SNOW, 1964, *The Two Cultures: and a Second Look. An Expanded Version of the Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge Univ. Press

G. TANZELLA-NITTI, 1992, *Questions in Science and Religious Belief*, Tucson (AZ): Pachart

G. TANZELLA-NITTI, 1998, *Passione per la verità e responsabilità del sapere*, Casale Monferrato: Piemme

T.F. TORRANCE, 2001, *The Ground and Grammar of Theology. Consonance between Theology and Science*, Edinburgh - New York: T&T Clark

Abstract

This paper is aimed at showing that the quest for the unity of knowledge, that begins by asking for the unity of the object and for the way of relating among themselves different methods, ends up by involving the subject, who is, ultimately, he or she in whom that knowledge must be unified. I briefly investigate which anthropology is capable of inspiring a balanced foundation of such an intellectual synthesis, and I recognize three consecutive degrees in the search for a unification: a) the unity of knowledge as "listening to", b) as *habitus* (habit), and c) as an act of the person. I finally suggest that the act that grants unity to the intellectual experience of the subject, once he or she assents to ask for the ultimate questions on the origin, the ends, and the meaning of the whole of reality, has a *religious* nature, that is, it is prompted by the religious attitude of the subject, who learns from reality, remains open to the search for truth, and to the gift of God's Revelation.

Si discute brevemente l'opportunità di far migrare la riflessione sull'unità del sapere, oggi nuovamente vivacizzata dai numerosi appelli alla necessità del lavoro interdisciplinare, da una discussione circa l'unificazione dell'oggetto e il confronto fra i metodi, verso un approdo sull'unità dell'esperienza intellettuale del soggetto conoscente, spostando così il dibattito da un terreno epistemologico, oggi predominante, a quello antropologico. Si suggerisce una riflessione sull'unificazione del sapere nel soggetto conoscente distinguendo tre diversi livelli: l'unità del sapere come ascolto, come abito e come atto della persona. Si segnala, in particolare, che la natura dell'unificazione del sapere cercata come atto personale presenta forti analogie con la fenomenologia dell'atto religioso, quale atto della persona che unifica le fonti di conoscenza a disposizione, controllandone la coerenza e la compatibilità, al fine di compiere una opzione esistenzialmente impegnativa.

Pontifical University of the Holy Cross
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

Pagina bianca

L. BACCARI, *Miracolo e legge naturale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2005, 319 pp.

Non è facile trovare monografie dedicate alla teologia del miracolo pubblicate negli anni successivi al Concilio Vaticano II. La comprensione del miracolo all'interno di un orizzonte essenzialmente cristologico ha infatti condotto gli autori a riflettere meno sulla natura del miracolo in sé, sul suo riconoscimento e sulla epistemologia che vi soggiace. Eppure non andrebbe dimenticato che ben prima del programma di demitologizzazione e de-ellenizzazione intrapreso dalla teologia liberale riformata, nell'epoca moderna le principali critiche al miracolo erano giunte proprio dai filosofi, fra i quali un luogo particolare spetta a David Hume.

Per questo motivo, un volume come quello di Luciano Baccari, studioso di epistemologia, ma anche di filosofia e teologia della rivelazione, non può non suscitare un certo interesse, in quanto l'Autore conduce la sua discussione soprattutto in ambito filosofico, e sul terreno che gli è più congeniale, quello della filosofia analitica. Non si tratta dunque, nonostante il titolo, di un saggio teologico, quanto piuttosto di uno studio principalmente filosofico. L'opera di Baccari, docente alla Pontificia Università Lateranense, si basa in parte su alcuni articoli apparsi fra il 2002 e il 2004 su «Lateranum», ma può a ragione considerarsi un'opera a sé, in quanto ne completa largamente il contenuto giungendo a proporsi come un'opera unitaria. Il volume, va subito detto, non è di facile lettura. Le coordinate lungo le quali si sviluppa il discorso non sono bibliche né teologico-sistematiche, ma filosofiche, allo scopo di inquadrare la possibilità e l'evento del miracolo in collegamento

con i grandi temi della metafisica (la sua possibilità), della filosofia analitica (il suo riconoscimento) e dell'esistenzialismo (la sua significanza per il soggetto). Sotto questo aspetto, l'opera non intende sanare –ci sembra– il *deficit* della teologia del miracolo post-conciliare, ma rappresenta ciononostante un importante esercizio, previo al lavoro teologico propriamente detto, che potrebbe favorire una ripresa di interesse della tematica, meritando pertanto l'attenzione non solo del filosofo della religione, ma anche del teologo fondamentale.

La scelta di collocare la riflessione epistemologica e filosofico-analitica alla base del proprio discorso obbliga tuttavia l'Autore a condurre il lettore a rivisitare la vicenda del pensiero scientifico del Novecento; se da un lato ciò può rischiare di far perdere il filo del discorso, dall'altro può avere il merito di ricordare che il problema della conoscenza resta in ogni ambito, appunto, un *problema*, e che né il filosofo né il teologo possono sottostimarli al momento in cui la loro riflessione interseca la natura e la sua fenomenologia.

La critica di Hume al miracolo –interlocutore privilegiato dell'Autore lungo tutto il testo– è presente un po' ovunque in questo saggio e ad essa Baccari cerca di fornire, secondo diverse prospettive, una risposta. Controbattendo a quanto ipotizzato dal filosofo inglese, l'Autore insiste sul fatto che il *primum* esistenziale non è la nozione di legge, ma quella di esistenza personale, in definitiva, l'Essere di Dio, essere personale. Alla radice di ogni cosa c'è la libertà e non la legge. Ciò giustifica perché la libertà è più forte della legge e perché la critica humeana, che vorrebbe i miracoli impossibili perché la natura non infrange mai le sue leggi, non pare essere pienamente convincente, in quanto la natura dipende da un Creatore libero e personale. «È indubbio –afferma Baccari– che il mondo appare *all'uomo* nella legalità; ma che questo sia il *primum* esistenziale della sua esistenza non appare affatto evidente, perché se si può certamente dire che la legalità è del mondo, non è vero che si possa parimenti dire l'inverso, vale a dire che il mondo sia della legalità [...]. Non si può intendere bene il concetto di legge naturale, che dipende, non solo dal soggetto dell'esistenza, ma anche dalla sua parola e dalla verità, finché non appare chiaro che al fondo dell'esistente c'è costitutivamente la libertà» (p. 120). Se si parla del mondo in termini di frutto di una ragione legale si sta dicendo qualcosa di vero, ma occorre ricordare, secondo l'Autore, che ciò riguarda il suo apparire fenomenico, non la ragione ultima della sua esistenza. In tal modo, Baccari suggerisce che quando si impiega l'espressione "legge di natura", di per sé legittima e corretta, non si deve terminare col vedere in essa (o in esse) un principio esistenziale, così da comprendere il miracolo solo, esclusivamente, come "violazione della legge di natura".

«Non è epistemicamente corretto perciò –continua l'Autore– parlare del miracolo come di un assurdo, come anche non è corretto rifiutarsi di parlarne. Nel primo caso è chiara l'assolutizzazione del metodo scientifico; nel secondo caso invece si denuncia a torto una mancanza di parola, come se all'uomo fosse impedito, senza sapere da chi o perché, di travalicare l'ambito dell'esperienza scientifica o

della prassi ordinaria, definita per decisione arbitraria come unica esperienza possibile [...]. Se è vero che nella visione legale o scientifica i miracoli sono prove di nulla, perché come tali non possono essere rilevati, non è vero che si è ancora in visione scientifica, quando si dice che non sono assolutamente possibili» (pp. 122-123). Quest'ultima affermazione si poggia, evidentemente, sul fatto che una scienza che volesse dare giudizi assoluti di possibilità si trasformerebbe in una metafisica, perché implicherebbe la predicazione di giudizi assoluti di esistenza; trasformazione illecita perché, per essere coerente, richiederebbe che il metodo scientifico fosse parimenti capace di fornire le ragioni *ultime* dell'essere e dell'esistere. Condizione previa al riconoscimento del miracolo è, in certo modo, il riconoscimento dell'unicità della conoscenza, ovvero la possibilità di affermare che tanto il metodo scientifico, quanto l'analisi metafisica, quanto l'esperienza religiosa, possano essere fonti di vero *conoscere*. Negarlo condurrebbe a segregare il miracolo nella sfera soggettivistica, sostenendo che quest'ultima non avrebbe nulla che fare con la conoscenza del mondo fornita dalle scienze.

Da segnalare la presenza, nel volume, anche di una ricostruzione storica del dibattito sull'Argomento *from design* (cfr. pp. 206-230) la cui discussione risale proprio al contesto humeano, il quale ne vedeva l'applicabilità in ambito analogico-estrinseco (il mondo assomiglia ad un creatore intelligente), ma non in ambito causale (il mondo è effetto di un creatore intelligente). Si tratta di una rilettura oggi ancora utile, alla luce dell'attualità del dibattito sulla possibilità di inferire cause trascendenti la natura a partire dal metodo empirico, dibattito frequentemente ospitato sui giornali, ma al quale si dedica, spesso, uno scarso approfondimento storico-filosofico.

L'analisi di Baccari sulla epistemologia del miracolo ci trova in gran parte d'accordo. Sentiamo al tempo stesso la necessità di offrire alcune precisazioni. Se è vero che una teologia del miracolo sente la necessità previa di una "filosofia del miracolo", capace di inquadrarne gli aspetti epistemologici e di filosofia della natura, è anche vero che una comprensione compiuta del miracolo può giungere solo in sede teologica, ovvero in riferimento ad una immagine di Dio che non può più essere quella filosofica (vera ma insufficiente). Solo accedendo all'immagine del Dio rivelato diventa comprensibile perché il Logos non si opponga alla libertà ma vi coesista, e perché nel principio dell'esistenza possa esservi una libertà non irrazionale. Comprendere il miracolo come mera violazione delle leggi di natura è di per sé riduttivo (e in questo Baccari ha ragione) sebbene costituisca il primo approssimativo passo del suo riconoscimento il quale, per essere efficace, dovrà sapersi ancorare alla nozione di realismo conoscitivo piuttosto che alla nozione di legge di natura (e ancor meno a quella di legge scientifica), della quale deve poter superare le incertezze epistemologiche. Come abbiamo sostenuto in altro luogo, è con questo realismo conoscitivo e non con il concetto epistemologico di legge di natura (e neanche con quello di legge scientifica) che sta o cade la nozione teologica di mira-

colo; e siamo anche d'accordo a superare l'idea di comprenderlo come "violazione delle leggi di natura", per sorpassare la quale abbiamo suggerito la prospettiva del trascendimento, nella sua dimensione cristologico-escatologica, delle leggi di natura (cfr. G. Tanzella-Nitti, *Miracolo*, in "Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede", a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Urbaniana University Press e Città Nuova, Roma 2002, pp. 958-978). Ci piace concludere ancora con le parole dell'Autore: «se nella scienza si presume l'esistenza del suo oggetto, nella religiosità se ne presume l'espressività cosmologica. Pertanto, non si può dire veramente religioso l'uomo che teme la ragione argomentativa (cosmologica), né scienziato chi teme il miracolo» (p. 161).

G. Tanzella-Nitti

P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005, 300 pp.

Pablo Blanco Sarto (Zaragoza, 1964), profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, buen conocedor de la vida y obra del pastor y teólogo Joseph Ratzinger (suya es la primera semblanza biográfica en lengua castellana sobre el anterior Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Joseph Ratzinger. Una biografía*, Eunsa, Pamplona 2004), nos ofrece en este libro el resultado de su investigación sobre un aspecto concreto de la obra académica y especulativa del actual Romano Pontífice: las relaciones entre fe y razón en teología, como manifestación del influjo recíproco entre inteligencia y cristianismo.

La idea de partida se puede expresar sintéticamente: desde el presupuesto de que la razón purifica la fe y la fe ilumina la razón, se deben determinar los requisitos para que la razón pueda ejercer esa función purificadora, y establecerse el modo en que ésta ha de aplicarse al trabajo teológico. En pos de una respuesta a este interrogante, se procede al análisis de la producción teológica de Joseph Ratzinger con una metodología prevalentemente histórica. Con carácter previo (*Introducción*) se da cuenta de una cuestión que, desde hace siglos, sobrevuela el horizonte intelectual alemán y que, por ello, ocupó y preocupó a nuestro teólogo desde los inicios de su carrera: la ruptura entre fe y razón, propiciada por la Reforma, ahondada por la filosofía de los siglos posteriores y recibida por la teología, sobre todo la de signo protestante. Al hilo de esta problemática, se describen el encuentro de Ratzinger con algunas de las principales figuras de la teología del siglo XX (Rahner, von Balthasar, de Lubac, entre otros), el debate en torno a la *Humani generis* (10.8.1950) y el ambiente teológico durante y después del Concilio Vaticano II. En todas estas cuestiones se subraya que la labor teológica de Joseph Ratzinger tuvo como orientación

permanente el principio de armonía e influjo mutuo entre fe y razón, de acuerdo con un serie de núcleos argumentales presentes *in nuce* ya en sus primeros escritos, y que se desarrollarán en su producción posterior. Al estudio de estos postulados el profesor Blanco dedica los tres capítulos siguientes de su libro.

En el capítulo primero (*Fe*) se explica la relación entre los dos términos del binomio fe-razón desde la perspectiva de la necesidad que la primera tiene de la segunda. Se recuerda que, desde el principio de la predicación cristiana, su pretensión de universalidad le llevó a interpelar a la razón. El cristianismo, de cara al mundo helenístico, optó por no abrir una nueva tienda en el mercado de las religiones (lo que, sin duda, hubiera simplificado su aceptación por parte de la cultura sincretista entonces dominante), sino por vivificar y personalizar el “Dios de los filósofos”, mostrando que su *Logos* es también *Agape*. La fe necesita de la razón para universalizar su mensaje y, a su vez, la filosofía ha de preguntarse por Dios si no quiere renunciar a la pregunta sobre la verdad. Desde esta idea fundamental, se examinan los rasgos que, según Joseph Ratzinger, conforman esa fe que, a la vez, necesita y es necesitada por la razón: se trataría de una fe que se distingue de otras creencias en que acoge la razón, aunque de modo crítico, y cuyo misticismo no conduce a divinizar el mundo; estaría integrada tanto por elementos cognoscitivos como existenciales, de modo tal que, aunque no es reducible a mera experiencia, tampoco está desprovista de una dimensión vivencial y moral, porque abarca todos los aspectos de la persona; y, por último, como toda realidad existencial, requiere un espacio en el que desarrollarse, que no es otro que la Iglesia, lugar de experiencia y conocimiento de Dios y que responde a la dimensión social del hombre en el plano de la fe.

El capítulo segundo (*Razón*) se dedica a estudiar la necesidad de la asistencia de la fe para la supervivencia de la razón. Para Ratzinger la fe es una «verdadera Ilustración», porque libera a la razón del velo del racionalismo y del positivismo. Ahora bien, la razón susceptible de iluminación por la fe ha de ser también universal, es decir, no reducida a la adquisición de “útiles” verdades sectoriales, sino abierta a la búsqueda de la verdad global; debe tener en cuenta todas las dimensiones del ser humano, ser accesible a los sencillos (al igual que el evangelio, que se mueve en el nivel racional del hombre común) y ha de permanecer abierta a su fundamento último, es decir, al *Logos*, que es también Persona y Amor y que da sentido a todas las cosas. Ratzinger insiste especialmente en este carácter personal del *Logos*, donde el amor y la verdad se encuentran y constituye el motivo profundo por el que ortodoxia y ortopraxis son inseparables en el cristianismo: una “verdad” que no produjera obras de amor sería falsa, y toda obra que no respetara la verdad de las cosas no podría estar movida por el amor.

A continuación, la unidad entre fe y razón es puesta en relación con los modernos conceptos de historia, libertad y cultura. La verdad prevalece sobre la historia, porque ésta no construye aquélla, ni la modifica; pero la verdad se manifiesta

sta en la historia, y es conocida a través de sucesivas e imperfectas realizaciones que se dan en marcos espacio-temporales determinados; por ello es importante para Ratzinger otorgar a la historia su valor, aunque sin sobredimensionarla. La relación entre verdad y libertad ha sido declarada por Cristo mismo (cfr. Jn 8, 32), y Ratzinger señala como puentes de acceso entre ambas realidades la conciencia y la responsabilidad. La primera debe estar abierta a lo universal, es decir, ser ventana que asoma al panorama de la verdad, y no envoltura de protección de la subjetividad. Considerar al hombre responsable de sus actos significa reconocer su aptitud para acceder a la realidad, y su capacidad de modificarla a tenor de su libertad. En cuanto a la cultura, Ratzinger recuerda que no está por encima de la verdad sobre el hombre, por lo que es legítimo hablar de culturas más o menos dignas conforme a dos criterios: su capacidad de reflejar y promover la dignidad humana, y su apertura a ser purificada por el cristianismo, realidad que se ha encarnado en cultura, pero que la trasciende.

Una vez establecidos los términos del diálogo entre fe y razón, inteligencia y cristianismo, el tercer capítulo (*Fe razonada*) está dedicado al pensamiento de Joseph Ratzinger sobre la labor teológica, campo en el que esta relación debe ser especialmente armónica, en aras del cumplimiento del fin último de la teología: fe pensada que ayuda a permanecer mejor en la fe creída. El análisis de la reflexión ratzingeriana se inicia con su concepción de la Sagrada Escritura como “algo más que fuente” de la teología, dado que es palabra de Dios y, por tanto, vida que no puede ser estudiada exclusivamente desde la erudición del laboratorio. De ahí la necesidad de no separar Biblia e Iglesia, por ser ésta el lugar donde se vive la Palabra. Las relaciones entre teología y Magisterio vienen presididas por la idea de que el empleo de la razón –esencial a la teología no sólo por su carácter de ciencia, sino sobre todo por pertenecer a la esencia del cristianismo– no es la última instancia del teólogo, sino la fe recibida y vivida por la Iglesia. El Magisterio no sólo defiende el dogma, sino también el pluralismo teológico y la libertad de los sencillos, porque la fe común de la Iglesia debe prevalecer sobre la especulación individual, so pena de convertir el cristianismo en un coto cerrado para los “sabios” y, por lo tanto, en una gnosis. Ratzinger resalta también la importancia de la historia en teología, dado que el dogma debe comprenderse en tanto que supone una profundización en la Sagrada Escritura que no se da sin el transcurso del tiempo; por ello, si bien la historia no hace al dogma, sí contribuye decisivamente a su comprensión. Se retorna al tema de la necesidad de una razón “abierta” que se deje ilustrar por la fe, en este caso en el campo teológico, y que conduce a una visión rica y amplia de este campo del saber: como sintetiza el profesor Blanco, «la teología reivindicada por Ratzinger es ciencia, praxis y sabiduría a la vez. Ciencia porque es rigurosamente racional y especulativa y, por tanto, filosófica; sabiduría porque supone también un saber práctico, centrado en el vida misma, natural y sobrenatural. Esta ciencia práctica y especulativa beberá a su vez en la Biblia y crecerá en la Iglesia, con lo que

se acercará con gran respeto y atención a la liturgia y los testimonios de los Padres; pero al mismo tiempo tendrá en gran consideración las aportaciones de la historia, las exigencias del lenguaje, las experiencias de los santos e incluso la belleza del arte cristiano» (p. 217).

Concluye este libro con una útil cronología histórico-biográfica, una completa bibliografía de las obras de Joseph Ratzinger y una amplia bibliografía secundaria. Todo ello hace que, como afirma en la presentación el también docente de la Universidad de Navarra, profesor José Morales, sin duda este ensayo suponga una excelente introducción al pensamiento del Cardenal Ratzinger, en el marco de los ejes principales de la teología cristiana del siglo XX.

F. de Domingo

P. CARLOTTI – M. TOSO (a cura di), *Per un umanesimo degno dell'amore. Il «Compendio della Dottrina sociale della Chiesa»*, LAS (Biblioteca di Scienze Religiose), Roma 2005, 506 pp.

Mario Toso, noto nella collana «Biblioteca di Scienze Religiose» per le sue opere sulla dottrina sociale della Chiesa, insieme a Carlotti ci offre una raccolta di contributi di diversi autori, che nel proprio campo di specializzazione, fanno un primo commento e una prima valutazione della sintesi aggiornata della Dottrina sociale della Chiesa pubblicata dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. Come spiega Toso: «l'intento è di avviare un raccordo tra quella che è una sintesi autorizzata del Magistero sociale della Chiesa e alcune discipline scientifiche che ad essa sono correlate e in essa coinvolte, per allargare le visuali e quindi anche dare modo di percepirne la rilevanza, introducendo progressivamente nel loro centro e nel loro nucleo interpretativo» (p. 10).

La divisione dell'opera risponde all'intenzione di seguire «l'articolazione delle parti interna al CDSC, che distingue un momento fondativo e un momento settoriale. Al primo fanno riferimento l'investigazione sulle dimensioni biblica, cristologica, ecclesiologica, antropologica, teologico-morale, teologico-pastorale e patristica. Al secondo attengono sia contributi specifici sulla famiglia, il lavoro, l'economia, la politica, l'ecologia, la pace, l'educazione e il laicato, sia contributi che si soffermano su temi, che seppur specifici, hanno portata più ampia, quali quello della comprensione evangelizzatrice della DSC, i suoi principi e i suoi valori e la chiave di lettura umanistica» (p. 10). Ovviamente, come avvertono i curatori, il volume non pretende di essere esaustivo.

Nella prima parte si possono riscontrare tre gruppi di contributi. Un primo gruppo è formato dagli articoli che mostrano le dimensioni fondamentali della DSC: biblica, cristologica, ecclesiologica ed antropologica. Un secondo gruppo studia lo

stretto rapporto della DSC con la Teologia morale e la pastorale. Infine, un ultimo gruppo contiene alcuni articoli su temi più particolari come, ad esempio, la bioetica oppure la visione dei Padri sul lavoro umano. Questi tre gruppi (non divisi così nell'opera ma secondo una nostra interpretazione) sono preceduti da un articolo che offre un commento generale al Compendio e che permette di cogliere meglio la sua importanza e la sua portata nella Chiesa e per il futuro della Chiesa.

Il primo gruppo, in cui si approfondiscono le dimensioni fondamentali della DSC, inizialmente sviluppa la dimensione biblica. L'articolo elaborato da Cimosà, risalta la ricchezza dei riferimenti biblici presenti nel Compendio su cui si fondano affermazioni dottrinali «che in alcuni casi sono vere trattazioni monografiche di teologia biblica» (p. 43). Questo modo di procedere del Compendio permette di vedere la realtà alla luce della Parola di Dio. L'Autore approfondisce alcuni argomenti della DSC per mostrare, a livello di principio, come si può trovare nella Parola di Dio una chiave di lettura, per rispondere anche a problematiche moderne che sembrano del tutto nuove o esterne al contesto sociale e culturale della Bibbia. Alla dimensione biblica segue il fondamento cristologico della DSC. L'Autore, che in questo caso è Plascencia, mostra come la dottrina religiosa insegnata da Gesù comporti innegabilmente delle implicazioni sociali. Commentando alcuni brani del Vangelo, l'Autore permette di capire meglio l'insegnamento di Gesù nel quale, più che risposte puntuali a problemi sociali o politici, si trovano principi e criteri applicabili alle differenti situazioni. Ovviamente, studiando la dimensione cristologica non può mancare un riferimento alla prospettiva trinitaria altrimenti l'intero Vangelo e Gesù stesso non potrebbero essere cristianamente compresi, tutto ciò ha implicazioni concrete per la DSC. Il terzo articolo, di Gallo, presenta l'ecclesiologia su cui si basa la DSC e la sua continuità con la ecclesiologia del Concilio Vaticano II e precede l'ultima dimensione fondamentale della DSC: quella antropologica. La corretta concezione della persona umana e del suo valore unico (creata a immagine e somiglianza di Dio, unica creatura sulla terra che Dio ha voluto per se stessa) costituisce l'intelaiatura di tutta la DSC. Essa vuole «proporre a tutti gli uomini un umanesimo integrale e solidale, capace di animare un nuovo ordine sociale, economico e politico, fondato sulla dignità e sulla libertà di ogni persona umana». Palumbieri, Autore di questo articolo, con queste premesse cerca di dare la chiave di lettura del CDSC proponendo un *personalismo comunitario*, che al centro ha la persona, la sua apertura e il suo impegno verso Dio e verso gli altri.

Al commento delle dimensioni fondamentali fanno seguito due articoli che studiano il rapporto tra la DSC, la Teologia morale e la pastorale. Con il titolo «Un chiarimento decisivo» Carlotti preannuncia l'importante rapporto tra DSC e Teologia morale. Tale chiarimento consiste nel dichiarare la DSC come appartenente «non al campo dell'*ideologia*, ma della *teologia* e specialmente della teologia morale» (CDSC 72). Fatta questa precisazione si è in grado di capirne meglio la natura, il metodo e la struttura epistemologica. L'articolo segue principalmente la seconda

sezione del secondo capitolo del Compendio intitolata: «La natura della Dottrina sociale» e chiarisce che, in quanto Magistero autentico, la DSC è applicabile. Esplicando tali premesse è più facile percepire la relazione della DSC con la *ratio teologica pratica* e con le altre discipline (filosofia, scienze sociali, ecc.). Tenendo presente l'importanza che il Compendio dà al rapporto tra DSC e pastorale in ordine all'evangelizzazione, emerge con forza la necessità di una «autentica priorità pastorale». Tonelli, nel suo commento, riflette in particolare sulla pastorale giovanile.

Il commento successivo mette in luce le relazioni della Bioetica con la DSC, per entrambi i saperi la persona umana è il punto di partenza e di riferimento, ma da prospettive diverse, ovviamente nell'articolo si pone l'accento sui punti d'interesse comune che riguardano la vita, la famiglia e la sessualità. A conclusione della prima parte abbiamo alcune riflessioni patristiche sul lavoro.

La struttura della seconda parte, ripropone lo schema del Compendio. Ad ogni capitolo, escluso il primo, corrisponde un articolo che lo commenta, naturalmente, i contributi non pretendono di essere esaustivi, basti pensare che ce ne sono alcuni elaborati da due autori diversi, come nel caso del capitolo sull'economia e la terza parte del compendio.

Della prima parte del Compendio vengono analizzati gli ultimi tre capitoli con altrettanti articoli ed emerge una visione più ampia e generale della DSC. Il primo di essi commenta il secondo capitolo del Compendio intitolato: «Evangelizzazione e dottrina sociale». Come afferma Gevaert, più che a un aspetto settoriale, l'evangelizzazione mira alla globalità dell'insegnamento sociale della Chiesa che ha come compito primario l'annuncio del Vangelo. È innegabile che la dottrina sociale della Chiesa e la sua diffusione ne sono un mezzo. Nel compito dell'evangelizzazione sono molto importanti le fasi intermedie attraverso le quali i principi evangelici possano di fatto incidere sulla realtà sociale. A Gevaert segue Mantovani che sottolinea la necessità di trovare delle soluzioni «tecniche» ai problemi nati dal nuovo umanesimo e soprattutto di «pensare l'uomo» e il suo vivere sociale nell'integralità della sua esistenza. L'articolo evidenzia la preziosità e l'incisivo significato di alcuni capisaldi dell'«antropologia sociale» presente nel più recente Magistero ecclesiale, mostrandone la cristallizzazione nel nuovo CDSC e nell'umanesimo «integrale», «solidale» e «plenario» che in esso si esprime. Il Capitolo IV del Compendio: «Principi e valori della DSC», è studiato dettagliatamente da Colom attraverso brevi commenti che ne approfondiscono la dottrina. L'Autore avverte che sebbene ad ogni uomo incomba il compito di assolvere i propri doveri, ciò costituisce una particolare responsabilità per i cristiani, in quanto chiamati da Dio a vivere gli obblighi sociali. A loro è dato più direttamente l'impegno di impregnare la società dello spirito di Cristo. Per realizzarlo è di grande importanza che i cristiani conoscano, onorino, vivano e diffondano i principi e i valori della DSC, al fine di istituire una vita sociale degna della persona.

In seguito si analizzano i capitoli della seconda parte del Compendio, che riguardano tematiche molto concrete. Il primo commento riguarda la famiglia, intesa come centro del nuovo umanesimo e cellula basica della società, dalla salute della famiglia dipende quella della società stessa. Inoltre, non si può dimenticare che la famiglia, soggetto di diritti inviolabili, trova la sua legittimazione nella natura umana e non nel riconoscimento dello Stato. Essa non è, quindi, per la società e per lo Stato, bensì la società e lo Stato sono per la famiglia. Al tema della famiglia segue quello del lavoro il quale non solo svolge un ruolo rilevante nei piani divini (l'uomo prolunga l'opera del Creatore, contribuendo allo sviluppo della storia della salvezza, al perfezionamento umano, ecc.) ma anche nella vita sociale; esso, infatti, «è una chiave, e probabilmente la chiave essenziale, di tutta la questione sociale, se cerchiamo di vederla veramente dal punto di vista del bene dell'uomo» (LE 3). Colom, nel suo commento, non tratta tutti gli aspetti del lavoro, ma analizza i punti basilari: i fondamenti scritturistici e patristici, il ruolo del lavoro nello sviluppo della persona in quanto tale e le dimensioni del lavoro umano. L'analisi dell'Autore mostra la necessità di armonizzare le diverse dimensioni del lavoro, ricordando che ogni cristiano a motivo della sua identificazione con Cristo, è tenuto a lavorare instancabilmente se vuole rendere un buon servizio a Dio e ai fratelli. Pone così in evidenza che l'amore è il cemento che amalgama tutti gli elementi del lavoro. Sul capitolo dell'economia, Fitte, evitando di fare un riassunto o una ripetizione dei testi del Compendio, elabora alcune riflessioni che aiutano a capire il problema di fondo che questo tema presenta per la Teologia morale. L'Autore offre un'interessante griglia di lettura del capitolo rispondendo alle domande: quale è la sostanza del problema economico che la società e la scienza economica cercano di risolvere? E cosa offre il Compendio in questo senso? Per Fitte il CDSC dà un contributo positivo alla riflessione teologica e all'applicazione pratica dell'economia moderna, non soltanto segnalando meriti e limiti delle attuali riflessioni accademiche e della vita economica della società di oggi e presentando una dottrina già conosciuta da tutti in un modo sistematico, ma inserendosi a pieno titolo all'interno dell'attuale dibattito. Restando sul tema dell'economia, Gatti offre un interessante chiarimento sulla valutazione che la DSC dà dell'economia di mercato, risalta le ragioni che motivano l'accettazione di tale sistema economico senza però tralasciarne le condizioni, che poggiano su una vera concezione dell'uomo e della sua libertà.

Sul capitolo del Compendio: «La comunità politica», Toso si sofferma a considerarne alcuni nuclei e ponendo in rilievo la peculiarità della impostazione teoretica nell'attuale contesto socio-culturale, si concentra sull'impostazione personalistica e comunitaria di tutto l'impianto della comunità politica, nonché sul soggetto: il popolo, considerato anzitutto come una unione morale e spirituale. Questa dimensione purtroppo, è continuamente minacciata sia dall'agnosticismo e scetticismo, che da un certo tipo di multiculturalismo, entrambe pessimisti circa la possibilità di una condivisione universale dei valori umani. Senza una comunione di valori,

un'unione spirituale e culturale incarnata in un *ethos*, si minano le fondamenta della comunità politica. Insieme a questo indebolimento dell'anima etica dei popoli si rischia anche una perdita del senso dell'autorità, il cui esercizio è soggetto all'arbitrarietà. La DSC apprezza una democrazia che abbia un contenuto etico e che guardi alle persone, come *fondamento, soggetto e fine*. A continuazione, Buonomo approfondisce il contenuto del capitolo del Compendio: «La comunità internazionale». L'aspirazione all'unità della famiglia umana, pur in forme diverse, non è stata mai così presente come ai nostri giorni, nella vita dei popoli e nello svolgersi della vita internazionale. Per molti secoli la visione cristiana ha contribuito a determinare assetti e prospettive, fino a vedere come realizzabile nel concetto di Comunità internazionale la confluenza di persone, popoli e stati, ordinata dalla condivisione di valori e principi comuni. Un fattore necessario e universale, quasi punto di partenza per la realizzazione di questa comunità delle nazioni, è un ordine etico-giuridico fondato in quei valori e principi condivisi, che abbia come riferimento la persona riconosciuta nella sua eguaglianza con i suoi simili. L'Autore commenta anche il ruolo delle istituzioni internazionali e la cooperazione che dovrebbe esserci tra loro, tessuta dai principi di solidarietà e sussidiarietà.

Rondinara, commentando il tema della salvaguardia dell'ambiente, corrispondente al capitolo decimo del Compendio, fa vedere come già nel titolo si racchiude tutto l'aspetto formale dell'approccio cristiano alla complessa tematica della questione ambientale: custodire ciò che è salvato. Nell'ottica cristiana il creato ha un grande valore: è stato affidato all'uomo da Dio perché lo amministrasse (l'uomo partecipa all'opera creatrice di Dio), l'uomo nel creato trova il suo Creatore e per la sua identificazione con Cristo è chiamato a portare il creato alla sua perfezione (l'uomo partecipa all'opera redentrice). È per questo che il cristiano è chiamato a dare, attraverso la dottrina sociale, il proprio contributo determinante. Dinanzi alle sfide poste dalla questione ambientale si richiede una mentalità e un'etica diverse da quelle dominanti, un'etica che esprima la solidarietà all'interno del genere umano e di quest'ultimo con l'habitat naturale nel quale esso vive e si sviluppa. Un'etica in grado di creare stili di vita che tendano alla conservazione delle risorse naturali finite e che orienti lo sviluppo tecnologico e quello dei consumi verso il risparmio delle risorse. Operazione, questa, che sollecita ed esige un modello antropologico in cui si passi da un'ottica prevalentemente individuale e di gruppo limitato, ad un'ottica di famiglia umana globale. Il CSDC, in questo senso, presenta un modello antropologico fondato sul dono di sé, capace di plasmare le relazioni internazionali alla luce di valori forti quali la fratellanza e la destinazione universale dei beni. Il commento all'ultimo capitolo della seconda parte del Compendio mette in luce gli elementi essenziali della DSC sulla pace, la continuità e lo sviluppo di tale insegnamento. La Chiesa come sacramento universale di salvezza, è segno e strumento della pace nel mondo e per il mondo, essa dà il suo miglior contributo mostrando la via del perdono senza la quale difficilmente si può edificare un futuro pacifico che,

pur implicando un impegno dell'uomo, è in prima istanza dono di Dio e deve essere implorato con la preghiera.

Gli ultimi due articoli corrispondono più o meno alle due sezioni del dodicesimo capitolo del Compendio. Inizialmente si commenta l'«educazione e la formazione» e l'Autore fa notare che non essendo trattato esplicitamente dal CDSC, per elaborare questo argomento occorre lavorare su diversi spunti di riflessione che troviamo nei capitoli del Compendio. Nanni pone in risalto l'importante ruolo che la formazione e l'educazione hanno nei vari ambiti della vita quotidiana e a sua volta ricorda che la DSC è strumento necessario ed efficace per l'educazione e la formazione della persona, costituendo da sempre la prima sollecitudine dell'azione sociale dei credenti. L'ultimo dei contributi analizza il ruolo dei fedeli laici, chiamati a santificare il mondo e le sue strutture dal di dentro, come insegna la DSC. Secondo Bignardi, sono loro che devono costruire un umanesimo degno d'amore, sotto la guida dei principi e dei valori che la DSC propone.

Come si può intuire da quanto recensito, i contributi sono molto vari e tenendo conto della diversità di specializzazione dei collaboratori e del tipo di lettura e di commento che ognuno elabora non c'è da meravigliarsi. Alcuni autori tentano di esporre i contenuti del Compendio, altri di approfondire parte di alcuni temi affinché si possa capire meglio il contenuto del CDSC. Il lavoro di 20 specialisti di diverse discipline scientifiche evidenzia lo spessore intellettuale di quest'opera e fa di essa uno strumento molto valido per coloro che vogliono approfondire lo studio della DSC.

A. Porras

G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004, 513 pp.

Dopo l'interessante studio "La Trinité créatrice" pubblicato nel 1995, Gilles Emery ci offre questa bella sintesi del pensiero trinitario di Tommaso: volume che si può già considerare opera di riferimento per chi si dedica al trattato del mistero di Dio uno e trino. Alla sua diffusione contribuirà anche la traduzione in inglese annunciata per il febbraio del prossimo anno dalla Oxford University Press (400 pp.), alla quale ci auguriamo possa seguire l'edizione italiana.

Il libro scaturisce da una profonda penetrazione con lo spirito di Tommaso, caratterizzato dall'armonia tra le esigenze della rigorosa analisi critica e l'attenzione alla dimensione contemplativa della teologia trinitaria e quindi al suo valore per la vita nella grazia. Questo si traduce in un notevole equilibrio tra sintesi ed erudizione, che rende il testo molto fruibile; la chiarezza espressiva, infatti, rende possibile accostarsi all'opera con facilità. Anche il numero di pagine dello studio

(513 pp.) non è eccessivo, tenendo conto della vastità della materia trattata, offre anzi la completezza senza appesantire. In prospettiva didattica, il pregio principale di questo lavoro è il servizio reso a Tommaso, nel favorirne lo studio e la comprensione, grazie ad un notevole sforzo ermeneutico ed espositivo.

Infatti, nell'accostarsi alla letteratura del secolo XX sulla concezione trinitaria di Tommaso, si può rimanere sorpresi constatando la diversità delle posizioni: alcuni autori ritengono che egli assegnasse il primato all'essenza divina, contrariamente ai Padri orientali, che muovevano dalle Persone; oppure si dà la posizione diametralmente opposta, secondo la quale i Padri greci non avrebbero formulato compiutamente le proprietà personali del Padre, del Figlio e dello Spirito, perché troppo vicini all'approccio filosofico indotto dalla polemica con ariani e neoariani, mentre il pensiero di Tommaso avrebbe approfondito proprio il mistero delle Persone. Nella lettura di Gilles Emery, forte delle acquisizioni teologiche e storiche della seconda metà del XX secolo, invece emerge con chiarezza la dimensione della *Summa* che A. MacIntyre chiamava "narrativa" in *Three rival versions of moral enquiry* (University of Notre Dame Press, 1990): cioè il continuo sforzo di Tommaso di confrontarsi con le sue fonti, dialogando costantemente con esse. Scrive l'Autore: «Gli interpreti di San Tommaso che leggono la sua teologia trinitaria ponendo una sorta di concorrenza tra l'essenza e la relazione oppure opponendo l'essenza e la persona commettono un errore profondo che tocca il cuore del suo insegnamento» (p. 119).

Da questo lavoro risulta una lettura dell'Aquinate che mette in particolare evidenza la sua sintonia non solo con Agostino, ma anche con il pensiero greco, in particolare cappadoce, cui era debitore non solo per le citazioni contenute nei *Florilegia* e nelle *Catena*e, ma anche per la mediazione del pensiero dello Pseudo Dionigi. Il contatto con i Padri si manifesta in modo specifico nella discussione delle eresie che interessano Tommaso in quanto tentazioni costanti dello spirito umano, e nei commenti scritturistici che assurgono così ad elemento essenziale per la comprensione del pensiero trinitario di Tommaso (cfr. p. 33). Ciò permette di apprezzare sia l'abilità dell'Aquinate, che interpretando fedelmente i dati patristici non perde mai l'equilibrio tra Essenza e Persone, sia l'originalità propria del suo contributo, in particolare per quanto riguarda la teologia del Verbo.

E questa attenzione alle fonti, in particolare a quelle del IV secolo, permette a G. Emery di presentare il rapporto di continuità nella distinzione tra economia ed immanenza trinitarie come elemento strutturale e portante di tutto il pensiero trinitario di Tommaso, che «concepisce la sua ricerca come un prolungamento della riflessione patristica» (p. 80).

Questa attenzione alla dimensione diacronica si manifesta sia nella analisi stessa del pensiero di Tommaso sia nella profonda comprensione del suo metodo teologico (cfr. p. 257).

La struttura del volume di G. Emery, divisa in quindici capitoli, è chiara e lineare. I primi tre sono introduttivi e particolarmente rilevanti per chi si accinge

allo studio della dottrina trinitaria dell'Aquinate. Il primato della Scrittura è posto a fondamento della sua epistemologia, che rispetta sempre la dimensione apofatica della teologia. Ciò si traduce nella necessità metodologica di leggere la *Summa* sempre insieme ai commenti biblici dell'Aquinate (cfr. p. 33). Questo aspetto della teologia di Tommaso, cui non è sempre stato dato il rilievo che merita, manifesta la sua affinità in particolare con i Padri Cappadoci (cfr. p. 47) e la sua costitutiva apertura alla dimensione contemplativa. La questione ermeneutica è poi collegata, nel pregevole terzo capitolo, alla struttura della *Summa*.

Proprio questa struttura fornisce lo schema dei restanti capitoli del volume, scanditi dalla sequenza "processioni – relazioni – persone". I successivi tre capitoli si distinguono per completezza ed attenzione alla prospettiva storica. A proposito della relazione risulta particolarmente ben trovata, dal punto di vista espressivo, l'affermazione che essa possieda una "pureté extatique" (p. 115). Quindi la concezione della Persona divina come relazione sussistente è assunta quale chiave sistematica della dottrina trinitaria dell'Aquinate.

Il percorso è suggellato dal VII capitolo, intitolato "Monothéisme trinitaire", permette di cogliere la finezza del pensiero tomista anche da un punto di vista tecnico, in particolare riguardo alla questione del numero *in divinis*.

Seguono tre capitoli dedicati ciascuno ad una delle Persone divine. Particolarmente rilevanti sono le pagine dedicate alla teologia del Verbo di Tommaso (pp. 223-231) e alla sua relazione con i nomi *Figlio* ed *Immagine*. Questi capitoli sono specialmente importanti dal punto di vista del fondamento del rapporto tra economia ed immanenza. Ciò è evidente nelle pagine dedicate al nome *Dono* della terza Persona. In questo contesto, come unico appunto critico, si può dire che la relazione tra lo Spirito come Amore mutuo del Padre e del Figlio e *Dono* poteva essere chiarita maggiormente (cfr. p. 307).

Così, la presentazione di G. Emery mostra che la teologia del Verbo e dell'Amore non sono concepite da Tommaso come mere applicazioni dell'analogia psicologica, ma piuttosto come sviluppi teologici che permettono di evidenziare la connessione del trattato con la soteriologia, e di cogliere l'essenziale dimensione trinitaria degli altri trattati, come quello della grazia, della creazione e tutta la morale. In questo ambito è particolarmente evidente la capacità dell'Autore di cogliere i riferimenti anche impliciti contenuti nei testi dell'Aquinate, fondata su una evidente sintonia spirituale con lui e con la sua epoca.

La serie di tre capitoli dedicati alle Persone, è seguita da una molto opportuna trattazione della questione del *Filioque* (cap. XI) e della dimensione pericoretica (cap. XII), la quale è presentata come chiave riassuntiva di tutta la dottrina di Tommaso. Particolarmente rilevante è l'analisi svolta dall'Autore alla luce del rapporto tra immanenza ed agire trinitario, analisi che prepara lo studio dei temi maggiormente economici degli ultimi tre capitoli.

Essi sono dedicati allo studio della delicata questione delle appropriazioni (cap. XIII), il cui valore e la cui attualità sono molto opportunamente sottolineati, alla dimensione trinitaria della creazione (cap. XIV), tema caro all'Autore, e alle missioni, dove viene trattata l'inabitazione trinitaria (cap. XV), evidenziandone la dimensione unitiva ed esplicitando il valore della speculazione sulla Trinità per la vita nella grazia. Queste pagine presentano un Tommaso particolarmente attraente per il lettore attuale.

Nel capitolo sulle appropriazioni si mette in evidenza come «l'appropriazione alimenta uno sguardo contemplativo su tutte le cose alla luce della Trinità» (p. 397). In quello sulla creazione poi, l'Autore mostra la struttura trinitaria di tutta l'economia evidenziando come, in perfetta consonanza con la teologia del secolo IV, all'*exitus* del principio corrisponda un *reditus* pienamente trinitario che non consiste semplicemente nel diletto dei beni creati da Dio, ma nel godere di Dio stesso, in un'autentica unione con le Persone divine (pp. 423-4). Lo studio delle missioni e dell'inabitazione mostra quindi, come questo *reditus* richieda che la libertà dell'uomo sia posta pienamente in gioco in quanto il termine è l'unione personale possibile solo a creature dotate di intelletto e volontà. In questo modo viene sottolineato il ruolo dell'attività per la corrispondenza dell'immagine dinamica del Dio uno e trino con il modo di partecipazione alla Sua vita: «è, infatti, per l'attività di conoscenza e d'amore che la realtà conosciuta ed amata è presente in colui che conosce e che ama» (p. 451). Le pagine di questo ultimo capitolo sono particolarmente interessanti, in quanto tutto lo sviluppo dell'opera permette a G. Emery di mostrare al lettore come, per Tommaso, la missione delle Persone divine fosse coestensiva (*coextensive*) a tutta la vita della grazia e a tutta la storia; l'unione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non può, allora, essere considerata come un fenomeno raro di estasi riservata a pochi mistici al vertice della via ascetica (pp. 455-6). In questo ultimo passo si conclude il percorso del trattato, poiché la riflessione speculativa culmina nell'esercizio contemplativo e nella conoscenza sperimentale delle Persone divine presenti nell'unione con l'anima, in corrispondenza con la conclusione della stessa vita dell'Aquinate (pp. 463-4).

In sintesi, si tratta di un testo prezioso, esemplare per chiarezza e di indispensabile ausilio per raccordare la parte storica alla parte sistematica nell'insegnamento del trattato. Oltre a fornire un'utilissima ed attraente introduzione alla *Summa* per gli studenti, costituisce un interessante stimolo per la ricerca, in quanto mette le basi per una revisione ermeneutica della dottrina di Tommaso sul *mysterium Trinitatis*, espressione cui l'Aquinate ricorreva volentieri. Concordiamo infatti, pienamente con G. Emery nel considerare l'approfondimento della riflessione sulla connessione tra immanenza ed economia «un ambito di ricerca che non è che agli inizi» (p. 484). Solo così infatti, si potrà approfondire la dimensione trinitaria della salvezza cristiana andando sempre più alla sua radice nella vita divina. In questo modo la riflessione sul Dio uno e trino potrà compiersi nella dimensione specu-

lativa e spirituale, secondo quello spirito che unisce Tommaso ai Padri: «tale è la finalità contemplativa della teologia trinitaria, ordinata alla visione beatifica. Sant'Agostino, San Gregorio di Nazianzo o San Gregorio di Nissa perseguivano forse un altro scopo?» (p. 489).

G. Maspero

J.H. MORALES RÍOS, *El Espíritu Santo en San Marcos. Texto y contexto*, Antonianum, Roma 2006, 378 pp.

Il libro che abbiamo fra le mani in una accurata veste editoriale dell'editrice «Antonianum», è la tesi di laurea dell'Autore al Pontificio Istituto Biblico, sotto la direzione del Prof. Klemens Stock.

Morales, partendo dal fatto che nel secondo Vangelo non vi sono molti passi in cui si menzioni il *pneuma*, fa riferimento, nello *status questionis*, alle due tendenze che studiano il tema dello Spirito: quella radicale che fa capo a W. Marxsen, secondo il quale in Marco non esiste affatto una pneumatologia, e quella di M.R. Mansfield, più recente, che attribuisce allo Spirito un ruolo decisivo e coinvolgente.

L'Autore presenta i passi riguardanti lo Spirito mediante uno studio di tipo sincronico, in cui, com'è logico, l'attenzione è rivolta al testo nella sua redazione definitiva e nel suo intrecciarsi in un contesto più o meno ampio. Per quanto riguarda i pochi passi del Vangelo in cui compare il termine *pneuma* (nel Vangelo di Marco lo troviamo in tutto 23 volte), Morales divide il lavoro in tre grandi sezioni: nelle prime due fa prevalere l'aspetto analitico, in quanto ravvisano rispettivamente lo Spirito Santo all'inizio (Mc 1,1-13) e nel *corpus* (Mc 1,14-fine) della narrativa marciiana. Nella terza, invece, si contempla lo Spirito nell'insieme della narrativa del secondo Vangelo privilegiando la visione globalizzante e riassuntiva. Il lavoro termina con un'ampia conclusione e una serie di appendici che includono la bibliografia, l'indice degli autori, le abbreviazioni, nonché l'indice generale dell'opera.

Dopo un quadro generale in cui si parla dei diversi momenti in cui appare lo Spirito, con una presentazione del termine e degli aggettivi che l'accompagnano lungo il Vangelo, vengono analizzati essenzialmente i primi tredici versetti del testo marciiano.

Il testo di Mc 1,1-13, chiamato dall'Autore inizio («comienzo») è considerato il *prolegomenon* di un'opera letteraria per la scelta delle parole, la focalizzazione tematica arricchita dalla prolessi e dalla retrospezione e, infine, per il rapporto fra l'autore/narratore e il lettore/uditore. Parallelamente alla disposizione sintattica del testo si elabora l'inquadramento dei luoghi e dei personaggi. Morales applica questi

principi individuando quelli che saranno poi i punti di riferimento dell'intera narrativa marciana.

La prima parte viene suddivisa in tre sezioni: il *Battesimo nello Spirito Santo* (Mc 1,7s), la pericope sul battesimo propriamente detto (Mc 1,9-11) che viene chiamata *Lo Spirito Santo e i fatti post-battesimali* e quella su *Lo Spirito Santo e la determinazione nell'agire di Gesù* (Mc 1,12s). Nella prima sezione, l'Autore dà spazio ad una accurata analisi lessicale, sintattica e linguistica, al contrasto fra il battezzare in acqua riferito a Giovanni e il battesimo nello Spirito Santo da parte di Gesù (cf Mc 1,8). L'Autore sottolinea anche alcuni aspetti davvero illuminanti del testo, come ad esempio il carattere subordinato della figura e della missione del Battista, e la proclamazione che scaturisce dal battesimo. La missione di Giovanni, subordinata a quella di Gesù, viene illustrata mediante un parallelo di Mc 1,4-8 con la narrativa del capitolo terzo: in concreto con Mc 3,7-35 (pp. 84-88). Il contrasto fra le due espressioni menzionate sopra evidenzia anche la partecipazione agli effetti salvifici della missione di Gesù stesso, che fa intravedere il suo culmine nel mistero pasquale. Allo stesso tempo la promessa del battesimo si prolunga nell'era escatologica mediante il battesimo impartito dai discepoli.

Nel battesimo di Gesù si evidenzia lo stretto rapporto con lo Spirito che sta a segnalare il *kairós* dell'irruzione del tempo messianico. La scena ribadisce la solidarietà di Gesù con i peccatori e nel contempo la dissomiglianza da loro. Un posto speciale lo occupa il participio σχιζομένους con cui si intende l'apertura dei cieli, a differenza del verbo αἰνοῦτεν di Matteo e Luca. Si tratta di un passivo teologico che indica la presenza divina (cf Is 63,19). Quell'aprirsi dei cieli accennerebbe, oltre al rapporto speciale con lo Spirito, a quello col Padre. Nella teofania del Battesimo, in definitiva, la visione e l'ascolto rivelano un'esperienza vissuta che getta luce sull'intera *missio* di Gesù. Teofania che maturerà subito dopo nella solitudine del deserto dove Gesù prepara la sua manifestazione a Israele.

La terza sezione è dedicata allo Spirito Santo inseparabile dall'attività di Gesù. Lo Spirito accompagnerà tutta la missione del Figlio, alla quale è essenzialmente legato, a partire dalla permanenza nel deserto che, pur concisamente, il secondo Vangelo mette in luce con tre note distintive: l'opposizione di Satana, la presenza nel deserto degli animali e il servizio degli angeli (pp. 147-169). Quel tempo nel deserto si presenta come l'ambito in cui si verifica l'identificazione di Gesù quale Figlio di Dio e portatore dello Spirito Santo. Ciò suppone nel contempo un anticipo e un paradigma di quello che accadrà nel resto del Vangelo: Gesù come modello accettato e respinto.

La seconda parte del lavoro (Mc 1,16-16,8) individua lo Spirito Santo nel *corpus* del Vangelo. Anch'essa è divisa in tre sezioni, che però non presentano la stessa continuità narrativa e tematica apparsa nella prima parte. Queste fanno capo a tre passi: *La bestemmia contro lo Spirito Santo* (Mc 3,28-30), *il Riferimento a Davide nello Spirito* (Mc 12, 35-37) e *Lo Spirito nella missione della comunità* (Mc 13,9-

13). I testi sono visti alla luce dell'escatologia inaugurata da Gesù con la sua venuta sulla terra, e destinata a consumarsi al suo ritorno (cfr. Mc 13,26). Lo Spirito Santo collega i due momenti del periodo intermedio, vale a dire fra la missione di Gesù e quella dei discepoli (pp. 268-270).

La terza parte è costituita dalla visione riassuntiva che ingloba i passi salienti della presenza dello Spirito in Marco. In essa si individuano gli elementi comuni dal punto di vista contestuale, essendo le parole di Gesù il fattore coagulante. Questi elementi, afferma l'Autore, scandiscono la struttura narrativa, che poggia sullo schema classico: Mc 1,1-8,26, e 8,27-16,8, avendo come chiave di volta la confessione petrina a Cesarea di Filippo. Dal testo scaturisce l'identificazione del Vangelo proclamato dalla Chiesa (Mc 1,1) con quello proclamato da Gesù (Mc 1,14s). La stessa struttura del Vangelo funge da base per la presentazione argomentativa dei testi pneumatici all'interno della narrazione marciiana e lo stesso si potrebbe dire, *servatis servandis*, riguardo al filo rosso che collega i diversi riferimenti allo Spirito.

Infine, nella conclusione generale, si sottolineano il ruolo personale dello Spirito e le sue caratteristiche operative che permettono di rapportarlo in definitiva all'agire divino (p. 309s). Il suo ruolo salvifico nella storia si scopre principalmente a partire dal perdono concesso nel battesimo e dal compimento delle profezie. Le tre realtà personali contemplate nella missione di Cristo, cioè la sua, quella dello Spirito e quella degli uomini, permettono di stabilire una triplice relazione che trova la sua origine appunto nell'unione Gesù-Spirito Santo.

Si tratta di un lavoro accurato dal punto di vista filologico e linguistico che offre una dettagliata analisi del testo. Come tutte le tesi di laurea anche questa è suscettibile di perfezionamento. Sarebbe stato meglio, a mio avviso, se ci fosse stata una maggiore proporzione fra lo studio dei primi tredici versetti del testo e il resto del Vangelo. Ciò tuttavia non esclude che si possa parlare di un valido contributo alla pneumatologia, non soltanto marciiana ma anche neotestamentaria.

B. Estrada

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa*, LAS, Roma 2005, 840 pp.

Un anno dopo la pubblicazione del Compendio, il Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace mette a disposizione un altro strumento molto valido: il *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*. Curato da mons. Crepaldi e dal prof. Colom, si propone come un sussidio per studiare tematicamente le principali nozioni che riguardano la dottrina sociale della Chiesa (DSC) e per facilitarne lo studio e la dif-

fusione. Per la struttura e il suo organico collegamento con il Compendio si distingue decisamente rispetto a opere simili.

La struttura delle voci è molto chiara e consente lo studio e l'approfondimento dei molteplici temi trattati dalla DSC a diversi livelli. Ogni voce contiene quattro parti. Nella prima si introduce in modo sintetico ed equilibrato il tema e se ne analizzano gli aspetti salienti e i nodi di interesse e di attualità per la DSC. Nella seconda parte, più o meno ampia, dell'introduzione, si raccolgono alcuni "punti", preceduti da una breve didascalia che li introduce. La lettura (e frequente rilettura) del Compendio permette di coglierne la sistematicità, e capire il posto che ha, all'interno della DSC, l'argomento trattato. La terza parte è caratterizzata da rimandi ad altre voci del Dizionario, consentendo al lettore di studiare il rapporto del tema proposto con i vari argomenti trattati dalla DSC (mostrando l'unità e unicità di cui gode la DSC). Infine, nella quarta parte si fa un elenco bibliografico di diversi interventi magisteriali (documenti papali, conciliari, discorsi, messaggi, interventi dei dicasteri della curia, ecc.). Dopo un "primo approccio" alla DSC, questo elenco può offrire validi strumenti per approfondire i temi trattati dall'insegnamento sociale della Chiesa, permettendo così di considerarne i molteplici *soggetti, fonti ed esperienze storiche*.

La presenza di più di centosessanta voci, con una struttura chiara e ben articolata, e pressappoco duecento nozioni non trattate individualmente ma che rimandano alle prime, dimostra la completezza e la validità di questo sussidio.

Tra le voci sviluppate ve ne sono alcune che, per la centralità e l'importanza nell'ambito della DSC, sono trattate nei loro diversi aspetti. Di particolare interesse è *l'Uomo*, studiato in diverse voci, a cominciare dai *cardini dell'antropologia*, senza i quali qualsiasi considerazione sarebbe incompleta. Strettamente legata a questa prima voce se ne trova un'altra nel dizionario, che tenta di esplicitare la *verità sull'uomo nella Bibbia*. Altre voci studiano l'uomo come *essere corporeo e spirituale; essere personale; essere sociale ed essere teocentrico*. C'è infine una voce che richiama la frase della *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II: «Uomo via della Chiesa», che mette in risalto il posto centrale che la persona umana ha nella DSC, la verità sull'uomo e la sollecitudine della Chiesa verso di lui. Un altro tema centrale è la *Famiglia*, suddivisa anch'essa in diverse voci. Se si tiene conto della *dimensione sociale* (trattata come prima voce), per cui la famiglia è la prima e fondamentale società umana, si sarà in grado di capire meglio l'urgenza di promuovere e difendere i suoi *diritti e doveri* (trattati come seconda voce) per costruire un nuovo umanesimo. L'importanza basilare della famiglia per la società si percepisce meglio grazie allo studio delle altre tre voci: *Famiglia: santuario della vita; Famiglia ed educazione; Famiglia e amore*. Un'altra voce che non poteva mancare nel dizionario è quella inerente al *Lavoro*, esponendone il messaggio *nella Bibbia*, se ne sottolinea l'insegnamento di *Gesù, uomo del lavoro*. Un aspetto essenziale, che mostra la ricchezza dell'argomento, è la considerazione del *lavoro come atto della persona*, che non solo produce,

ma si perfeziona svolgendolo; per questo si può parlare di *dimensione oggettiva e soggettiva*, incompleta se non si studiasse anche la *dimensione sociale*. Una volta focalizzato il concetto come atto della persona e la sua trascendenza nel sociale, si è in grado di percepire meglio il perché del *diritto e dovere* di lavorare, il suo corretto *rapporto con il capitale*, e soprattutto l'importanza dell'*educazione e della responsabilità* nel lavoro. Considerando tutti questi aspetti, il dizionario mostra le *nuove prospettive* del lavoro che emergono dalla società odierna.

Tra le voci studiate non è stata esclusa, ovviamente, la questione dell'*Economia*, concepita come *servizio alla persona*, soggetto e fine dell'attività economica, come di tutte le istituzioni sociali. In questo senso, la razionalità economica non può limitarsi a considerare il solo aumento dei beni prodotti e la pura crescita del profitto, ma deve tenere conto di tutte le dimensioni proprie dell'essere umano. Con questi chiarimenti, si capisce meglio il rapporto dell'economia con l'*etica* e la *società civile*, e si può determinare il *ruolo dello stato* nei suoi confronti.

Un altro argomento, che non poteva non essere sviluppato nelle sue varie sfaccettature, è quello proprio della DSC, sul quale si trovano le voci: Natura, Oggetto, Autorevolezza, Continuità e rinnovamento, Destinatari, Epistemologia, Finalità, Fonti, Interdisciplinarietà, Principi, Soggetto e Valori. Altre voci esplicate nei diversi aspetti sono: Chiesa, Diritti, Comunità, Libertà, ecc.

Tra le voci ci sono, oltre a quelle già menzionate, le più "familiari" alla DSC come Amore, Autorità, Bene comune, Capitale, Comunità internazionale, Cooperazione allo sviluppo, Cultura, Democrazia, Destinazione universale dei beni, Ecologia, Emigrazione, Fraternità, Genocidio, Giustizia, Globalizzazione, Impegno sociale, Investimenti, Legittima difesa, Libertà, Matrimonio, Mercato, Mezzi di comunicazione, Nazionalismo, Pace, Pluralismo sociale, Politica, Potere giudiziario, Povertà, Profitto, Ricchezza, Sciopero, Solidarietà, Sussidiarietà, Terrorismo. Accanto a queste però, ne troviamo altre che potremmo considerare "nuove", sia per il loro tema (si veda: Biotecnologie, Ideologia, Laici, Obiezione di coscienza, Pastorale sociale, Prudenza, Riconciliazione, Salvezza, Trinità e vita sociale, Verità, Vita cristiana), sia per i documenti magisteriali citati come insegnamenti sociali. Tra questi documenti si trovano: la costituzione dogmatica *Dei Verbum* (nella voce *Bibbia*), la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* e la lettera alle donne di Giovanni Paolo II (nella voce *Donna*), l'esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia* (nella voce *Peccato*), l'enciclica *Evangelium vitae* (nella voce *Vita umana*), ecc.

Vogliamo soffermarci a presentare alcune di queste voci "nuove", che mostrano l'ampiezza e la profondità del dizionario, che fanno di esso un utile strumento per conoscere e vivere meglio la dottrina sociale della Chiesa e anche per coloro – si pensi particolarmente ai sacerdoti e agli insegnanti – che devono spiegare tale insegnamento.

Seguendo l'ordine alfabetico delle voci del dizionario, la prima che presentiamo è la voce *Bibbia*. Tenendo conto della natura teologica della DSC, risulta chiara

l'importanza di conoscere meglio il ruolo che la Sacra Scrittura ha in essa. Certamente il Vangelo è la fonte di ogni verità salvifica e di ogni regola morale, ma ciò non può essere inteso in senso fondamentalista: non tutte le norme di condotta si rintracciano direttamente ed esplicitamente nella Sacra Scrittura e non tutti precetti biblici sono immediatamente applicabili alla vita morale; ma è certo che la Sacra Scrittura illumina l'agire morale di ogni tempo e luogo. Bisogna sottolineare che l'annuncio e l'instaurazione del Regno di Dio proclamati nella Bibbia, non riguardano soltanto il rapporto con Dio, ma includono un messaggio di amore e di giustizia terreni, di libertà e di pace sociale che deve essere applicato lungo tutta la storia umana.

Nello studio della DSC la centralità dell'uomo è indiscutibile. È altrettanto certo che senza far riferimento alla donna tale considerazione resterebbe incompleta. La voce *Donna* rende manifesta non solo l'uguaglianza dal punto di vista umano tra uomo e donna, creati ambedue a immagine e somiglianza di Dio, ma anche la loro differenza che dà origine alla comunione interpersonale. La femminilità realizza l'"umano" così come la mascolinità, con una modulazione diversa e complementare. Si impone, pertanto, sia l'imperativo di promuovere un serio impegno affinché in ogni parte del mondo si elimini qualsiasi discriminazione e si raggiunga una reale uguaglianza sul piano dei diritti personali, sia il riconoscimento delle differenze tra l'uomo e la donna, tenendo conto che le qualità delle donne non sono certamente minori di quelle maschili, sono soltanto diverse. La donna dunque –come del resto anche l'uomo– deve cercare la sua "realizzazione" come persona, secondo la ricchezza della femminilità che certamente è "immagine e somiglianza di Dio". La voce mette anche in luce la centralità dell'amore, e ricorda che ogni persona, uomo e donna, può compiere quelle funzioni che meglio contribuiscono al suo sviluppo integrale, senza dimenticare che l'autentico sviluppo umano si trova nella piena donazione di sé. È anche sul piano dell'amore che la donna rappresenta un valore specifico come persona. Nell'amore ha la sua origine e la sua finalità la vita familiare, che possiede un valore senza pari per la crescita delle persone, della società e della stessa Chiesa. Urge, pertanto, una rivalutazione sociale dei compiti materni, della fatica ad essi connessa e al bisogno che i figli hanno di cura, amore e di affetto per potersi sviluppare come persone responsabili.

Tra i più gravi errori del nostro tempo va computata la frattura tra la fede che si professa e la vita quotidiana di molti. Il dizionario, nella voce *Fede*, mette in risalto che la Chiesa ha sempre insegnato che l'impegno sociale non si riferisce soltanto ai valori terreni e ancor meno a quelli prettamente materiali, ma implica, anche e soprattutto, valori personali, spirituali e trascendenti, che sono i più squisitamente umani. Per questo motivo, per risolvere le "questioni sociali" si richiede la luce della fede che illumini la verità sull'uomo in tutta la sua pienezza. In questo senso, «bisogna ripetere che non c'è vera soluzione della "questione sociale" fuori del Vangelo e che, d'altra parte, le "cose nuove" possono trovare in esso il loro spazio di verità e

la dovuta impostazione morale» (*Centesimus Annus*, n. 5). Certo, la fede non offre soluzioni tecniche ai problemi sociali, ma fornisce “il senso” dell’esistenza umana e stimola le persone a proseguire nella ricerca e nell’impegno per migliorare questo mondo. Unita a questo tema, troviamo la voce *Grazia* nella quale si sottolinea l’idea che non basta conoscere le soluzioni ai problemi sociali con la luce della fede: la DSC, come parte integrante della vita cristiana, ha bisogno della grazia di Dio per essere vissuta nella sua pienezza. Ogni persona può e deve contare sull’aiuto della grazia per compiere i propri doveri sociali.

Si potrebbero commentare tante altre voci del dizionario molto interessanti, ma mi fermo qui per invitare alla lettura e consultazione di quest’ottimo strumento di riferimento sia per un primo approccio alla DSC, sia per approfondire i suoi diversi temi.

A. Porras

M. RICCI, *Il vero significato del “Signore del Cielo”* (1603), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2006, traduzione a cura di A. Chiricosta, 320 pp.

La figura di Matteo Ricci (1552-1610), astronomo e matematico, missionario gesuita in Cina e responsabile della prima reale evangelizzazione di quelle terre, possiede una statura scientifica, morale e spirituale di primo livello. La conoscenza delle sue opere e della sua straordinaria attività di inculturazione, rimasta per molto tempo confinata entro una ristretta cerchia di specialisti, va emergendo progressivamente negli ultimi anni. Allo scienziato missionario sono state recentemente dedicate mostre e ricostruzioni storiche e il suo operato, rimasto in ombra a motivo di contrasti e incomprensioni presentatisi nei rapporti con Roma a causa della carica innovativa di alcune prassi di evangelizzazione da lui adottate (la cosiddetta “questione dei riti” sorta alla metà del ‘600), torna oggi ad essere valorizzato da più parti. La sua personalità e il suo lavoro vengono così sempre più frequentemente proposti come modello di inculturazione anche per i nostri tempi.

La traduzione italiana dall’originale cinese dell’opera *Il vero significato del Signore del Cielo* è frutto di un lavoro accurato, ordinato e assai ben presentato da Alessandra Chiricosta, studiosa di culture dell’Estremo Oriente e del Sud Est asiatico, alla quale si deve il merito di una precisa contestualizzazione filologica e culturale dello scritto di Ricci che fa apprezzare al lettore tutto lo sforzo e la profondità profuse dal missionario gesuita nel produrre, nella lingua dei suoi interlocutori, un’opera che potesse spiegare la fede monoteista ebraico-cristiana e il compimento che in essa hanno le legittime aspirazioni religiose di tutti i popoli. Il contenuto dell’opera, preceduto da uno studio della traduttrice e curatrice, consiste in otto

capitoli, preceduti da un'introduzione dello stesso Ricci e centrati sui seguenti temi: 1. Dibattito sulla creazione del cielo, della terra e di tutte le cose da parte del Signore del Cielo; 2. Spiegazione delle errate teorie umane riguardo al Signore del Cielo; 3. L'anima dell'uomo non è mortale ed è radicalmente differente da quella degli animali; 4. Disputa sugli esseri spirituali e sul perché i fenomeni del mondo non possono essere descritti come se formassero un'unità organica; 5. Reputazione dei falsi insegnamenti riguardanti la reincarnazione; 6. Perché il bene e il male compiuti sulla terra debbano essere premiati o puniti in paradiso o all'inferno; 7. Discussione sulla dottrina della fondamentale bontà della natura umana; 8. Significato del celibato fra il clero e spiegazione della ragione per la quale il Signore del Cielo è nato in Occidente.

Matteo Ricci scrive *Il vero significato del Signore del Cielo*, nel 1603, a 20 anni circa dal suo ingresso in Cina, dopo essersi già fatto apprezzare per la sua competenza di matematico e di astronomo – discipline che aveva studiato al Collegio Romano sotto la guida di Cristoforo Clavio – e aver già tentato di entrare nei circoli culturali dei dignitari di quelle Terre, prima assumendo le vesti dei bonzi buddisti, tipiche di ogni religioso, anche straniero, che avesse un qualche messaggio spirituale da trasmettere, e poi, finalmente, assumendo lo *shi*, la tonaca del letterato. Per lunghi anni si dedica a studiare gli scritti di Buddha, di Confucio e dei maggiori autori appartenenti al contesto culturale e spirituale cinese, familiarizzandosi con il linguaggio, gli schemi filosofici soggiacenti e le dottrine. Forte dell'acquisizione di tale impegnativo *background* e grazie alla fama acquisita nei circoli vicini all'Imperatore per i suoi meriti scientifici, Ricci intraprende la redazione di un'opera la quale, sotto forma di dialogo fra un letterato cinese (il suo interlocutore ideale) e un letterato occidentale (lo stesso Ricci), gli consentisse di spiegare al mondo culturale cinese la fede ebraico-cristiana nell'unico Dio, creatore del cielo e della terra. Lavoro, questo, che richiederà al Ricci un notevole sforzo filologico per scegliere, al nominare Dio e a parlare di quanto connesso con la vita morale cristiana, termini e figure che risultassero comprensibili ai suoi ascoltatori, perché mutuati dal, o vicine al loro contesto linguistico e culturale. L'opera prende nome, appunto, dal nome scelto dal Ricci, *Tian zhu* per indicare Dio, i cui elementi erano disponibili nella cultura cinese come risultato di una lenta maturazione che aveva condotto a spersonalizzare (positivamente) il culto degli antenati, facendo migrare il culto di *Shang di*, figura di Signore dell'Alto ancora simile al capostipite di tutti gli antenati, verso il culto del cielo, *Tian*, di cui Ricci annuncia adesso la personalità del suo Signore, appunto il "Signore del Cielo".

L'esposizione di Ricci, che assomiglia più ad un *Dialogo* patristico che a un catechismo, prende dunque avvio dal riconoscimento di un Dio creatore, dal quale tutto ha origine e tutto dipende, che egli va gradatamente arricchendo di attributi filosofici che traducano in categorie confuciano-cinesi quanto egli ha appreso dai suoi studi aristotelico-scolastici (l'opzione per Confucio e il rifiuto di Buddha qui

ricorda, con le dovute differenze, l'opzione in favore del *Logos* a spese del *mythos* operata in Occidente). L'itinerario tracciato da Ricci in questo libro non potrà sfociare nell'annuncio del Dio Trinità e del sacrificio redentore di Gesù Cristo, sebbene nelle pagine finali spiegherà al suo interlocutore che "il Signore del Cielo è venuto a visitarci", lui in persona, per aiutarci a meglio dirigerci verso di Lui. L'incompletezza di tale itinerario potrebbe far subito pensare, a nostro avviso erroneamente, ad un appiattimento della fede sul contenuto del *de Deo Uno*, suggerendo un giudizio di superficialità o di opportunismo nei confronti dell'evangelizzatore-scienziato. Non siamo dello stesso parere. L'opera va invece considerata come un primo passo necessario, l'unico forse disponibile in quel momento e in quel contesto, per porre le fondamenta ad un discorso completo che il Ricci avrebbe certamente svolto durante il suo ministero in luoghi e situazioni adeguate, e che sarebbe probabilmente maturato in altre opere se non fosse sopraggiunta prematura la sua morte.

Per tutto questo, a distanza di quattro secoli, l'opera e la strategia di Matteo Ricci non cessano di offrire anche oggi preziosi suggerimenti, sia di ordine pastorale che di ordine teologico. Proviamo ad evidenziarne qualcuno. In primo luogo va subito segnalata la scelta della sua competenza di matematico e di astronomo, subito dopo affiancata da quella di letterato, come "porta" per entrare nel dialogo interreligioso e interculturale. Non si tratta certo di un uso strumentale della scienza, ma del fatto che la scienza, quale strada per attingere alla Verità, può favorire il parlare di una Verità che, anche dal versante multi-culturale, ammette molte strade per essere scalata. Ricci non avrebbe potuto evangelizzare la cultura cinese del suo tempo se non fosse stato, anche lui, un vero *uomo di scienza e di cultura*. Va qui ricordato anche lo sforzo da lui profuso – apprendimento della lingua e del contesto spirituale-culturale in cui si muoveva e la coltivazione mai cessata delle scienze matematiche – che non può non essere di esempio (ma forse anche di sana provocazione) per molti evangelizzatori del nostro tempo. In secondo luogo fa certamente riflettere la scelta di Ricci di procedere prendendo avvio da un *riconoscimento* di Dio Creatore come base per ogni discorso su Dio comprensibile ai suoi interlocutori. Ciò che vogliamo qui rilevare non è il possibile conflitto con il compito, indubitabile, di evangelizzare Cristo, e Cristo crocifisso, ma semplicemente mostrare che questa scelta, in quel contesto, risultava la più naturale, lasciando che ognuno operi, se lo desidera, paralleli con luoghi e contesti culturali che potrebbero esistere anche oggi. Infine va messo in luce lo stile sobrio, immediato, ricco di buon senso e di spunti tratti da una sapienza largamente (ma anche profondamente) intesa e condivisa, impiegato da Ricci per spiegare ciò che ai suoi interlocutori poteva risultare difficile o apparentemente lontano dai loro schemi mentali. Rappresenta un piccolo gioiello, in proposito, la difesa del celibato cattolico operata da Ricci nell'ultimo capitolo del suo libro, mediante la quale egli cerca di superare, con successo, l'idea radicata nella cultura cinese, secondo la quale rinunciare a formare un proprio nucleo familiare e alla procreazione veniva visto come un grave attentato

contro la *pietas* verso i genitori e la famiglia. Le argomentazioni li esposte, semplici e di facile comprensione, potrebbero essere ancor oggi sostenute in contesti simili.

La tomba di Matteo Ricci, sepolto a Beijing, è ancora oggi rispettata e venerata dai cinesi che lo considerano uno dei grandi personaggi della loro cultura, come testimonia la sua presenza nell'altare commemorativo dei "grandi della Cina" costruito a Pechino alla fine del secondo millennio.

G. Tanzella-Nitti

J. SESÉ, *Historia de la espiritualidad*, Eunsa (Manuales de Teología, 32), Pamplona 2005, 302 pp.

Dos son, a mi modo de ver, las principales características de este nuevo manual de historia de la espiritualidad que presenta la colección teológica de la Universidad de Navarra: la claridad expositiva y la correcta articulación de los distintos periodos históricos, distribuidos por capítulos equilibrados, a lo que podríamos sumar también su estilo ameno y un excelente planteamiento didáctico.

El libro reproduce el esquema tradicional de los manuales clásicos, pues el autor no se ha propuesto escribir una historia de corte radicalmente original o novedoso, sino una historia sencilla, asequible al público universitario a quien va dirigida. Para ello ha optado, con acierto desde nuestro punto de vista, por una perspectiva historiográfica universalmente aceptada, como corresponde a las necesidades que ha de satisfacer un manual introductorio. Desde otro ángulo, sin embargo, el texto anuncia grandes novedades, fundamentalmente en algunos elementos de carácter temático, a los que aludiré más adelante. Estas novedades marcan una línea, un modo de hacer, que abre nuevos horizontes de futuro para la disciplina. El resultado final es un trabajo rico en sugerencias y agradable a la lectura, fruto de un indudable esfuerzo pedagógico por parte del autor.

La división en periodos históricos se realiza con un criterio sistematizador correcto. Queda justificada la ausencia de un capítulo dedicado a la espiritualidad bíblica, por motivos teológicos evidentes, que el autor hace explícitos: pese a la inercia que imprimió el ya clásico manual de Pourrat, y que ha llevado a otros buenos escritores a añadir a sus obras esta especie de prólogo, la Sagrada Escritura no es, obviamente, un período histórico de la espiritualidad cristiana. Por este simple motivo, el autor prefiere no dedicarle un capítulo propio. Dentro del mismo esquema cronológico, la lectura del manual se ve facilitada por la periodización, que consigue dar una magnífica visión de conjunto de toda la historia de la espiritualidad cristiana. Las diferentes escuelas están muy bien definidas y el proceso histórico no se rompe con superposiciones y desórdenes cronológicos, defecto que es perceptible en otros manuales. En definitiva, la historia de la espiritualidad se presenta

como un todo unitario y coherente, como un proceso continuo en que existe un hilo conductor que da sentido a la trama.

Doce capítulos sintetizan los principales hitos de esta historia. El primero aporta una visión general de la vida cristiana en los primeros siglos, desde una perspectiva más personal que institucional, con referencias a los principales fenómenos de la época: la conversión de paganos y el martirio, así como el nacimiento de modelos de vida radicales, representados por ascetas y vírgenes. Incluye también la referencia a autores espirituales, especialmente de la Escuela de Alejandría. El capítulo segundo está dedicado a los inicios del monaquismo y a lo que suele llamarse “espiritualidad patristica” (Padres capadocios, san Juan Crisóstomo, san Agustín, etc.). Como una especie de gozne cronológico funciona el capítulo tercero, que estudia el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media, donde destacan dos grandes figuras (san Benito y san Gregorio Magno), a las que se añaden autores orientales (Dionisio Areopagita y otros) antes de desembocar en el renacimiento carolingio.

A la plena Edad Media están consagrados los tres capítulos siguientes. El cuarto relata el auge del monacato benedictino, con las reformas de Cluny y el Císter, y da cuenta de la fundación de órdenes de influencia eremítica y de otras instituciones, como los canónigos regulares y las órdenes militares. El capítulo quinto, sobre los mendicantes y la alta escolástica, es un estudio de grandes nombres propios: fundadores, como san Francisco y santo Domingo, o teólogos, como santo Tomás y san Buenaventura. El sexto capítulo comienza con la descripción de la mística renana y la flamenca, se detiene especialmente en la *devotio moderna*, y concluye con un repaso de la espiritualidad oriental tras el Cisma.

El estudio de la Edad Moderna comienza con el capítulo siete, que presenta el panorama espiritual dibujado por la Reforma, el humanismo cristiano y el Concilio de Trento. Le sigue un capítulo octavo en el cual el autor expone la galería de grandes figuras que representa el Siglo de Oro de la espiritualidad española (desde san Ignacio de Loyola y san Juan de Ávila a los grandes místicos carmelitas). El capítulo noveno desentraña la vida espiritual de las épocas barroca e ilustrada, con amplio espacio para la escuela francesa y los problemas planteados por el jansenismo y el quietismo.

El capítulo décimo caracteriza los inicios de la Edad Contemporánea como un momento de renovación: nuevas fundaciones religiosas, auge de la espiritualidad sacerdotal y laical y nacimiento de la teología espiritual. En él merece un apartado independiente santa Teresa del Niño Jesús. Por último, el capítulo undécimo es “un cajón de sastre” que recoge diversos elementos: la “cuestión mística”, la presentación de dos grandes figuras del siglo XX (santa Edith Stein y san Josemaría Escrivá de Balaguer), el impulso vocacional del laicado, la influencia del Concilio Vaticano II, para acabar haciendo un balance de los últimos decenios del siglo.

Con respecto a las opciones metodológicas sobre las que se construye el manual, éstas nos parecen plenamente condivisibles. En primer lugar, es de alabar

el laborioso intento de «mantener un equilibrio entre una presentación no exhaustiva, pero sí suficientemente rica de personas, libros, instituciones, movimientos y tendencias, y un análisis de cierto detalle de lo que me parece más significativo y representativo en cada época» (p. 13). Se logra así una cierta armonía que facilita el estudio de los temas, abordados con diferentes grados de profundidad, desde el mero apunte informativo al análisis teológico detallado. Todo ello bajo el criterio dominante de una presentación sumaria de la historia de la espiritualidad, lo cual implica dejar espacio únicamente a la exposición doctrinal, y por tanto, evitar citas y transcripciones textuales de obras concretas. En general, pensamos que es una elección válida, pero habría que mantener la unidad de criterio, no del todo clara en el caso de los extensos pasajes (agradables de leer, por otra parte) de santa Teresa del Niño Jesús, que acaban por ser la única excepción al propósito de partida, quizá por preferencia personal del autor. Esto no quita el interés de completar, quizá en un libro independiente, la extensa información que proporciona de los distintos autores espirituales, añadiendo una antología de textos que ayude a tomar contacto directo con la riqueza que dejan traslucir sus comentarios a propósito de las grandes figuras.

En segundo lugar, como señala el profesor Sesé, el acceso a las fuentes ha estado determinado por una atención particular a las personas y a los escritos. El autor se dice consciente de las ventajas, y también de las limitaciones de este método, elegido en atención al nivel básico del manual. Perfil de este modo una historia de la espiritualidad entendida, básicamente, como una historia de santos, y también como una historia de la literatura espiritual. El peligro principal de este planteamiento, que consiste en hacer referencia a demasiados nombres, está bien sorteado. Es posible subrayar, en cualquier caso, y compartimos seguramente la opinión del profesor Sesé, que este planteamiento historiográfico no es el único posible, aunque sea el tradicional. Una historia de corte más sociológico, más cultural si se quiere, está aún por hacerse: para escribirla habría que tener en cuenta la vida de los fieles corrientes, el papel de las devociones colectivas y privadas, la pluralidad de vocaciones en la Iglesia, el aliento que a la vida cristiana proporciona la piedad popular, etc. Tiene razón el autor al afirmar la dificultad que entraña esta empresa, debido especialmente a la escasez de fuentes que permitan describir los fenómenos citados. En cualquier caso, sería bueno avanzar en esta línea, también porque un planteamiento de este tipo se adecua más propiamente al nombre genérico con que habitualmente se designa la disciplina: *Historia de la espiritualidad cristiana*.

Hay que reconocer, por hacer justicia al autor, que es precisamente esta tarea la que imprime un cierto aire de renovación a su manual, con novedades que en nada desdican, por precisión y rigor, de las restantes aportaciones de carácter clásico. Entre ellas son muy certeras las referencias a los cristianos corrientes, que no quedan restringidas sólo a los primeros siglos de historia, como suele ser habitual en otros manuales, sino que consiguen hacerse un hueco en los distintos períodos

históricos. De igual modo, es muy novedoso el último capítulo del libro, dedicado al estudio del siglo XX. El profesor Sesé realiza un clarividente análisis de la espiritualidad de la época, adoptando para ello un planteamiento unitario. Describe lo que podríamos llamar una espiritualidad “general” o “común”, no de singulares familias religiosas, o de corrientes particulares. Es un análisis que entiende bien las conexiones con la cultura y con la misma historia de la civilización, pese a limitarse a su objeto de estudio propio, prestando atención en este caso a la renovación operada por el Concilio Vaticano II y otros elementos precursores. En esta misma línea, es interesante el papel que otorga a san Josemaría Escrivá, que es sin duda alguna determinante para el desarrollo de la espiritualidad laical en el siglo XX. Por el contrario, echamos en falta algo más de atención a los movimientos laicales contemporáneos. Es cierto que su estudio es complejo y que no disponemos de la suficiente perspectiva histórica, pero en todo caso su influencia presente en la vida de la Iglesia es de tal magnitud que parece necesario tenerlos en cuenta para poder realizar una descripción completa del momento histórico.

Con respecto a la bibliografía, su carácter sintético tiene indudables ventajas. La clasificación de las obras es también muy útil: historias sintéticas, generales, por períodos y diccionarios. Por otro lado, compartimos con el profesor Sesé la importancia que concede a los clásicos de espiritualidad dentro de la disciplina, y por ello habríamos preferido que completara la bibliografía precisamente con una selección de esas obras, quizá haciendo referencia a las ediciones más accesibles en el mercado: se trataría de una gran ayuda para el lector, cuyo conocimiento no es de algún modo comparable al de quien ya tiene una larga y vasta experiencia de esas lecturas. Por último, dos apreciaciones finales. Sería deseable que el autor hubiera añadido un índice de nombres, ya que tantos hay a lo largo del texto. Bien es sabido lo mucho que facilita la consulta del alumno, y en general del lector. No estaría de más incluir también, dado que de una historia de trata, unas tablas cronológicas, que ayuden a situarse de un sólo vistazo en cada segmento histórico, pues la tendencia en una disciplina como ésta, con frecuencia completamente desconocida, es a perderse en un piélago de nombres y fechas.

Condensar veinte siglos de espiritualidad cristiana en trescientas páginas no es tarea fácil, y este manual lo realiza con una soltura envidiable. Se trata, hay que decirlo, de una excelente historia, sin duda una de las mejores que se han publicado hasta el momento en lengua española. Su aparición, respaldada además por la amplia experiencia docente del autor, ha enriquecido notablemente el patrimonio historiográfico del cristianismo.

M. Arroyo

M. Toso, *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno*, LAS (Biblioteca di Scienze Religiose, 196), Roma 2006, 248 pp.

Il prof. Mario Toso è un autore profondo e prolifico nell'ambito dell'etica sociale, e negli ultimi anni ci ha offerto un insieme di monografie su diverse questioni che oggi agitano la vita sociale. L'opera qui recensita analizza alcune questioni essenziali della democrazia, senza tentare, tuttavia, una riflessione sistematica su di esse; si tratta piuttosto di fare una diagnosi sullo stato della vita democratica e di proporre i criteri che possono risanarne le deficienze. È risaputo che da più parti si alzano voci che tendono ad evidenziare la crisi della democrazia e il pericolo che, secondo l'espressione di de Tocqueville, da essa possa derivare una "tirannia della maggioranza". Tali difficoltà non sono solo di indole istituzionale, ma anche di carattere ideale e fondativo; infatti, oggi è frequente che la democrazia venga intesa come un insieme di regole procedurali alla cui base si trova un concetto di libertà riduttivo, soggettivistico e mercantilistico, che facilmente conduce verso un'autocrazia più o meno subdola. Occorre quindi fondare la democrazia su un'umanesimo plenario, comunitario e relazionale aperto alla trascendenza (verticale e orizzontale), affinché possa sviluppare il suo potenziale di libertà; occorre, in altre parole, che la democrazia si sorregga sui valori morali, i soli che permettono di raggiungere il vero bene umano. Per mostrare tale necessità, l'autore analizza diversi ambiti della vita sociale che oggi sono di particolare rilevanza.

Il primo capitolo verte sulla famiglia, in quanto cellula vitale della società e, pertanto, base di una democrazia sostanziale. Viene evidenziata l'innata socialità della famiglia, incompatibile con una visione privatistica, e il suo ruolo educativo senza il quale è impensabile un tessuto sociale sano. Di conseguenza, le famiglie devono essere considerate come soggetti politici e trattati come tali nei diversi ambiti sociali, legislativi, formativi, lavorativi, ecc. Difatti, una famiglia ben costituita rafforza il capitale sociale di un paese, ne facilita la funzione assistenziale e sanitaria, e favorisce la salvaguardia dell'ambiente. Il prof. Toso sottolinea il diritto primario, insostituibile e inalienabile dei genitori all'educazione dei figli e rivisita alcuni aspetti concreti per rafforzare un rapporto costruttivo tra la famiglia, i docenti e le altre forze educative. Non manca un riferimento al modo in cui la famiglia deve porsi in relazione con la pubblica amministrazione nei suoi vari livelli e il servizio che essa può offrire agli anziani. Quanto detto evidenzia che la famiglia costituisce una componente basilare della società nelle sue svariate sfaccettature; da qui l'urgenza di instaurare una politica organica in suo favore, anche attraverso sostanziosi investimenti. Il libro indica, ad esempio, alcune misure concrete; alcune di esse costituiscono un obiettivo *forte* e non sempre facile di raggiungere, ma non va dimenticato che la posta in gioco è alta: il futuro della società.

Un particolare ambito di rilevanza sociale viene riconosciuto dall'autore nel lavoro; perciò il capitolo II verte sul sindacato, inteso come opportunità di crescita democratica. Tuttavia, non sempre la società odierna ne è cosciente: per un verso l'attuale democrazia tende a non considerare i corpi intermedi e, per un altro verso l'attuale contesto lavorativo esige un aggiornamento delle funzioni del sindacato. L'opera mostra le principali caratteristiche dello scenario economico e, di conseguenza, le attività sindacali necessarie per affrontarle; tra di esse spiccano quelle formative, sia in ambito culturale che etico. In tal senso un'ampia parte del capitolo è dedicata al rapporto tra sindacato e religione, più specificamente tra sindacato e Chiesa Cattolica e tra sindacato e dottrina sociale della Chiesa.

Il capitolo III, intitolato "Democrazia delle regole o dei valori? La dimensione antropologica ed etica della democrazia", affronta direttamente il tema della ricerca. Inizia mostrando, da diversi punti di vista, l'odierna crisi della democrazia, che tende a diminuire gli spazi di scelte genuinamente partecipative. Il problema non è, tuttavia, principalmente istituzionale, di rappresentanza, di crescita dell'oligarchia e del populismo; la crisi scaturisce, piuttosto, dalla perdita dei parametri antropologici ed etici e per uscirne occorre una bussola orientatrice che offra un valido criterio per trovare la strada da percorrere. L'autore mostra come la dottrina sociale della Chiesa può essere tale bussola in quanto apprezza il sistema della democrazia ritenendolo il miglior garante per una libera partecipazione dei cittadini nei vari ambiti della politica. Prima ancora della riforma delle strutture, per l'autore occorre il ripristino dell'*anima* della democrazia, il suo *ethos*, ossia la dignità della persona umana. Ovviamente, senza una verità a fondamento della convivenza umana, non c'è ragione per rispettare le opinioni altrui, né è possibile la comunicazione e il dialogo: è il bene umano, presente in ogni persona, il movente di un rapporto giusto e benevolo con gli altri; difatti, le questioni che conseguono dal pluralismo sociale possono essere affrontate solo se si riconosce presente e operante in ogni gruppo umano la ricerca del vero e del bene. Il vero e bene, almeno nei loro aspetti più basilari, sono insindacabili, poiché derivano direttamente dall'essere umano e dal suo Creatore. Ciò richiede anche una nozione di libertà radicata nella piena verità umana e indirizzata a promuovere la dignità di ogni persona. Soltanto in questo modo, è possibile sottrarre i diritti umani all'arbitrio delle maggioranze.

Nel capitolo IV si mostra la necessità di una democrazia sociale nel contesto della globalizzazione, fenomeno sempre più esteso e analizzato anche in rapporto alla democrazia. Il capitolo V studia la necessità di globalizzare la democrazia per costruire il bene comune mondiale. Il prof. Toso ricorda che lo Stato sociale e democratico nasce come un progetto per realizzare una società più giusta e solidale; tale progetto è stato accompagnato e sostenuto dalla dottrina sociale della Chiesa. È anche conosciuto l'insuccesso a cui è arrivato lo Stato assistenziale dovuto a un insieme di fattori interni ed esterni; ma la causa principale di tale crisi è la diffusione di un'ideologia neoliberista, individualistica ed utilitaristica. Perciò, la fioritura di un

vero Stato sociale e democratico richiede un cambio di prospettiva che indirizzi –in consonanza con la dottrina della Chiesa– verso la globalizzazione della democrazia sociale, l'integrazione sociale dei più bisognosi mettendo a frutto le loro potenzialità, la difesa di tutti i diritti umani che eviti una qualche parzializzazione, la ricerca del bene umano integrale che include anche il benessere materiale, e la promozione della solidarietà universale. La globalizzazione della democrazia non comporta solo la sua propagazione universale, ma anche la necessità di essere instaurata sul piano transnazionale allo scopo di edificare il bene comune mondiale. Ciò richiede un impegno a lavorare sulla costituzione di un governo mondiale non riducibile al solo concetto di *governance* con il quale si resterebbe ad un livello piuttosto mercantile. È vero che un'idea di tale importanza appare ad alcuni come una sovrastruttura autoritaria, non è ciò che si prospetta, ma la costituzione graduale di un'autorità che sia in grado di potenziare il bene comune a livello planetario.

Le crisi sociali analizzate vanno di pari passo con quella dell'etica pubblica e della giustizia sociale: tale è l'argomento del capitolo VI. Esso studia tre proposte attuali di etica pubblica, che hanno in comune la scissione tra verità e bene, tra etica personale ed etica pubblica; esse sono il neocontrattualismo (Rawls), il neoutilitarismo (Harsagny) e l'etica dialogica (Habermas). Oltre alle critiche che si possono fare a ciascuna di queste correnti –e che, di fatto, vengono puntualmente proposte–, occorre evidenziare che una totale separazione tra etica personale ed etica pubblica, rende quest'ultima priva di senso, un gruppo di persone a-morali non è in grado di costituire una società virtuosa. Si impone, pertanto, l'urgenza di recuperare una nozione di giustizia che prende forma e significato entro una comune ricerca del bene umano: il senso della giustizia si innesta nell'essere morale delle persone, prima ancora che nel contesto sociale. Tale prospettiva è presente nella dottrina sociale della Chiesa quando enfatizza l'importanza della giustizia sociale; la specificità di essa, secondo l'analisi dell'Autore, si trova nella relazionalità virtuosa e dinamica tra giustizia generale e giustizia distributiva, in ordine all'edificazione del bene comune. Perciò deve tener conto della sussidiarietà e della soggettività della società civile. A tale riguardo il legislatore è chiamato a riconoscere, tutelare e promuovere i beni umani e basilari. Una parte di questa funzione ricade sulla pubblica amministrazione, a cui è dedicato il capitolo VII. Il tema è analizzato alla luce dell'etica della persona e del personalismo comunitario e relazionale. In questo senso appare chiaro che la pubblica amministrazione deve concorrere alla costruzione di una democrazia compiuta –cioè più partecipativa– e di uno Stato di diritto caratterizzato da una sana laicità; per ciò essa dovrebbe affrancarsi da una strumentalizzazione dei gruppi oligarchici e lavorare in base ad un'etica sorretta da valori, da virtù e da norme; tale etica gode di una propria specificità e autonomia, ma non di un'indipendenza assoluta, poiché va subordinata al fine ultimo dell'uomo: la pubblica amministrazione, come parte dello Stato, non può essere eticamente neutra.

Il capitolo VIII verte sull'economia sociale e la cooperazione di solidarietà; inizia con uno *excursus* sul significato che tale nozione possiede nel magistero sociale: esso sottintende un'economia sociale che sappia conciliare libertà e giustizia, sviluppo economico ed equa distribuzione dei beni e progresso sociale. È, pertanto, un'economia dell'imprenditorialità e della responsabilità, che vede la proprietà dei mezzi di produzione come uno strumento che facilita la destinazione universale dei beni, che difende la priorità della persona sul capitale, che deve essere regolata da norme giuste, che non demonizza ma nemmeno idolatra il profitto. Da qui la necessità di rivedere l'intervento statale nell'economia, che non deve essere assorbita, bensì orientata. Ciò richiede un'opera di coordinamento tra Stato, mercato e società civile per rispondere ai bisogni umani in quanto nessuno di essi, isolato dagli altri, è in grado di promuovere un autentico sviluppo sociale. Si evidenzia così il ruolo delle cooperative di solidarietà sociale che, su basi antropologiche ed umanistiche, promuovono un'economia più umana.

I due ultimi capitoli studiano il tema della laicità dello Stato. Concretamente il capitolo IX mostra la progressiva desementizzazione della laicità e le sue cause, per poi vedere le condizioni della sua risementizzazione. Una prima importante tesi è che il concetto di laicità non è statico e concluso in se stesso, ma piuttosto dinamico e storico; difatti c'è stato un cambiamento di tale nozione nel passaggio dallo Stato moderno a quello sociale e costituzionale odierno. Inoltre, la laicità segue un percorso diverso in America e in Europa; gli Stati Uniti, a partire da una sostanziale benevolenza verso il fatto religioso, adottano un separatismo tra Chiesa e Stato, che comporta l'equidistanza dello Stato di fronte alle diverse religioni, la libertà di coscienza, l'uguaglianza tra le diverse confessioni, ecc.; instaurando così un metodo laico e non un fine. In Europa, la Rivoluzione Francese favorì un laicismo militante e aggressivo, che comportava la subordinazione della religione alla politica, esso arrivò al suo apice con i totalitarismi della prima metà del secolo XX che hanno voluto togliere libertà e autonomia alla Chiesa. A partire dal secondo dopoguerra si è sviluppato in Europa un sostanziale personalismo comunitario, di natura più pratica che teorica, che contempla l'esistenza degli enti intermedi, poggia su una visione dell'uomo aperto alla Trascendenza, anche se mantiene la distinzione fra sfera religiosa e sfera civile; esso propone quindi un concetto di laicità diverso da quello proprio della cultura razionalista. Negli ultimi tempi però tale panoramica sta cambiando verso una laicità avulsa da una dimensione etica; tuttavia una società pluralistica, ancora più di quella del secondo dopoguerra, mostra che l'ordinamento dello Stato laico deve e può fare scelte etiche; occorre, di conseguenza, un denominatore etico comune su cui fondare la collaborazione e la convivenza civile. In questo senso risulta particolarmente utile la luce che la dottrina sociale della Chiesa proietta su tale questione. Da quanto detto si desume che la categoria di laicità implica sempre un'imprescindibile dimensione etica e religiosa. Ciò viene a galla più palesemente studiando le idee di Grozio, Hobbes, Rousseau, Kant, Hume e Ben-

tham; questa analisi evidenzia che l'affermazione della laicità dello Stato moderno è stata accompagnata da una progressiva eclisse della legge naturale. La rassegna di questi autori non ha soltanto un interesse storico, ma riveste anche una valenza attuale, poiché sono concezioni che mantengono il loro influsso sulla politologia odierna. Dal percorso realizzato si evince come il tentativo di giustificare la legge naturale separandola da Dio porta inevitabilmente al suo svuotamento o, addirittura, alla sua perdita. Le cause di tali esiti sono diverse e si alimentano a vicenda: a) la riduzione della ragione a mera ragione scientifica che si ritiene incapace di raggiungere verità ontologiche ed etiche; b) la considerazione individualistica dell'essere umano privo di radici comunitarie, per cui la libertà personale si stima come qualcosa di illimitato, radicale e autonomo, oppure come inesistente poiché l'uomo sarebbe mosso in modo deterministico dalle emozioni; c) il convincimento, derivato da quanto detto, che la legge naturale non sia una realtà extramentale, oggettiva, di valore universale, originaria e prestatuale, aperta alla Trascendenza; d) l'idea che la legge naturale non contenga indicazioni dei beni oggettivi, bensì di quelli soggettivi; e) la nozione individualistica dei diritti umani che, di conseguenza, non avrebbero un proprio fondamento né un criterio ultimo che possa decidere la loro verità o falsità.

L'ultimo capitolo dell'opera recensita esamina diversi progetti di filosofia politica proposti nella seconda metà del XX secolo, allo scopo di ridare consistenza alla filosofia morale e politica, e come conseguenza risemantizzare la nozione di laicità. Innanzitutto, si studiano le proposte di matrice hobbesiana, di cui si possono individuare almeno quattro versioni principali: quella che considera la morale come un insieme di regole sancite socialmente, il neocontrattualismo di Gauthier e quello di Rawls, e infine l'etica del discorso di Apel e Habermas. Poi si vagliano altre correnti, come il liberalismo, il neoutilitarismo, il consequenzialismo, ecc. Oltre alle critiche specifiche di ogni corrente, occorre sottolineare che il problema di fondo di tali autori è il loro *non-cognitivism* etico, vale a dire le loro carenze a livello metafisico, antropologico e morale; sicché non sono in grado di riscattare la legge morale naturale né di fondare una filosofia pratica. Stando così le cose, è forte la tentazione di ritenere impossibile che si possa trovare un vero fondamento metapositivo e razionale per i diritti dell'uomo e la laicità statale (Rorty, Vattimo, Bobbio); tuttavia, tale esito è tendenzialmente nihilista, e può facilmente far prevalere il sopruso, in quanto non si possono addurre argomenti validi per evitarlo. Occorre, pertanto, cercare un fondamento razionale certo per le norme morali e la loro inviolabilità. È ciò che fa il prof. Toso sulla scorta del personalismo comunitario e dell'etica tomista, che mostrano di avere più titoli di altre proposte in voga per risolvere i problemi tipici delle società secolarizzate, democratiche e multiculturali. Il punto di partenza è la naturale apertura dell'intelligenza e della volontà umana al vero e al bene e, concretamente, a Dio come Vero e Bene supremi; tale apertura è appunto un abbozzo dell'ordine morale insito nella persona umana, che poi deve svilupparsi nella sua

conoscenza e nel suo esercizio tenendo conto le circostanze storiche e la natura della libertà umana. Si tratta pertanto di un ordine morale di carattere divino e perciò universale e immutabile, ma anche di carattere autenticamente umano secondo una teonomia partecipata, e perciò conoscibile e compartecipabile da tutti.

L'esperienza però dimostra che di fronte a uno stesso evento si avanzano molteplici valutazioni morali. Ciò è così perché la ragione umana non è astorica, ma condizionata dai fattori spazio-temporali (la concreta situazione, cultura, ecc. di ogni persona) e, inoltre, ha dei limiti morali (il peccato e le sue conseguenze); in tal senso la Chiesa ha un ruolo pubblico da compiere nella ricerca della verità e nell'impegno morale. Ciò non è contrario al pluralismo, anzi lo favorisce: soltanto chi accetta la possibilità di raggiungere la verità è in grado di confrontarsi razionalmente con i sostenitori di concezioni diverse. Di conseguenza, lo Stato sanamente laico non opta per una fede religiosa per imporla a tutti, ma neanche può essere indifferente ai valori morali perché non può permettere un esercizio arbitrario o anarchico delle libertà. Ciò richiede, però, vitalità e robustezza dell'*ethos* della società, vale a dire ha bisogno di cittadini virtuosi e di comunità di convinzioni che sono la fucina per formare le virtù.

La democrazia postula un discorso pubblico tra i diversi componenti della società; per esso è rilevante l'evidenza degli argomenti messi in campo, mentre non lo è la radice di tali convinzioni (la fede, la miscredenza, la filosofia politica sottostante): quando un cattolico segue le indicazioni del magistero circa questioni che riguardano la vita pubblica, non le propone con l'autorità della fede, ma dalla ragione (a cui la fede, in taluni casi, da un sovrappiù di sicurezza), e perciò non proporrà prescrizioni peculiari dai cristiani, ma soltanto quelle che, essendo prettamente umanistiche, riguardano il bene comune sociale. Inoltre, un'autentica laicità presuppone una sostanziale fiducia nella persona umana, e nella sua ragione e coscienza morale; sicché il dilagare di una cultura secolaristica e il conseguente debilitamento della laicità, sprona a un forte impegno per riscoprire e diffondere un *ethos* aperto alla Trascendenza; donde anche la necessità di una nuova evangelizzazione da parte della Chiesa. Inoltre, lo Stato sarà in grado di riconoscere e di mantenere la legge naturale, fondamento del diritto e della laicità, soltanto se accetta l'autorità morale delle religioni e delle Chiese. Difatti, non mancano pensatori che promuovono una "religione civile" come sostegno dell'*ethos* pubblico; l'Autore mostra l'inidoneità di tale soluzione e anche la sua incoerenza teoretica; ciò che occorre, come già indicava Maritain, è la volontà di cooperare ad un compito comune, accettando i principi fondamentali di una società di uomini liberi. Verso la fine del capitolo si segnalano alcuni fenomeni attuali, che esemplificano quanto indicato in precedenza: i rapporti tra Stato e Chiesa, l'insegnamento religioso, e la possibilità di segni religiosi nelle scuole.

Il prof. Toso analizza tutta questa problematica con la sua solita profondità e chiarezza, parte da premesse note, argomenta in modo nitido e giunge a conclu-

sioni ben fondate. Ci troviamo di fronte ad un'opera di grande valore, che sarà di particolare interesse per i cultori della filosofia e dell'etica sociale.

E. Colom

L. TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press, Oxford – New York 2005, 171 pp.

Il libro è frutto della rielaborazione della tesi dottorale dell'Autore, sostenuta presso l'università di Toronto, sotto la codirezione di due autentici maestri come Paul Fedwick e John Rist. L'Autore è attualmente professore associato di Teologia storica presso la Concordia University (Montreal, Canada) e presidente della Canadian Society of Patristic Studies.

La ricerca svolta è particolarmente rilevante per la teologia e la cultura attuale: il concetto di persona è, infatti, centrale per il mondo contemporaneo, anche da un punto di vista molto pratico come in ambito legislativo; ma in molti casi esso è interpretato in senso riduttivo. Perciò il lavoro di Lucian Turcescu si rivela prezioso, in quanto dimostra come le riflessioni trinitarie del secolo IV ed il confronto con la filosofia neoplatonica e la sua espressione teologica neoariana siano stati il fondamento di una nuova acquisizione del pensiero, che oggi rischiamo di perdere, staccandola dal tronco su cui è germogliata. La tesi dell'Autore è che il concetto di persona non è una scoperta moderna, legata alla nuova sensibilità contemporanea attenta ai diritti umani, alla coscienza e alla individualità; ma sono proprio questi ultimi valori a dipendere da un concetto previo di persona connesso a Dio e alla Sua relazionalità.

La conclusione dello studio è che Gregorio di Nissa ha fatto ricorso ai concetti filosofici di persona, offertigli dalla filosofia del suo tempo, in particolare neoplatonica, ma ha superato le concezioni che caratterizzavano la sua epoca, formulando una nozione di persona autenticamente biblica e trinitaria, inesistente prima della riflessione cappadoce.

Il lavoro ha una struttura chiara, articolata in sei capitoli, il primo dei quali presenta inizialmente la situazione del dibattito attuale sulla formulazione di un concetto di persona nell'antichità, in particolar modo sul valore del contributo di Plotino. Nella seconda parte del capitolo, L. Turcescu presenta un'utilissima analisi dei lavori presenti in letteratura sul concetto cappadoce di persona, che rispecchiano naturalmente la varietà di posizioni riguardo al rapporto con il neoplatonismo. La conclusione del capitolo è che «gli antichi non avevano un tale concetto a causa del forte interesse platonico per gli universali e dell'interesse aristotelico per un individuo solamente in quanto membro di una classe» (p. 23).

Il secondo capitolo è particolarmente interessante, anche in prospettiva didattica, poiché presenta gli elementi filosofici che hanno contribuito alla concezione nissena di individuo. L'Autore nota come sia Basilio che il fratello Gregorio fanno ricorso a categorie stoiche ed aristoteliche, con una preferenza di Basilio per le prime e del Nisseno per le seconde. Nel seguito del capitolo, si analizza il concetto platonico di individuo come insieme di proprietà ed il ruolo della volontà nella riflessione plotiniana. La conclusione è che il Nisseno mostra di avere familiarità con i concetti filosofici citati: «egli li prende in prestito senza citazione esplicita direttamente dai loro autori o dalle opere dei suoi predecessori cristiani e pagani. Questi concetti informano il suo pensiero a proposito dell'individuo. Ciò nonostante, nessuno di questi concetti singolarmente preso rappresenta una visione sufficientemente sofisticata dell'individuo e ancor meno della persona» (pp. 45-6).

È stata, infatti, la riflessione trinitaria che ha fornito gli strumenti per esprimere l'autentica novità del concetto di persona. Ciò è dimostrato dai restanti quattro capitoli, che presentano una attenta analisi dei testi di Gregorio relativi alla persona: il III e IV capitolo riservati ai piccoli trattati trinitari, il V dedicato alle opere riguardanti la polemica con Eunomio e l'ultimo dedicato all'opera pneumatologica (cap.VI).

Il primo di questi capitoli, il terzo, è riservato interamente all'analisi dell'*Ad Petrum*, trattato trinitario sulla differenza tra *ousia* ed *hypostasis*, noto anche come Epistola 38 di Basilio. L. Turcescu da un punto di vista filologico accetta lo scritto come nisseno e ne presenta una interessante analisi teologica, culminante nella conclusione che per Gregorio sarebbe stata proprio la comunione (*koinônia*) trinitaria l'elemento essenziale per passare dagli insiemi di proprietà ad un'autentica concezione personale: «è la comunione tra queste persone che le rende persone» (p. 59). In questo senso la *perichoresis*, chiaramente formulata dal Nisseno, sarebbe alla base di questo grande progresso del pensiero umano. Ciò sarebbe stato possibile perché i Cappadoci, contrariamente ad un pregiudizio diffuso nella teologia del XX secolo, non affermavano la priorità delle Persone sulla sostanza, ma propugnavano un mirabile equilibrio fra i due elementi (cfr. p. 60).

Il quarto capitolo analizza i piccoli trattati trinitari *Ad Eustathium*, *Ad Ablabium* e *Ad Graecos*, che dimostrerebbero l'importanza della relazione di origine nella concezione trinitaria nissena. Uno studio più ampio della struttura del trattato indirizzato ad Ablabio avrebbe probabilmente permesso di rafforzare la linea argomentativa dell'Autore, per quanto ho potuto apprezzare nell'analisi della stessa opera da me svolta (cfr. G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004).

Il quinto capitolo, dedicato al *Contra Eunomium* e alla *Refutatio*, evidenzia, quindi, l'importanza assegnata da Gregorio, sulla scia dei suoi predecessori nella polemica antiariana, alla correlatività dei nomi *Padre* e *Figlio*, correlatività che dal Nisseno era ritenuta equivalente all'affermazione che le prime due Persone della

Trinità avessero la stessa natura. L'Autore sottolinea in modo particolare il ruolo specifico svolto nel pensiero di Gregorio dalla teologia dell'*exitus* e del *reditus*, ed il suo rapporto con la riflessione sulla filiazione e sulla volontà in Dio. Il capitolo termina con un breve ma interessante *excursus* sull'uso dell'espressione "modo di esistenza" (*tropos tês huparxeôs*), che è scarsamente presente nei testi dei Cappadoci e, sebbene importante, non costituisce una espressione fondamentale nel contesto della loro teologia.

L'ultimo capitolo analizza lo scritto *Adversus Macedonianos* di argomento pneumatologico. Anche in questo ambito, L. Turcescu evidenzia l'importanza della correlatività, quando presenta la coppia di termini unzione-unto, alla quale il Nisseno riserva grande attenzione. Non convince del tutto la critica di inconsistenza rivolta dall'Autore (cfr. p. 110) all'argomentazione di Gregorio in GNO III/1, 91, 13-32, dove si afferma che il fuoco, l'acqua e l'aria non ammettono gradazioni e che questa loro caratteristica può essere utilizzata come esempio per la natura divina: il ragionamento nisseno si muove sul piano metafisico e non fisico, per cui il richiamo alle diverse densità dell'aria e alla scienza del IV secolo sembra dubbio.

Vale la pena di evidenziare il contributo del volume allo studio della pneumatologia nissena, così ricca e degna di essere esplorata più a fondo: in particolare è interessante l'affermazione che lo Spirito è correlativo sia alla Prima che alla seconda Persona. Da questo punto di vista, meriterebbe maggior approfondimento l'asserzione dell'Autore che la spiegazione delle relazioni tra le tre Persone contenuta nell'*Ad Ablabium* non debba essere confusa con il *Filioque* occidentale: la stessa affermazione della correlatività delle prime due Persone, insieme alla concezione attiva del Figlio e la definizione dello Spirito come *syndetikon* del Padre e del Figlio (cfr. *In Canticum*, GNO VI, 467, 2-17) sembrano suggerire una conclusione più sfumata.

In conclusione, l'opera di L. Turcescu, corredata da un'ottima bibliografia, prova con chiarezza l'originalità della concezione di persona nella teologia di Gregorio di Nissa, mostrandone la netta differenza rispetto alla teologia neoplatonica, contro l'opinione opposta presente in letteratura e propria anche di una certa teologia sistematica. La grande competenza anche a livello filologico e filosofico permette all'Autore di presentare con concisione e precisione il concetto nisseno di persona, in tutta la sua complessità e ricchezza biblica: l'identità di ciascuna persona è tracciata in modo chiaro, grazie all'importanza attribuita alla relazione di origine ed alla correlatività dei nomi, che pongono la *koinônia* alla base della costruzione dogmatica di Gregorio. Il risultato è di grande rilevanza per l'epoca attuale e di particolare valore da un punto di vista teologico.

D. VALENTINI (ed.), *In cammino verso l'unità dei cristiani. Bilancio ecumenico a 40 anni dall'Unitatis redintegratio*, LAS (Biblioteca di Scienze Religiose, 194), Roma 2005, 281 pp.

Il curatore di quest'opera, ben conosciuto in ambito ecclesiologicalo, fu la *mens* e l'organizzatore del simposio tenuto presso l'Università Salesiana i giorni 26-27 marzo 2004, il quale, con lo stesso titolo, volle fare il punto sulla situazione dell'ecumenismo durante il periodo posconciliare. Vengono ora pubblicati gli atti, predisposti in modo analogo allo sviluppo orale delle relazioni: dopo la presentazione generale si affrontano cinque tematiche di grande spessore ecumenico (primato, giustificazione, mariologia, etica, finalità), ciascuna da una angolatura cattolica e da un'altra non cattolica. Il tutto si conclude con una relazione generale tenuta dal card. Kasper sulla situazione attuale dell'ecumenismo. La prospettiva generale degli scritti è sostanzialmente teologica, anche se quella storica viene ampiamente trattata.

Dopo la riflessione introduttiva tenuta da M. Toso, maggiormente incentrata sulla rilevanza sociale del Vangelo, segue l'intervento di Valentini, di gran lunga il più corposo (pp. 15-73), sul primato petrino. Nella prima parte (pp. 17-33), dedicata ai dialoghi ecumenici sul ministero petrino, si passano in rassegna i punti salienti dell'argomento, raggruppando i dialoghi secondo la confessione non cattolica e poi in ordine cronologico. Il dialogo cattolico-ortodosso internazionale non ha affrontato ufficialmente ed esplicitamente il tema, ma dallo scambio di opinioni con singoli teologi ortodossi emerge l'incidenza dell'ecclesiologia eucaristica, la quale può aprirsi o chiudersi al ministero petrino, a seconda della sua impostazione. Con gli anglicani si è fatto un passo in avanti con il documento *The Gift of Authority III* (ARCIC II, 1999), nel quale si afferma la necessità di un primato universale di comunione e del carisma dell'infalibilità. Secondo l'autore, il dialogo ecumenico cattolico-luterano è stato finora il «più interessato al ministero petrino, non il più avanzato» (p. 25); infatti, numerosi sono i documenti che ne parlano, ma molto diverse sono le ecclesiologie soggiacenti e quindi più distanti sono i punti di partenza.

È nella seconda parte della relazione (pp. 33-70) dove l'autore mostra meglio la sua padronanza del tema e la vivacità del suo pensiero. Il primato è ora analizzato da una prospettiva sistematica, in vista di trovare spiragli di sviluppo ecumenico. Gli argomenti affrontati sono molto numerosi: la dottrina del Concilio Vaticano I in generale, i principi di unità della Chiesa, il fondamento biblico, la distinzione essenza-forma di esercizio, la prospettiva del primo millennio, il primato di giurisdizione, l'infalibilità del Papa, e la collegialità episcopale. La relazione si chiude con una lunga e ricca nota bibliografica.

Non sarebbe possibile entrare nel merito di tutti gli argomenti affrontati da Valentini senza dilungarci troppo. Mi permetto di segnalare solo due spunti che mi

sembrano specialmente validi. In primo luogo, l'uso moderato del primo millennio come modello per le eventuali nuove forme di esercizio del primato. Con parole di V. Peri, che l'autore condivide pienamente, si afferma: «La tradizione comune della Chiesa del primo millennio non potrebbe sopportare alcun sogno irrealistico di conservazione e di restaurazione, artificiosa ed archeologica, e in ultima analisi utopica, per istituti e metodi ecclesiastici, e soprattutto clericali e teocratici. Essa è invece in grado di fornire significativi schemi concettuali e organizzativi, indispensabili per dar vita ad un *pluralismo ecclesiale*» (p. 46, corsivo di Valentini). Ciò mi sembra giustissimo: non si può semplicemente copiare la struttura primaziale del primo millennio e applicarla al terzo, senza scivolare in un ridicolo anacronismo. Aggiungerei inoltre che la forma di esercizio del primato durante il primo millennio ha bisogno di un certo processo di "purificazione": non dimentichiamo l'incidenza del ruolo dell'imperatore e il correlativo condizionamento del primato, che non vorremmo ora ripetere.

In secondo luogo, l'autore fa suo l'avvertimento del card. Kasper sul fatto che tutti gli sforzi per rileggere ecumenicamente la realtà del primato «giovano poco se soltanto si sfiora il nocciolo della questione. Il nocciolo della concezione cattolica del servizio petrino è costituito dai dogmi papali del Concilio Vaticano I, che sono stati pienamente confermati dal Concilio Vaticano II: il dogma del primato di giurisdizione e il dogma del magistero infallibile del Papa» (p. 52). È bene ribadire queste parole forti, che non vogliono essere una doccia fredda, ma cercano sì di collocare il dibattito in termini realistici.

Segue poi la relazione non cattolica sul primato romano, a carico dell'ortodosso S. Varnalidis. L'autore dedica una prima parte ad una riflessione storica del primato sia in ambito occidentale che orientale (pp. 80-94), dalla quale emerge l'evoluzione dal *primatus honoris* al *primatus potestatis* (p. 90). Più a monte, l'autore colloca l'aspetto più problematico per gli ortodossi nel nesso, ribadito dalla Chiesa cattolica, tra episcopato romano e primato petrino (p. 93). Rispetto al patriarcato ecumenico della chiesa ortodossa, Varnalidis ci tiene a dire che, pur trattandosi di un *primus inter pares* (e non, dunque, un primato assoluto ed illimitato), non è neanche un semplice primato onorifico. Infine, ipotizzando sull'eventuale riconoscimento del primato romano da parte ortodossa, l'autore lo condiziona alla sua concezione come *primus inter pares*, al rispetto dei diritti dei patriarcati, e al ripensamento del primato giurisdizionale e dell'infalibilità, dichiarati nel Concilio Vaticano I (pp. 98-99). Si passano poi in rassegna le posizioni di diversi autori ortodossi e finalmente quella del patriarca ecumenico Bartolomeo, il quale, in un discorso tenuto in Svizzera nel 1995, affermò, fra l'altro, che «l'idea, secondo la quale il Signore, scegliendo i dodici apostoli, ha confidato a uno di essi l'incarico di governarli, non ha nessun fondamento nella sacra scrittura» (p. 103). Seguono infine alcuni commenti all'Enc. *Ut unum sint* e al Decr. *Unitatis redintegratio*, dove Varnalidis trova spiragli di apertura.

Verso la fine del suo intervento, l'autore cita Zizioulas a proposito della successione apostolica, senza sviluppare ulteriormente la tematica. A mio avviso però, sia da parte cattolica che ortodossa, ci vorrebbe una maggior attenzione alla successione apostolica come premessa indispensabile in vista di un accordo sul primato. La successione petrina del vescovo di Roma, cioè, va capita all'interno della successione apostolica dell'insieme dei vescovi; perciò l'intelligenza della prima è condizionata dalla seconda. Ma, diversamente da quanto spesso si sente dire, la concezione cattolica sulla successione apostolica non coincide con quella ortodossa; anzi, addirittura all'interno della ortodossia esistono diverse posizioni al riguardo. Occorrerebbe dunque spostare il dibattito più a monte e riaffrontare coraggiosamente quest'ultimo tema, nella consapevolezza che il Documento di Valamo (*Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa*, del 26.6.87), la cui quarta e ultima sezione è tutta dedicata alla successione apostolica, non è arrivato ad una concezione completa del tema, condivisa dalle due Chiese.

Passando ora ai temi successivi –i quali, per motivi di spazio, verranno trattati più sinteticamente–, sulla giustificazione nel dialogo ecumenico scrivono A. Maffei da parte cattolica, e J. Astfalk da parte luterana. Il primo traccia, in una prima parte (pp. 116-128), il sentiero percorso dal dialogo ecumenico cattolico-luterano fino alla dichiarazione congiunta sulla giustificazione del 31.10.99, con attenzione speciale al cambiamento della prospettiva secondo la quale la dottrina della giustificazione fu considerata nel Documento di Malta (1972). Segue poi la considerazione della metodologia usata durante i dialoghi, e della sua evoluzione (128-134). La terza parte, molto interessante, versa sul dibattito tedesco posteriore alla dichiarazione (pp. 134-139). Vengono analizzate le posizioni di A. Lane (evangelicale), che riconosce la plausibilità dell'accordo sulla giustificazione, e quella di D. Hampson (femminista poscristiana), secondo la quale tra la concezione cattolica e quella evangelica esiste una opposizione irconciliabile, per cui non sarebbe accettabile la struttura del consenso differenziato. L'autore è favorevole alla posizione di Lane.

Molto più breve è la relazione luterana su «ecumenismo e giustificazione» (pp. 141-146), tenuta da J. Asfalk, Decano della Chiesa Evangelica Luterana in Italia. L'autore mette in rilievo come la firma della dichiarazione, oltre alla condivisione del suo contenuto, implicò da parte luterana un superamento del regionalismo, a favore dell'entità reale della Federazione Luterana Mondiale (p. 143). A ciò contribuì anche il fatto che la dichiarazione non è, e non pretende di essere, un nuovo scritto confessionale (p. 145). A proposito della sostanza del dialogo ecumenico cattolico-luterano, e più in particolare in ambito ecclesologico, ritengo molto significative le ultime parole della relazione: «Secondo la convinzione luterana è dunque *satis* per l'esistenza di una Chiesa, se il Vangelo viene semplicemente annunciato in forma pura (quanto a contenuto e trasmissione) e se i sacramenti vengono amministrati correttamente? Risposta: là dove il messaggio della giustificazione viene inteso in

modo "corretto", secondo la convinzione luterana questi presupposti sono sufficienti» (p. 146).

L'intervento su «ecumenismo e problemi mariologici» da parte cattolica è stato affidato a A. Escudero, dell'Università Salesiana. Anche se, come ribadito dall'autore, la mariologia «non è stata subito oggetto di attenzione nella programmazione dei dialoghi interconfessionali», essa «ha guadagnato notevolmente terreno negli ultimi anni» (p. 149). Nella prima parte della relazione si passa in rassegna l'argomento mariologico attraverso i diversi dialoghi (pp. 152-166), mentre nella seconda parte si rapporta la riflessione ecumenica su Maria all'insegnamento dell'UR, specialmente nei confronti del criterio della gerarchia delle verità (pp. 167-176). La rassegna è presentata raggruppata in diversi sottotemi: l'interpretazione dei testi biblici, le tradizioni, i dogmi mariani, la questione della salvezza, e il culto mariano. Nell'insieme delle problematiche affrontate primeggiano –giustamente– i due ultimi dogmi mariani dichiarati tali dalla Chiesa cattolica, e il ruolo di Maria nella salvezza degli uomini. A proposito di quest'ultimo tema, l'autore mette in evidenza l'importanza delle diverse categorie concettuali usate, e la loro diversa incidenza a seconda della tradizione confessionale implicata: cooperazione, mediazione, intercessione, attiva partecipazione, corredenzione (pp. 161-162).

Nell'ambito dell'applicazione del criterio della gerarchia delle verità alla mariologia, Escudero sottolinea una delle conclusioni del dialogo cattolico-anglicano: «il pericolo da allontanare è quello della sproporzione che segue all'isolamento dall'insieme della storia della salvezza nella presentazione dottrinale» del mistero di Maria (p. 171). Come controparte positiva, «l'invocata gerarchia delle verità porta a considerare le dottrine mariane in una cornice di ecclesialità» (p. 172). In questa direzione, i dialoghi propendono ad accostare sempre di più la mariologia al suo fondamento cristologico, ricordando che «la teologia mariana della Chiesa antica è una cristologia» (p. 174). Bisogna segnalare che fra la data del simposio e quella della pubblicazione degli atti è stata promulgata la *Dichiarazione di Seattle* (ARCIC, 16 maggio 2005) intitolata *Maria: grazia e speranza in Cristo*, la quale, naturalmente, non ha potuto trovare spazio in queste pagine.

Da parte anglicana parla il vescovo J. Flack, Direttore dell'*Anglican Centre* a Roma, concentrando il suo sintetico intervento (pp. 179-183) sull'Immacolata Concezione. Due aspetti meritano un'attenzione speciale: da una parte, secondo l'autore la dottrina sull'Immacolata è vista in sede anglicana più come «non necessaria» che come «errata» (p. 181); dall'altra, la considerazione dei due testi biblici posti classicamente a fondamento del dogma (Gn 3,15 e Lc 1,28). Su questi, Flack dice che sebbene «finora la maggior parte degli anglicani non hanno trovato questi argomenti convincenti», egli riconosce che «stiamo cominciando a capire (gli anglicani) che dobbiamo avere un approccio più ampio nei confronti delle Scritture, e che dobbiamo guardare alla dottrina dell'Immacolata Concezione alla luce della tipologia che si riscontra sia nell'antico che nel nuovo testamento» (p. 182).

In ambito etico troviamo l'impegnativa relazione di P. Carloti su «L'etica cristiana fra teologia morale ed etica teologica» (pp. 185-214). Diciamo a proposito «impegnativa», perché «nel dialogo ecumenico del nostro tempo il colloquio si fa notevolmente scarso e sottovoce quando entra in campo l'etica» (p. 189), come detto dall'autore con parole di F. Böckle. Succede addirittura «per un cattolico (di) trovarsi sostanzialmente d'accordo con le visioni etiche delle religioni monoteiste e registrare invece un non leve disaccordo con quelle protestanti» (p. 191). Limitato al rapporto cattolico-protestante, l'autore mette prima a confronto la teologia morale (cattolica) con l'etica teologica (protestante) nei riguardi della relazione fra questione religiosa e questione morale (pp. 194-196) e più in particolare sulla valorizzazione della secolarità (pp. 196-198). Carloti non manca tuttavia d'indicare alcuni orientamenti di convergenza in ambito biblico, nell'approccio cristologico, nella dimensione antropologica e nella prospettiva ecclesiologica (pp. 199-206). Nelle questioni più propriamente etiche, entrambe le posizioni condividono il serio problema della fondazione filosofica del pensiero etico cristiano (pp. 209-211), e le oscillazioni della teoria dell'agire morale (pp. 211-213).

La relazione parallela dal punto di vista luterano è stata a carico del Pastore A. Kramm, Vicedecano della Chiesa Evangelica Luterana in Italia (pp. 215-240). Anche qui si riconosce lo scarso spazio dedicato alla questione etica nei documenti di dialogo ecumenico a livello internazionale. Si segnala comunque l'importanza della *Charta Oecumenica* firmata dal CEC e dalla CCEE, e si riportano alcuni casi di proficua collaborazione bilaterale cattolica-luterana in ambito regionale. Risulta inoltre molto significativo quanto detto dall'autrice sul divario fra l'etica sociale e l'etica individuale: mentre nel primo aspetto è più facile il consenso, per quanto riguarda il secondo esso risulta più impegnativo. Giustamente viene anche ricordata la discussione all'interno del protestantesimo rispetto al *tertius usus legis*, cioè, al senso della legge per l'uomo giustificato. Per i calvinisti, esso trova la sua ragione di essere non per compiere delle buone opere, ma in quanto rivelazione della volontà di Dio. In ambito luterano si tende invece a negare ogni suo utile significato.

L'ultimo degli argomenti trattati con due relazioni parallele è la finalità dell'ecumenismo. Siamo davanti ad uno dei problemi a mio avviso più impellenti del movimento ecumenico e della sua metodologia. Tutte le parti coinvolte sono concordi nel voler cercare l'unità, ma di quale unità si tratta? Come è l'unità che tutti desiderano vedere ricomposta?

E. Fortino, Sottosegretario del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani, affronta questa tematica con la discussione delle concezioni dell'unità ecclesiale da parte della Chiesa cattolica, del CEC, e del dialogo cattolico-ortodosso (pp. 225-237). Per la dottrina cattolica, così come emerge dalla *Lumen gentium* e dall'*Unitatis redintegratio*, essa consiste sostanzialmente nel triplice vincolo visibile della comunione: simbolico, liturgico e gerarchico, con la non trascurabile precisazione che si tratta di vincoli in crescita dinamica. Intese le così cose, per la Chiesa catto-

lica il movimento ecumenico ha lo scopo di promuovere la piena comunione tra i cristiani ancora in comunione parziale; tale promozione comporta varie iniziative, fra le quali spicca il dialogo teologico (pp. 227-231).

Nell'ambito del CEC troviamo la dichiarazione *L'unità della Chiesa come koinonia: dono e vocazione* (Camberra 1991), nella quale si dice: «L'unità della Chiesa a cui siamo chiamati è una koinonia data ed espressa nella confessione comune della fede apostolica; in una vita sacramentale comune a cui si accede tramite l'unico battesimo e che si celebra insieme nell'unica comunione eucaristica; in una vita comune in cui membri e ministri si riconoscono vicendevolmente e sono riconciliati gli uni con gli altri; in una missione comune di testimonianza del Vangelo della grazia di Dio a tutti i popoli e al servizio di tutto il creato» (p. 232). Giustamente l'autore fa notare che con l'espressione «in una vita sacramentale comune» non si esplicita il contenuto (diverso secondo le differenti tradizioni confessionali). Resta anche troppo generica l'altra espressione sul riconoscimento dei membri e dei ministri se paragonata con quanto la Chiesa cattolica intende per vincolo gerarchico (Papa, vescovi).

Infine, in ambito del dialogo cattolico-ortodosso si analizza il documento preparatorio del 1979, nel quale si afferma esplicitamente lo scopo del «ristabilimento della piena comunione di queste due Chiese» (p. 234). Fortino avverte che «nel testo non si fa una discussione completa della "piena unità", ma s'indicano alcuni elementi essenziali». Inoltre, «il testo non fa esplicito riferimento alla comunione gerarchica, il problema maggiore fra cattolici ed ortodossi» (p. 236). Ciò sarebbe stato affrontato nel successivo documento *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa* (Valamo 1988), ma esso non si occupò del problema del primato. Fortino conclude con un'affermazione tanto dolorosa quanto reale: «anche nel caso delle relazioni tra cattolici ed ortodossi, così come generalmente con gli altri cristiani, la comune affermazione che lo scopo del dialogo o dell'ecumenismo sia la "piena comunione" non esprime uno scopo pienamente condiviso. Il contenuto dell'espressione è ancora in discussione» (p. 236).

Da parte non cattolica, la questione sulla finalità e sul metodo dell'ecumenismo è affrontata da G. Carey, Arcivescovo emerito di Canterbury (pp. 239-248 nell'originale inglese, pp. 249-259 nella traduzione italiana). L'autore vuole mettere a fuoco l'influsso dell'*Unitatis redintegratio* su questo tema e lo fa individuando tre punti fondamentali: 1) il documento riuscì a convincere tutte le parti coinvolte che il punto di partenza obbligato è la purificazione e il rinnovamento; 2) sulla scia della *Lumen gentium*, *Unitatis redintegratio* apertamente riconosce l'autenticità ecclesiale delle altre comunità cristiane distinte della Chiesa cattolica; 3) la consapevolezza, su cui il decreto insiste, che la missione della Chiesa, cioè l'evangelizzazione, è legata alla carità, e viceversa. Lo scopo ultimo dell'ecumenismo è dunque visto in prospettiva missionaria. In quanto al metodo, poi, Carey ricorda con parole di Giovanni Paolo II che «non ci può essere comunione effettiva senza comunione

affettiva» (p. 257). In questa direzione, l'autore insiste sull'importanza del dialogo e sulla necessità della purificazione della memoria.

Le ultime pagine di questa pubblicazione contengono l'intervento del card. Kasper sulla attuale situazione della teologia ecumenica (pp. 261-278), un tema trattato dall'autore anche altrove, ma sempre con nuove sfumature. Coraggiosamente si prende atto dei segni di stanchezza che notiamo oggi nel movimento ecumenico, che portano alcuni a parlare di «un nuovo inverno ecumenico». Fra le cause di questa situazione va certamente annoverato, secondo Kasper, il problema degli interrogativi attuali circa l'identità, perché infatti davanti alla globalizzazione – anche in ambito ecclesiale – «nessuno vuole essere assorbito in un tutto anonimo senza volto» (p. 262). Si pone il problema di «l'erronea comprensione dell'ecumenismo», che «ha condotto a volte al relativismo e all'indifferentismo» (p. 262).

Prima di entrare nei particolari dei rapporti bilaterali, Kasper espone brevemente il fondamento ecclesologico dell'ecumenismo, d'accordo con la dottrina del Concilio Vaticano II (che nella sostanza non è stata modificata dalla dichiarazione *Dominus Iesus*, anche se il linguaggio di quest'ultimo documento è perfezionabile). Ribadisce l'autore: «L'affermazione secondo la quale la Chiesa di Gesù Cristo sussiste *pienamente e soltanto* nella Chiesa cattolica, non esclude che anche al di fuori delle strutture visibili della Chiesa cattolica si trovino non soltanto singoli cristiani, ma anche elementi ecclesiali i quali, in quanto “doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica”» (p. 263). A questo si aggiunge il «Ecclesia sempre purificanda», che porta a capire che l'ecumenismo non è una strada a senso unico. «Non si tratta della conversione degli altri, ma della conversione di tutti a Gesù Cristo» (p. 264). L'unità è inoltre un dono dello Spirito di Dio; «ne consegue che l'*Oikoumene* non è una questione solo meramente accademica o semplicemente diplomatica; la sua anima ed il suo cuore è l'ecumenismo spirituale» (p. 265).

Sul rapporto con le Chiese orientali le questioni seriamente dibattute sono quelle del *Filioque* e del primato romano, il quale si trova a sua volta fortemente dipendente dalla comprensione, non del tutto condivisa, della comunione ecclesiale: da una parte, la «ecclesiologia universalista», dall'altra, la «concezione dell'autocefalia di Chiese nazionali» (p. 269). Con le Chiese della Riforma, dopo la dichiarazione congiunta sulla giustificazione, «il “nocciolo” che permane attualmente è la questione della Chiesa e la questione del ministero, connessa con essa» (p. 271). Il tema è ancora più complesso perché esiste disaccordo anche all'interno del protestantesimo: «ci troviamo di fronte a due approcci diversi: da una parte, a un approccio episcopale, a orientamento universale, maggiormente ispirato all'antica tradizione ecclesiale degli anglicani e di alcune Chiese luterane; dall'altra, a un approccio presbiterale, maggiormente centrato sulla comunità locale» (p. 272).

Specialmente utili risultano le ultime pagine dedicate a «la pneumatologia come problema fondamentale» (pp. 273-278). Si passano in rassegna diverse questioni di grande rilevanza ecumenica: le conseguenze ecclesologiche del *Filioque*,

i movimiento de renovación, la crescita dei pentecostali, e altri ancora, per poi affermare: «Questo approccio pneumatologico può essere facilmente inserito in una rinnovata ecclesiologia di comunione, che negli ultimi decenni è diventata sempre di più il termine chiave della maggior parte dei documenti ecumenici di dialogo. La sua idea centrale e fondamentale è la partecipazione di tutti i credenti per mezzo dello Spirito Santo alla vita del Dio trinitario. Lo Spirito effonde i suoi doni in una grande varietà» (p. 276). Arriviamo così «ad una Chiesa in cui le differenti istanze e i differenti carismi collaborano interagendo apertamente [...]. In questo interagire, la libertà dello Spirito non opera al di fuori, ma all'interno e attraverso la comunione ecclesiale che è, allo stesso tempo, istituzione e evento carismatico sempre nuovo» (p. 277).

Ph. Goyret

J.R. VILLAR (dir.), *Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 911 pp.

J.R. VILLAR (dir.), *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Rialp, Madrid 2004, 334 pp.

Estos dos libros –ambos dirigidos por el Prof. José Ramón Villar– son colecciones de estudios sobre la Iglesia, el primero –titulado *Communio et sacramentum*– es más variado que el segundo (titulado *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*), como se puede verificar por una somera visión de los títulos. El primero fue promovido por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra para homenajear al Prof. Dr. Pedro Rodríguez, con ocasión de su 70 cumpleaños. En él se recogen muchas contribuciones de cardenales y obispos, teólogos católicos, ortodoxos y luteranos, discípulos y colegas, de Europa y de América..., que suman sus 911 páginas. Contiene 42 colaboraciones, distribuidas en torno a los cuatro principales ámbitos de la teología en los que ha trabajado el Prof. Pedro Rodríguez: teología e historia, la Iglesia, el ministerio eclesiástico y el ecumenismo.

José Ramón Villar explica la razón de ser de la segunda publicación, que está sacada en su casi totalidad de la primera, diciendo que «las más de 900 páginas de *Communio et Sacramentum* hacen de este libro un instrumento precioso para tomar el pulso a los asuntos que ocupan la labor teológica contemporánea. No obstante, al preparar ese libro, advertí enseguida que, debido precisamente a su extraordinaria extensión y variedad de temas, podría hacerse inaccesible para muchos, a la vez que me parecía del máximo interés una más amplia circulación de los núcleos eclesiológicos de ese volumen. De ahí este nuevo libro que el lector tiene ahora entre

sus manos. En él se quiere ofrecer, en su estructura fuertemente unitaria, los textos de ese libro homenaje que versan sobre los más vivos contenidos de la eclesiología. Este es el servicio concreto que querría prestar» (p. 11).

En nuestra recensión de estos dos libros optamos por tomar como guía el segundo libro, considerando que con él queda también presentado el primero, del cual es casi un resumen ordenado de algunos temas elegidos por el director de la publicación. Digo "casi", porque el lector podrá verificar que en el segundo libro se añade un trabajo del Prof. Dr. Pedro Rodríguez sobre la Const. *Pastor Aeternus* del Vaticano I, leída a la luz del Vaticano II y de la encíclica *Ut unum sint* (pp. 281-307). Además, el segundo libro está totalmente en castellano, cosa que no ocurre con el primero, haciéndose por eso mismo más accesible a los lectores de esa lengua.

La primera parte está completamente dedicada a la Iglesia. La abre un estudio de Mons. G.-L. Müller sobre la oportunidad de considerar o no la existencia de dos eclesiologías bajo el texto conciliar de la *Lumen Gentium*. El obispo de Ratisbona constata y muestra varias lecturas distintas de ese texto conciliar, y la existencia de factores no teológicos que afectan la hermenéutica del documento. Después del discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la Curia Romana (22-XII-2005) es fácil advertir una cierta coincidencia de lecturas entre el obispo de Ratisbona y el Romano Pontífice. El autor pasa revista a varios aspectos del texto conciliar: el Pueblo de Dios, el ministerio al servicio de la comunión, la tarea de los laicos, etc., y concluye: «la tesis de la existencia de eclesiologías opuestas en *Lumen Gentium* contradice tanto la intención del magisterio conciliar como también la presentación y comprensión de la naturaleza y misión de la Iglesia en *Lumen Gentium*» (p. 32).

El segundo capítulo de esta parte es del director de la publicación, José Ramón Villar, actual decano de la facultad de Teología de la Universidad de Navarra. En él estudia la estructura fundamental de la Iglesia en la obra eclesiológica del Prof. Pedro Rodríguez. Quien escribe ha oído en las aulas de la Universidad de Navarra al Prof. Pedro Rodríguez y al Prof. José Ramón Villar hablar sobre esta cuestión, y piensa que ésta no es una de las menores aportaciones del Prof. Pedro Rodríguez a la eclesiología de los siglos XX y XXI. La presencia de la acción del Espíritu Santo en la estructura fundamental de la Iglesia, su papel estructurante, es quizá una de las mayores novedades, que va a la par de la reflexión de Congar, sobre el papel del Espíritu Santo, en su trilogía de finales de los años 70 e inicios de los 80, y con las intuiciones de J.-A. Möhler, en su libro de 1825 titulado *La Unidad en la Iglesia según los Padres de los tres primeros siglos*. Es, sin duda, una aportación que vale la pena leer con detenimiento.

Le sigue el estudio del Prof. Ramiro Pellitero sobre el papel de los carismas en la estructuración de la Iglesia. En este caso, el autor procura situar la aportación del Prof. Pedro Rodríguez dentro de la reflexión teológica sobre los carismas. Pellitero hace un recorrido por las diversas opiniones que se han dado sobre el papel estructurador de los carismas en la Iglesia, concluyendo con su propuesta de distinción

entre carismas “institucionales” (subdivididos en dos sentidos) y “personales” (pp. 63ss).

El presidente de la conferencia episcopal española, Mons. Ricardo Blázquez, firma la aportación siguiente, dedicada a la eclesiología eucarística. En ella se pueden apreciar un bello conjunto de textos de grandes teólogos y de los Padres, junto con algunos textos litúrgicos que ilustran la riqueza de las dimensiones de la Eucaristía para la vida y realidad de la Iglesia. Más que un estudio, nos parece que estamos delante de una reflexión teológica, una meditación, que parte de los textos para ilustrar la vida eclesial, sembrando sugerencias prácticas.

El quinto capítulo, del Prof. Patrick Granfield, trata de las Iglesias y comunidades eclesiales, realizando un análisis detallado de esta fórmula. Es muy de agradecer la riqueza de datos que aporta este profesor de la Catholic University of America sobre la cuestión en los tres distintos momentos en que ha dividido su trabajo: antes, durante y después del Concilio Vaticano II, deteniéndose especialmente en la Decl. *Dominus Iesus* (2000), de la Congr. de la Doctrina de la Fe. Al fijarse en esta declaración, el autor muestra en qué sentido considera que *Dominus Iesus* dice algo más que lo afirmado en el Concilio, mostrando asimismo que este documento se sitúa dentro de la línea conciliar. También aporta declaraciones de hermanos separados sobre este documento, en los que ellos reconocen la sustancial concordancia con la doctrina conciliar, a la vez que estiman deseable que estos documentos reflejen el clima de diálogo que, en los años conciliares, estaba en una fase más bien incipiente. En mi opinión, sería útil volver a leer con calma y desde el momento concreto del movimiento ecuménico que vivimos, ya con algún camino recorrido, el estudio de Y.-M. Congar sobre algunos de los temas relacionados con esta cuestión: *Note sur les mots «Confession», «Église», «Communion»*, en “*Irénikon*” 23 (1950) 3-36.

El último capítulo de esta primera parte dedicada a la Iglesia lleva la firma de A. Carrasco Rouco, profesor en la facultad de Teología “San Dámaso” (Madrid). En él trata sobre determinadas visiones de la obra de Johan-Adam Möhler que se mantienen aún hoy en algunos ambientes teológicos. La tesis de este experto en Möhler es que no se deben oponer ni separar demasiado las dos obras de Möhler (“La unidad en la Iglesia” y “Simbólica”). Esto supone de parte de los estudiosos tener en cuenta la recepción eclesial de las dos obras –muy distinta– y las circunstancias que han rodeado el inicial rechazo y críticas de *Die Einheit in der Kirche* (1825). El autor se detiene en Geiselman, que ha variado en su modo de valorar la obra möhleriana de 1825, y considera que sus últimas valoraciones están influenciadas por la crítica de Barth, que ve en *Die Einheit* el “idealismo católico”. En nuestra opinión, por dar un dato, la edición italiana de Möhler que hemos manejado está influida –tomo prestadas las palabras de Carrasco Rouco– “por estas objeciones de fondo (...) en detrimento de la recepción de su contribución teológica” (p. 113).

La segunda parte del libro está toda dedicada al ministerio episcopal y a la Iglesia local. Se abre con un estudio del cardenal L. Scheffczyk (+) sobre la plurali-

dad de ministerios y el único ministerio. El cardenal alemán distingue la posición y acción de los laicos en el mundo –la *indoles saecularis*, que les configura en su posición eclesiológica (cfr. LG, 31)–, de su acción apostólica en el ámbito eclesial. Tras esta distinción, dedica su atención a varias cuestiones relacionadas con el ministerio ordenado y aquél otro –ministerios, en plural– que está radicado en el sacerdocio común. Trata, así, de la diferencia entre el ministerio ordenado y los ministerios, la unidad interna que se da entre ellos y la imposibilidad del sacerdocio femenino.

La contribución siguiente es de Mons. M. Semeraro, obispo de Albano, que fue secretario de la X Asamblea ordinaria del Sínodo de obispos (de 2001) sobre la función del obispo en la Iglesia. Más que de un estudio, se trata de una meditación de quien ha tenido una función importante en la asamblea, estructurada según las varias imágenes de pastor que allí fueron evocadas. Me parece de particular interés la referencia a la imagen del obispo-padre (pp.144ss), que se prolonga bajo algunos aspectos en la imagen del obispo-pastor (pp. 147-151). Esta última es la imagen que ha inspirado a muchos obispos a lo largo de los siglos, y se configura en una actitud de dar la vida, que adquiere un tono misericordioso cuando se suma a la imagen del obispo-padre. Esta solicitud por el rebaño, como queda consignado por Mons. Semeraro, tiene una dimensión específica, primaria y fundamental en la solicitud por sus más directos colaboradores, los sacerdotes.

El Prof. A. Cattaneo, de la facultad de Teología de la Pont. Università della Santa Croce (Roma) y del Instituto San Pio X de Venecia, realiza un estudio sobre la contribución del Concilio Vaticano II a la teología de la Iglesia particular. El concilio recoge la reflexión anterior a él, especialmente en el ámbito francés, del diálogo con los ortodoxos, junto con otros factores de enriquecimiento más conectados con el estudio de la función litúrgica y de los obispos en sus iglesias particulares, la catolicidad de la Iglesia, etc. Cattaneo nos dice que el Concilio subraya la importancia de los factores genéticos, del elemento sustantivo (la *portio Populi Dei*) y del ministerio, en la descripción de la Iglesia particular. Cattaneo también muestra el dinamismo de la interrelación entre el elemento sustantivo y el ministerial (sacerdocio común-sacerdocio ministerial).

El capítulo décimo (pp. 179-190) es un estudio de Mons. Fernando Ocariz, vicario general de la prelatura del Opus Dei, sobre “Episcopado, Iglesia particular y prelatura personal”. El autor empieza por situar el modo de entender la capitalidad episcopal en la Iglesia, cuyo arquetipo es la presidencia de una iglesia particular: esa es la función más característica del obispo. Sin embargo, ha crecido mucho la percepción de que el episcopado posee una dimensión universal, como quedó consignado expresamente en el Concilio Vaticano II. Por otro lado, toda Iglesia particular es presidida por un obispo, porque ella está formada a imagen de la Iglesia universal, y en ella está y actúa la única Iglesia de Cristo (cfr. CD, 11). Mons. Ocariz muestra los diversos casos de obispos que no están al frente de Iglesias particulares, deteniéndose en el caso del prelado del Opus Dei. «En realidad –dice– lo que

representa una novedad no es propiamente la ordenación episcopal del Prelado, sino la existencia misma de las Prelaturas personales, con cuya naturaleza resulta eclesiológicamente muy coherente tal consagración. [...] Sin embargo no se trata de una novedad absoluta. Desde hace mucho tiempo existen los Ordinarios militares, que hasta hace pocos años eran Obispos titulares, que poseen una jurisdicción propia [...] además, no son cabeza de una Iglesia particular» (p. 181). Mons. Ocaríz subraya que los Ordinariatos castrenses se equiparan canónicamente a las Iglesias particulares, pero teológicamente no son Iglesias particulares en sentido estricto: «su naturaleza teológica es más bien la de una forma de Prelatura personal, pues son estructuras pastorales destinadas exclusivamente a peculiares grupos de personas, y porque estas personas continúan perteneciendo a sus respectivas Iglesias particulares y, por tanto, sobre ellas siguen teniendo jurisdicción los Obispos diocesanos» (*idem*).

Mons. Ocaríz pasa a explicar la naturaleza jerárquica de la Prelatura personal, dando respuesta a algunas dificultades. La primera a la que contesta es el carácter voluntario de la incorporación, que algunas veces se ve como capaz de configurar sólo entidades de naturaleza asociativa. Mons. Ocaríz presenta cuatro argumentos: a) la noción de “prelatura” y de “prelado” a lo largo de la historia dice relación con la jerarquía; b) el hecho de que se encuentre una de las características de las entidades de naturaleza asociativa en la Prelatura no es base para negarle la naturaleza jerárquica (el autor se extiende mostrando varios casos de incorporaciones voluntarias a entidades de naturaleza jerárquica en la Iglesia); c) que la iniciativa de erección de la Prelatura pertenece a la Santa Sede, lo cual es una característica especialmente relevante desde el punto de vista eclesiológico, «porque en nuestro caso está ligado a la función del Romano Pontífice de determinar la extensión de las jurisdicciones episcopales y de establecer las relaciones que deben existir entre éstas, como hace mediante la aprobación de los estatutos de la Prelatura personal» (p. 183); d) el derecho de asociación comporta la capacidad de fundar asociaciones; en cambio nadie puede pretender un derecho a constituir Diócesis, Ordinariatos militares, Administraciones Apostólicas, o Prelaturas, si no es el Romano Pontífice, porque sólo a él corresponde la potestad de delimitar o condicionar las funciones episcopales.

Después de detenerse en las semejanzas de la Prelatura con las Iglesias particulares, considera las diferencias: a) los fieles de una Prelatura o de un Ordinariato militar pertenecen también a una Iglesia particular, mientras que los fieles de una Iglesia particular no pertenecen –al menos por necesidad– a otra Iglesia particular (las Iglesias particulares se distinguen *sicut aliud et aliud*); b) las Iglesias particulares están abiertas a todo fiel de la Iglesia universal: la pertenencia a ellas no requiere más condiciones que las requeridas para pertenecer a la Iglesia universal. Mons. Ocaríz concluye: «La desemejanza entre la Iglesia particular y la Prelatura personal,

y su no menor semejanza que puede resumirse en su común tener naturaleza jerárquica, constituyen la *analogía* entre estas dos realidades» (p. 185).

Concluida esta consideración más general sobre las Prelaturas y Ordinariatos militares, Mons. Ocariz hace un estudio sobre la naturaleza de la jurisdicción eclesiástica del prelado del Opus Dei, que es «una verdadera jurisdicción de naturaleza episcopal» (p. 187), y el título episcopal del prelado, defendiendo y argumentando que no es incongruente con la función que tiene que le sea atribuido el título de la Prelatura. Entre otras cosas, «sería también coherente con la semejanza entre la Prelatura del Opus Dei y el Ordinariato militar, ya que a los Ordinarios militares se les concede actualmente como título episcopal el mismo Ordinariato» (p. 190).

Cierra esta segunda parte el diálogo entre el Prof. Pedro Rodríguez y el Prof. Harding Meyer (Federación Luterana Mundial) –hasta ahora inédito– sobre la apostolicidad de la fe y del ministerio que, en opinión del director de la publicación, es un ejemplo de diálogo ecuménico y señala algunos de los núcleos de la apostolicidad del ministerio que dividen aún la Iglesia católica de las comunidades protestantes (véanse especialmente las pp. 213ss).

La tercera parte del libro se abre con un estudio sobre el proemio de la carta de s. Ignacio de Antioquía a los romanos, del Prof. Dr. Manuel Guerra, que propone una lectura del *agápe* abierta a algo más que la virtud de la caridad: a la Iglesia. En ese sentido, a la Iglesia de Roma le compete la presidencia del *agápe* eclesial, o de la Iglesia. Acto seguido, encontramos el estudio de un autor ortodoxo: el Prof. John Erickson, director del St. Vladimir's Theological Seminary de New York. Se ocupa del canon 28 de Calcedonia, del cual examina el permanente significado para el debate sobre el primado en la Iglesia. Es de particular interés el debate interortodoxo que el autor presenta, así como las lecturas específicas que se hicieron de la *presbeia* (precedencia) de la Iglesia de Roma, que parece oscilar entre la amplitud de poderes en determinados territorios y el gran alcance de algunos poderes específicos de la sede constantinopolitana. Del estudio no se deduce la negación pura y simple de un primado de jurisdicción por parte ortodoxa, pero no hay acuerdo sobre su estatuto teológico, que está lleno de interrogantes. Sobre el mismo tema, del primado del sucesor de Pedro, pero ahora en los diálogos teológicos interconfesionales, habla Mons. A. González-Montes, obispo de Almería. Hace un recorrido por los principales documentos, deteniéndose un poco sobre la petición de Juan Pablo II, en la encíclica *Ut unum sint*, de una renovada comprensión del ministerio petrino en la Iglesia, en el simposio vaticano de 1996 sobre el primado del Papa y sobre la Carta Apostólica *Apostolos suos* (1998). En la valoración de Mons. González-Montes, «algunas de las respuestas católicas a la invitación del Papa, más que orientadas al diálogo teológico de forma inmediata, parecen estar orientadas a la modificación de las estructuras de la Iglesia católica, previas a cualquier proceso de “recepción” de los cambios en la forma de ejercer el Papado que pudieran ser sugeridos por el diálogo teológico interconfesional y no afectaran a lo que de suyo

es irrenunciable en el ejercicio del ministerio del Sucesor de Pedro» (p. 268). Con esto, el autor está reconociendo que hay una unión de hecho entre la reforma de algunos aspectos institucionales en la Iglesia y el diálogo ecuménico en el mejor estilo de UR, nº 6, a la vez que lamenta un cierto carácter previo de algunas reformas que no tengan en cuenta el diálogo con los hermanos separados. La última parte de su estudio se centra en los documentos de diálogo con la comunión anglicana y con la comunidad luterana.

El penúltimo capítulo no fue publicado en el libro primero, y se trata de un estudio del Prof. Pedro Rodríguez en el que hace una lectura de la naturaleza y finalidad del primado a la luz de los dos últimos concilios. Creo que se puede decir que es su respuesta a la petición que el Papa Juan Pablo II dirigió a toda la Iglesia en la encíclica *Ut unum sint*. Como se puede verificar por el texto, nos encontramos ante la respuesta del Prof. Pedro Rodríguez a la relación del P. Antón en el ya citado simposio sobre el primado romano realizado en 1996 en la Ciudad del Vaticano. En sus líneas centrales, el Prof. Rodríguez analiza el texto de *Pastor Aeternus*, lo lee a la luz del Vaticano II y, para eso, acude al Prólogo de la misma Const. *Pastor Aeternus*, donde el tono teológico parece respirar de forma más amplia que en la redacción del capítulo 3 de esa misma constitución (la cual trata de las cinco características de la potestad primacial del Santo Padre: ordinaria e inmediata, plena, suprema y *vere episcopalis*). La centralidad de la última característica que señalamos –*vere episcopalis*– es patente en el discurso del Prof. Pedro Rodríguez: «Esta característica de la potestad del Papa –*ser episcopal*– es precisamente la que “devuelve” al Romano Pontífice a la Iglesia, mostrando que, a pesar de ser la suya potestad *suprema*, no está por encima de la Iglesia, sino en ella y como lo que es: un Obispo, el Obispo de Roma, que porta –en su episcopalidad– la manera propia de “estar” en el Colegio Apostólico el Apóstol Pedro» (p. 303). Su discurso termina con una propuesta para el futuro: «la tarea pendiente en la eclesiología que sigue al Vaticano II, *tertio millennio ineunte*, es la elaboración de un tercer estilo de eclesiología, que no es ni de Iglesia universal, ni de comunión de Iglesias –por nombrar, con las denominaciones consagradas, “le due ecclesie” que transitan por sus documentos–; sino una eclesiología que podría llamarse “de la comunión universal de las Iglesias”; una eclesiología que busca comprender desde su matriz bíblica y patristica la *communio Ecclesiarum* y la estructura universal, católica, de esa comunión» (p. 307).

En fin, concluye el libro con un estudio del Prof. Donato Valentini sobre el valor y límites del principio de subsidiariedad en la Iglesia en relación con el ministerio petrino del Papa. Su tesis principal es que, siendo legítima la aplicación analógica de términos y categorías humanas, habrá sin embargo que tener en cuenta la realidad compleja de la Iglesia, que es misterio de comunión, por lo cual el Prof. Valentini delimita cuándo y cómo se puede aplicar este principio, y cuándo eso no es posible. Después de haber defendido una postura intermedia sobre la aplicabilidad, es decir, entre un sí y un no indiferenciados, la usa en tres ámbitos eclesiales

diversos: entre el papa y la colegialidad episcopal en la Iglesia universal; en la relación entre el Sucesor de Pedro y el Obispo diocesano; y en la relación entre el Papa y las conferencias episcopales. Cierra el estudio una bibliografía selecta.

Antes de terminar esta ya larga recensión, me gustaría volver al estudio del Prof. Pedro Rodríguez sobre la lectura del primado del Romano Pontífice a la luz del proemio de la Const. *Pastor Aeternus*. Sigue siendo hoy necesario hacerse cargo del contexto antigalicano y antiliberal en que el Concilio Vaticano I fue celebrado, único modo de captar el alcance de las formulaciones de entonces (muy jurídicas). A la vez, no todo se queda en una hermenéutica contextual, no todo se resuelve con una buena interpretación, porque el proemio abre perspectivas de no poco interés para una comprensión más teológica del ministerio petrino, de su finalidad inmediata (la unión del episcopado) y mediata (la unidad de la fe y de la comunión). En fin, calificar la potestad del Papa como *vere episcopalis*, da una dimensión teológica a los demás adjetivos, lo cual permite trascender el contexto inmediato y captar la situación del Papa en la Iglesia. En ella, en efecto, no hay más potestad que la episcopal, y ésta está al servicio de la unidad y de la comunión en la fe. Por eso, la invitación de Juan Pablo II para que todos ayudemos a encontrar formas de ejercicio del primado que sean acordes con la misión confiada al sucesor de Pedro y se abran a la nueva situación de la Iglesia, encierra en su interior un paso previo: que empecemos, como sugiere el Prof. Pedro Rodríguez, por una renovada comprensión de esta “sedimentación de la fe” que se da en los dos concilios del Vaticano.

El lector más avisado ya se habrá dado cuenta de algo obvio: el segundo libro, es decir, *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino* –que hemos comentado extensamente a lo largo de esta recensión– no tiene la pretensión de abarcar todos los temas de la eclesiología (por ejemplo, no trata de la Iglesia en el mundo, ni del laico, ni de la misión de la Iglesia, que son temas que el lector encontrará en el primero de los libros indicados, *Communio et sacramentum*). Más bien, desarrolla en tres ámbitos temáticos-clave una serie de reflexiones de gran interés. Esa es su fuerza y su utilidad, por lo cual felicitamos al director de la publicación.

M. de Salis Amaral

E. GUERRIERO (a cura di), *Testimoni della Chiesa italiana. Dal Novecento ai nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 651 pp.

Questo libro propone al lettore la vita di 103 “testimoni” del cattolicesimo italiano del Novecento, ovvero di uomini e donne che hanno saputo vivere la loro esperienza di fede con una coerenza esemplare, scelti fra le più diverse condizioni: vescovi, sacerdoti, religiosi e religiose, laici e laiche, martiri, santi, beati, servi di Dio, fondatori, politici e professionisti, intellettuali e persone provenienti dalle classi meno abbienti o prive di una profonda formazione culturale.

Si tratta solo di brevi cenni biografici, dato che i contributi, scritti da 69 autori, sono di una lunghezza compresa fra le 3 e le 9 pagine; ma, pur nella loro brevità, essi permettono al lettore di entrare in relazione con la personalità del “testimone” ivi presentato: e questo perché, oltre ad offrire i principali dati della loro vita, si cerca di esprimere il nucleo della testimonianza cristiana da essi lasciata.

I “testimoni” sono raggruppati per regioni italiane; il libro è dunque diviso in 16 capitoli e un appendice; ogni capitolo corrisponde a una o più regioni italiane (sono accorpate: Piemonte e Valle d’Aosta, Triveneto, Abruzzo e Molise). L’Appendice presenta cinque “testimoni” non italiani: santa Giuseppina Bakhita, san Josemaría Escrivá, la beata Madre Teresa di Calcutta, il cardinale van Thuan e il servo di Dio monsignor Romero.

Fra i 69 autori troviamo personaggi noti nel mondo accademico, come Lorenzo Bedeschi, Giorgio Campanini, Francesco De Palma, Fidel González Fernández, lo stesso Elio Guerriero, Roberto Morozzo della Rocca, Gianfranco Ravasi, Andrea

Riccardi; altri sono invece dei conosciuti giornalisti, come Luigi Accattoli o Mario Agnes; altri ancora sono personaggi ben conosciuti del mondo ecclesiale, come padre Piero Gheddo, del PIME, o don Massimo Camisasca; vi sono anche alcune firme di vescovi, come monsignor Cavallotto e monsignor Naro. Non mancano i postulatori della causa di beatificazione del "testimone" trattato, e alcuni dei contributi sono scritti da parenti o amici del "testimone", che di solito danno un tocco di vivacità e di commossa spontaneità alle loro narrazioni.

La tipologia dei "testimoni" è veramente ampia: vi sono dei santi notissimi, come san Pio da Pietrelcina e santa Gianna Beretta Molla; altri un po' meno conosciuti, come san Riccardo Pampuri e san Leopoldo Mandic; beati come il cardinale Ildefonso Schuster, il vescovo Andrea Giacinto Longhin, il sacerdote Luigi Talamoni, il laico Pier Giorgio Frassati, il cappuccino Cecilio Cortinovis, la madre di famiglia Erosa Fabris Barban. Vi troviamo dunque rappresentato tutto il popolo di Dio: vescovi, sacerdoti, religiosi e religiose, laici celibi e sposati, ragazze e ragazzi morti in giovane età. Troviamo "testimoni" che si sono dedicati al servizio della carità verso i deboli o i poveri, come Ettore Boschini (il celebre fratello Ettore di Milano), o Marianna Saltini Testi, una vedova di Carpi che dedicò la sua vita alle bambine abbandonate; altri vissuti nel nascondimento di un convento, come il cappuccino fra Matteo da Pozzòlo; oppure persone come la ventiquattrenne catechista Concetta Lombardo, uccisa da un uomo per aver resistito a un tentativo di violenza di costui. Insieme con questi "testimoni" poco noti, il lettore potrà trovare anche personaggi molto presenti nei mezzi di comunicazione, come don Luigi Giussani, fondatore del movimento "Comunione e Liberazione", o il magistrato siciliano Paolo Borsellino, assassinato dalla mafia nel 1992, o il sindaco di Firenze Giorgio La Pira; oppure potrà leggere la succinta narrazione della vita del beato Bartolo Longo, che eresse il famoso santuario mariano di Pompei alla fine del XIX secolo, nonché quella di Armida Barelli, personaggio di primo piano del cattolicesimo lombardo degli inizi del Novecento. Vi sono anche "testimoni" il cui martirio è apparso recentemente sulla stampa, come la missionaria laica Annalena Tonelli, assassinata in Somalia nel 2003 dai fondamentalisti islamici.

Di interesse particolare sono i martiri del periodo della Seconda Guerra Mondiale: alcuni sono parroci morti per essere rimasti accanto al loro gregge nei momenti più oscuri della guerra, quando imperversavano le dure rappresaglie naziste sulla popolazione civile, come don Giuseppe Rossi, parroco a Castiglione (Novara), ucciso dai militi fascisti nel 1945; don Giovanni Bobbio, parroco di Valletti di Varese Ligure, fucilato dai soldati della Repubblica Sociale Italiana nel 1945. Altri finirono uccisi per l'aiuto offerto agli ebrei e agli antifascisti, come il padre domenicano Giuseppe Girotti, morto a Dachau nel 1945; il laico Teresio Olivelli, ucciso nel 1945 nel campo di Hersbruck per aver tentato di difendere un ragazzo ucraino ingiustamente percosso da un *kapò*; i laici Flavio e Gedeone Corrà, fratelli, morti nel campo di Flossenbürg nel 1945; Odoardo Focherini, amministratore del

giornale cattolico bolognese *L'Avvenire d'Italia*, morto a Hersbruck nel 1944; il laico Alfonso Paltrinieri, fucilato nel 1944 a Modena; don Pietro Pappagallo, ucciso nella strage delle Fosse Ardeatine; Giovanni Palatucci, questore reggente di Fiume durante l'occupazione tedesca, morto nel 1945 a Dachau, dove era stato inviato per aver salvato dalla deportazione circa 6.000 ebrei.

Fra le testimonianze del tragico periodo bellico, colpiscono soprattutto il sacrificio di don Santo Perin, sacerdote ventisettenne della Diocesi di Ravenna, ucciso dallo scoppio di una mina il 25 aprile 1945, mentre andava a seppellire il corpo senza vita di un soldato tedesco nella campagna di Argenta; e quella di Josef Mayr-Nusser, laico altoatesino, morto in un trasferimento da Buchenwald a Dachau, finito nel sistema concentrazionario nazista per essersi rifiutato di giurare fedeltà a Hitler dopo il suo arruolamento forzato nell'esercito tedesco: considerò infatti che tale giuramento non fosse compatibile con la sua fede cattolica.

Infine risultano di interesse anche i cenni biografici su don Pirro Scavizzi, cappellano militare, noto per aver contribuito a mantenere clandestinamente i contatti fra Pio XII e la gerarchia polacca durante la Seconda Guerra Mondiale.

La lettura di questo libro è senz'altro confortante per un cristiano: essa dà infatti l'idea dei molti frutti di santità che la fede cattolica ha prodotto in Italia nell'ultimo secolo: in un periodo segnato dal prevalere di ideologie anticristiane e anticlericali, nonché dalla graduale secolarizzazione della società, la Chiesa italiana ha però saputo suscitare un gran numero di vite sante – dei quali i 103 “testimoni” di questo libro non sono che una piccola parte – che hanno offerto un forte apporto morale, civico e di solidarietà alla società, e hanno reso più umana la vita di tanti ambienti civili e sociali, anche in tempi di grandi sconvolgimenti.

Infine, uno dei pregi del libro è di presentare esempi di santità che rappresentano tutto il corpo ecclesiale: un cardinale, 9 vescovi, 26 sacerdoti (21 secolari e 5 regolari), 10 religiosi (5 donne e 5 uomini), 57 laici (39 uomini e 18 donne); dei laici 27 sono sposati (19 uomini e 8 donne) e 7 sono morti in giovane età (4 ragazzi e 3 ragazze).

C. Pioppi

A. LIVI, *Razionalità della fede nella rivelazione. Un'analisi filosofica alla luce della logica aletica*, Leonardo da Vinci, Roma 2005, 164 pp.

L'autore, ordinario di Logica e di Filosofia della conoscenza all'Università Lateranense, è da molti anni impegnato nel promuovere la rivalutazione della logica aletica e della filosofia del senso comune, temi ai quali ha dedicato numerose pubblicazioni. In questo fascicolo della “Grande Enciclopedia Epistemologica”, Livi intende porre tali riflessioni al servizio della Teologia fondamentale, allo scopo di

consentire una migliore comprensione del rapporto fra fede e ragione. La proposta è certamente interessante, in un momento in cui non poche prospettive teologiche paiono aver abbandonato il dialogo con la filosofia, specie in merito alla teologia dell'atto di fede. L'intenzionalità del raccordo fra le riflessioni offerte e la Teologia fondamentale viene dichiarata fin dall'apertura del saggio e si può riconoscere nella speciale attenzione dedicata ai *praeambula fidei*, tema che accompagna la lettura di tutto il saggio. In particolare, l'Autore sostiene l'importanza di un loro recupero nel mutato orizzonte teologico, lasciando intravedere sullo sfondo del discorso, in modo peraltro sufficientemente chiaro, una precisa critica al fideismo, ovvero alle forme con cui quest'ultimo viene avanzato nel pensiero contemporaneo.

Le pagine di questo scritto rappresentano in sostanza un lungo e sviluppato commento alla posizione filosofica che distingue tre diversi livelli in cui la nozione di Dio risulta intelligibile, studiandone e riproponendone continuamente la reciproca articolazione. Si tratta della triplice dimensione della conoscenza di Dio riscontrata in Tommaso d'Aquino e messa opportunamente in luce da Etienne Gilson: la dimensione della conoscenza naturale non riflessa (senso comune), il livello della conoscenza metafisica, ovvero della conoscenza filosofica riflessa e razionalmente articolata, ed infine la dimensione della conoscenza di Dio ottenuta grazie alla Rivelazione. L'Autore torna volentieri sulla notazione che nella analisi delle *viae* tomasiane verso l'esistenza di Dio, ed in merito alla stessa nozione di Dio, sono coinvolti tutte e tre questi livelli, esistendo fra essi due articolazioni, una fra rivelazione e filosofia riflessa, l'altra fra metafisica e senso comune.

L'Autore sottolinea che i *praeambula fidei* costituiscono non le cause efficienti dell'atto di fede, ma solo le condizioni preve necessarie (*conditiones sine quibus non*) al livello della conoscenza rivelata. Essi si distinguono dai *motiva credibilitatis* (dei quali però non viene offerta alcuna trattazione sistematica volta a capire se la posizione dell'Autore li considera esterni o interni alla Rivelazione), perché questi ultimi non hanno carattere metafisico, bensì storico-empirico. La connessione tra i due ordini di premesse della fede cristiana, preamboli della fede e motivi di credibilità della fede, sarebbe stabilita dal fatto che determinati eventi storici e determinate situazioni di fatto possono fare da "motivi di credibilità" del teste solo se interpretati in un certo modo alla luce dei principi metafisici, ossia in definitiva alla luce dei *praeambula fidei*. Secondo l'Autore, i fatti della vita di Cristo hanno un rapporto con la fede in Lui solo se si presuppone una conoscenza metafisica di Dio che permetta di riconoscere in quelle azioni "la mano di Dio". Dio non verrebbe "scoperto" in Cristo, ma "riconosciuto" in Lui.

Va comunque notato che il saggio di Livi resta, tuttavia, un saggio di filosofia e non di teologia. Il teologo, a nostro avviso, dovrebbe soffermarsi principalmente sugli spunti e i suggerimenti forniti dall'Autore, senza cercarvi una contestualizzazione teologica esauriente per le problematiche da essi coinvolte. Tale contestualizzazione avrebbe infatti richiesto un lavoro assai maggiore di quanto consentito

da questo breve scritto, probabilmente al di là delle intenzioni del suo Autore, e se richiesta mostrerebbe lo scritto certamente mancante agli occhi dei lettori più esigenti. Il compito del teologo è ancora tutto da fare e consiste nell'offrire una soluzione convincente circa il ruolo che i *praeambula fidei*, opportunamente rivalutati, dovrebbero oggi occupare all'interno di un itinerario teologico-fondamentale. Si tratta di un compito non semplice (ma diciamo subito non impossibile), perché l'impianto razionale oggi richiesto alla Teologia fondamentale non può più essere quello neoscolastico, bensì quello biblico-ermeneutico.

Lo stile dell'Autore è ordinato, razionale, ma anche insistente e a tratti polemico. Il materiale raccolto e la veste redazionale con cui viene presentato sembrano indicare la sua origine in note per la didattica, come mostrato dal generoso impiego antologico delle fonti, note alle quali si intende dare adesso una più ampia diffusione. Non mancano ripetizioni e talvolta insistenti riproposizioni, come abituale in scritti aventi questa possibile genesi, insieme, cosa forse meno abituale, a numerosi errori di stampa, che una più accurata revisione redazionale, al di là del lodevole lavoro dell'Autore, avrebbe potuto evitare, assicurando così una veste tipografica maggiormente adeguata ai meriti del contenuto.

G. Tanzella-Nitti

P. MARTI, *Teología espiritual. Manual de Iniciación*, Rialp, Madrid 2006, 196 pp.

La colección "Biblioteca de Iniciación Teológica" de la editorial Rialp continúa aumentando el número de títulos publicados, en esta ocasión con un volumen dedicado a la Teología espiritual, cuya elaboración ha sido encomendada a Pablo Marti, profesor de esta disciplina en la Universidad de Navarra. El presente libro se incluye, por tanto, en un amplio proyecto de divulgación teológica, cuya contribución principal consiste en permitir al lector un primer acercamiento a las grandes disciplinas de esta rama del saber mediante manuales breves y simplificados, que sean algo así como un punto de partida básico, desde el cual capacitar al estudiante para el acceso a ulteriores estudios. En este mismo sentido, y por referirnos ya al manual que nos ocupa, la presentación de la materia, clara y sintética, pretende hacer llegar a un amplio público, de cultura media y a la vez no especializado, las líneas maestras que configuran la reflexión teológica sobre la vida espiritual.

Como resultado de una orientación muy concreta de su discurso teológico, el propósito del autor parece delimitado por una doble finalidad, que es a la vez teórica y práctica, es decir, doctrinal y existencial: se trata de exponer los principios fundamentales que definen el ser cristiano para, a partir de ellos, deducir un conjunto de implicaciones de orden moral-espiritual. Se consigue con ello hacer

algo más que teología especulativa, o si se quiere, incluir la reflexión teológica en un amplio marco de sabiduría práctica, muy en la línea de la concepción tomista de la teología como *sacra doctrina*.

Tras una breve introducción, de carácter principalmente metodológico, el manual se divide en cinco capítulos: los tres primeros están dedicados a los fundamentos doctrinales de la vida espiritual y los dos últimos a los medios a través de los cuales la existencia cristiana alcanza su fin. El primer capítulo lleva por título «La vida cristiana es vida de santidad y apostolado» y cumple, a su vez, dos grandes objetivos: analizar el concepto de santidad en la Sagrada Escritura, para extraer de él consecuencias teológicas, y definir, desde un punto de vista eclesiológico, la relación entre misión y vocación cristianas. El segundo capítulo se titula «La vida espiritual como vida de hijo de Dios en el Espíritu» y se presenta como exposición de tres grandes principios dogmáticos, que constituyen precisamente el fundamento de la vida espiritual: la imagen de Dios en el hombre, la inhabitación trinitaria y la filiación divina. El siguiente capítulo, «Identificarse con Cristo», constituye una especie de eje entre las dos mitades del libro, a las que sirve de magnífico punto de unión; de hecho, consigue llevar a término una suave transición entre la parte teórica, dedicada a los fines de la vida espiritual, y la parte de carácter más práctico, dedicada a los medios, todo ello mediante una distribución de contenidos que sitúa la reflexión sobre el cristocentrismo justo en el centro del tratado. El capítulo número cuatro, titulado «La oración en la vida cristiana», expone, resumida y simplificada, una teología de la oración bastante completa, que no olvida hacer mención de la Eucaristía, tema que el autor ha decidido integrar en este apartado, abordándolo por ello desde la perspectiva concreta de la presencia eucarística en la vida interior; asimismo, dedica un espacio a la contemplación cristiana. El último capítulo, «La vida cristiana y el misterio de la cruz», está dedicado al estudio de los medios ascéticos tradicionales en la historia de la Iglesia, y en él se hace especial referencia al significado y a la importancia de la mortificación. El libro concluye con un epílogo que apela al magisterio de Juan Pablo II para subrayar el valor que tiene la vida espiritual del cristiano en la tarea evangelizadora de nuestros días.

Desde el punto de vista formal, el texto resulta de agradable lectura y de fácil asimilación, gracias a una escritura ordenada y fluida. Desde el punto de vista temático, el gran acierto es el esquema del tratado, que aporta excelentes soluciones para su aplicación pedagógica. En el desarrollo de este esquema, el autor consigue articular bien los diversos argumentos, sin incurrir en repeticiones tediosas, al mismo tiempo que subraya la conexión entre los grandes puntos doctrinales. Está claro también que, por su carácter de iniciación a los estudios teológicos, el libro renuncia necesariamente a cuestiones de enorme interés, pero excesivamente complicadas (por ejemplo, la naturaleza de la mística), así como a otros temas que serían más propios de un estudio de carácter especializado (sin ir más lejos, la definición de los diversos estados de vida). Sobre este último punto habría que añadir, para

informar al lector, que el libro está decisivamente orientado hacia la condición laical o secular de la existencia cristiana, de la que acentúa sus exigencias propias. Por todo ello, insistimos en que no hay que buscar en el presente manual una instancia de diálogo académico o de sugerencias para el debate teológico, sino más bien un instrumento escolástico, y desde este punto de vista, su factura es impecable.

M. Arroyo

A. MELLONI - S. SCATENA (a cura di), *L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI. Il Cardinale Casaroli e le politiche vaticane in una Chiesa che cambia*, Il Mulino, Bologna 2006, 328 pp.

El *Centro Studi Cardinale Agostino Casaroli* de Bedonia (Parma), promovió como tema conductor de la jornada de estudios del año 2004, la relación entre el Vaticano y Iglesia Latinoamericana, una faceta menos conocida de la larga trayectoria de Monsignor Casaroli en la Secretaría de Estado de la Santa Sede. El presente volumen tiene su origen en aquella jornada, sacando a la luz una documentación importante de la primera etapa del trabajo diplomático del Cardenal Casaroli, desarrollada más directamente entre los años 1950-1961, cuando trabajaba como *minutante* en la Secretaría de Estado en los asuntos relacionados con el continente americano, y luego de manera más esporádica hasta el año 1990, cuando deja el cargo en el pontificado de Juan Pablo II.

El libro recoge siete estudios realizados por autores diferentes. Además tiene un prefacio escrito por el Cardenal Achille Silvestrini y una introducción preparada por Alberto Melloni, que encuadra el periodo y señala las perspectivas de la investigación. Según la temática de los estudios, el volumen se puede dividir en dos grandes áreas –hacemos esta división para facilitar la presentación del libro, aunque la estructura del volumen sigue un orden diferente–: la primera comprendería los estudios centrados en el desarrollo teológico latinoamericano entre los años 1963-1972, es decir, investigaciones que se proponen mostrar el escenario en el que actúa Monsignor Agostino Casaroli; la segunda, comprende los estudios que describen el trabajo del Cardenal en el Continente.

Con respecto al panorama teológico latinoamericano, Silvia Scatena realiza el estudio más extenso (*Uomini e strumenti dell'aggiornamento latinoamericano: il CELAM di Manuel Larrain*, pp. 29-149), en él se reflejan los intentos realizados después de la fundación del CELAM (1955), para crear centros de investigación teológica en el Continente. El estudio utiliza como marco temporal el periodo en que el Obispo chileno Manuel Larrain presidió el Consejo Episcopal Latinoamericano, (1963-1966). En esta época surgen una serie de iniciativas que tienen por objeto promover una reflexión teológica más adecuada a la realidad latinoameri-

cana, teniendo en cuenta las carencias pastorales del Continente. En las fuentes utilizadas se percibe la inquietud por intentar responder a los grandes problemas sociales, con el fin de evitar que éstos tomaran como posible solución la dirección marxista, como ya había ocurrido en Cuba pocos años atrás.

El tema es retomado por Lucía Ceci (*Chiesa e Liberazione in America Latina [1968-1972]*, pp.149-169), pero esta vez el análisis se centra puntualmente en la Teología de la Liberación Latinoamericana. El estudio es interesante, ya que en pocas páginas logra dar una visión bastante completa y profunda de los factores que inciden en la rápida difusión de esta corriente en América, intentando individuar los rasgos definitorios que la constituyen.

La segunda gran área temática está centrada en el trabajo del Cardenal Casaroli en América Latina. El marco temporal de los cinco estudios que componen este grupo es un poco más amplio, ya que algunos se extienden hasta el pontificado de Juan Pablo II.

Tres autores tienen como objetivo realizar una valoración general de la labor del Cardenal en el Continente: Marco Mugnaini (*Santa Sede, America Latina e politica internazionale: alcune considerazioni sul periodo bipolare*, pp. 1-29), Monsignor Leonardo Sandri (*Casaroli: il paziente e saggio tessitore di rapporti*, pp. 169-179) y Gianni La Bella (*Santa Sede e America Latina nell'attività del cardinale Casaroli*, pp. 179-195). Los autores coinciden en evidenciar la importancia que tuvo el trabajo de Monsignor Casaroli para asumir con mayor profundidad la propia y peculiar fisonomía eclesiológica de Latinoamérica: destacan, por ejemplo, su papel en la Conferencia de Río y la consecuente creación del CELAM y su participación en la Pontificia Comisión para América Latina (1958). Dentro de este proceso, el Pontificado de Pío XII aparece como el momento en que se produce un cambio en el dinamismo de las relaciones entre Santa Sede y el continente americano.

El volumen se cierra con dos estudios monográficos que describen dos misiones puntuales de Casaroli en América: Riccardo Cannelli (*Il viaggio a Cuba di monsignor Casaroli*, pp. 179-195) y Massimo De Giuseppe (*Casaroli, l'America indigena e la spiritualità guadalupana*, pp. 237-321).

El viaje a Cuba del Cardenal Casaroli en 1974 es afrontado, más que dentro de su itinerario en América, como un paso de la *Ostpolitik* vaticana de la década del 70. El autor hace una interesante descripción de la situación de la Iglesia en Cuba, desde la caída de la dictadura de Batista en 1959, hasta la misión realizada por la Secretaría de Estado.

El último estudio toma como límites los dos viajes realizados por el Cardenal Casaroli a México: la Conferencia Episcopal de Puebla (1979) y como legado pontificio en el 450 Aniversario de la aparición de la Virgen del Guadalupe (1981). El autor advierte que su objetivo no es hacer un *excursus* teológico o mariológico sobre el tema de las apariciones, se centra más bien en una reflexión sobre el fenómeno de cohesión social que la devoción guadalupana supone para la nación mexicana.

A pesar de la advertencia se echa en falta una visión más trascendente en su descripción y en el análisis de las teorías indigenistas desarrolladas desde la Conferencia de Medellín (1968) en adelante.

El volumen muestra en su conjunto una reflexión completa y a la vez variada de la labor del Cardenal Agostino Casaroli y del escenario latinoamericano. Da a conocer aspectos menos estudiados, tanto del personaje central como del período que investiga. La descripción hace especial hincapié en los grandes problemas políticos y sociales de Latinoamérica que marcaron la relación con la Santa Sede en este período.

G. Santa María

M. MIRA, *Ideal Ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio Magno*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2004, 265 pp.

L'Autore raccoglie in quest'opera il frutto di vari anni di ricerca su Basilio e gli aspetti principali della sua teologia. Punto di forza dell'analisi è la combinazione di filologico rigore e competenza con una fine sensibilità teologica. Ciò permette a Manuel Mira di offrire al lettore uno studio chiaro e ben scritto, che affronta il non facile problema ermeneutico sollevato dai testi basiliani in alcuni ambiti fondamentali della sua dottrina: l'itinerario ascetico, l'assimilazione dell'uomo a Dio e la possibilità di conoscere Dio da parte dell'uomo.

A queste tre questioni, la cui connessione teologica è evidente, corrispondono le tre parti principali in cui è suddiviso il volume, articolato in quindici capitoli, ciascuno dei quali analizza una determinata opera del Cappadoce dal punto di vista dell'ambito analizzato.

Manuel Mira con la sua indagine cerca la causa della differenza di posizioni assunte da Basilio in questi contesti: si domanda se essa sia dovuta a un diverso modo di esprimersi del vescovo di Cesarea a seconda del pubblico al quale si rivolgeva o se i dibattiti che dovette affrontare durante la sua vita modificarono il suo pensiero.

Perciò, l'analisi dell'Autore deve soffermarsi principalmente sulla dimensione diacronica, cercando, in primo luogo, di valutare filologicamente la cronologia delle opere studiate, che sono essenzialmente le omelie, in quanto queste raccolgono la maggior parte dei passi importanti per le tematiche affrontate. Ad esse vanno aggiunti anche i trattati e le lettere, in particolare le *Epist.* 2 e 233.

Da questo punto di vista, si propone come primo contributo rilevante del lavoro una maggior chiarezza a proposito della datazione delle opere analizzate, datazione che in alcuni casi conferma quanto ipotizzato fino ad ora in letteratura (cfr. ed esempio p. 91) e in altri ne differisce sensibilmente (cfr. ed esempio p. 63).

Le conclusioni dello studio evidenziano come Basilio fosse un uomo di Chiesa ed un autentico pastore: le diversità riscontrabili nella sua opera nei campi studiati sono dovute alla sua attenzione all'uditorio ed alla situazione concreta dei destinatari delle sue omelie, attenzione che induce una sensibile dipendenza della formulazione del pensiero dal contesto in cui essa avviene e dà luogo ad una certa varietà terminologica. Nello stesso tempo, Basilio si dimostra attento a cercare la coerenza interna della propria dottrina, applicando le soluzioni ottenute in un determinato ambito ad altre questioni.

Da questo punto di vista, è importante individuare a chi erano rivolte le diverse omelie, compito non sempre facile in quanto il Cappadoce, con grande delicatezza pastorale, affrontava il problema senza chiamare in causa le persone implicate. Sicuramente un'attenzione particolare è riservata a coloro che conducevano vita ascetica, che erano esposti al pericolo di un certo intellettualismo alimentato dalla lettura di autori pagani. In questo modo, la prima parte della ricerca dell'Autore mostra come Basilio, con la sua predicazione episcopale, lottò per correggere la tendenza a dimenticare la necessità della grazia per l'avanzamento nella vita interiore. In questo contesto, egli sviluppò anche una dottrina particolarmente originale sulla contemplazione (cfr. p. 86).

Per quanto riguarda la sua dottrina sull'assimilazione dell'uomo a Dio, Basilio muove inizialmente, durante il suo periodo presbiterale, da posizioni simili a quelle di Origene, il quale sottolineava in modo particolare il valore dello sforzo ascetico e morale, che permetterebbe di attualizzare una potenza ricevuta nel momento della creazione. Ma la disputa con gli anomei, i quali asserivano che l'uomo possedeva per natura una somiglianza con Dio al fine di subordinare la seconda Persona della Trinità al Padre, spinse il vescovo di Cesarea ad elaborare una concezione della divinizzazione intesa come grazia donata gratuitamente all'anima purificata. In questo senso, Basilio elaborò una sintesi tra l'esigenza morale, particolarmente evidenziata da Origene, e la precisione dottrinale ed ontologica di Atanasio, che distingueva la relazione del Figlio unigenito con il Padre e quella di cui può godere l'uomo. In questo contesto è particolarmente utile l'approccio diacronico che evidenzia una chiara evoluzione nel pensiero del Cappadoce il quale, dopo l'episcopato, giunse «a formulare una distinzione chiara tra ciò che corrisponde alla natura e ciò che è un dono soprannaturale, situando l'immagine di Dio nell'uomo e le virtù naturali nel primo ambito, e la somiglianza con Dio, nel secondo» (p. 171).

Manuel Mira brillantemente mette in parallelo questa capacità di sintesi di Basilio con quanto i Cappadoci fecero nell'ambito della dottrina trinitaria, unendo la formula *mia ousia, treis hypostaseis l'homoousios* atanasiana e la formula *treis hypostaseis* origeniana (cfr. p. 172).

A proposito di questa parte della ricerca, vale la pena mettere in evidenza come l'opera di Manuel Mira sia particolarmente utile per cogliere la profonda connessione tra dogmatica e vita spirituale.

Infine, nella parte riguardante la conoscenza di Dio da parte dell'uomo, l'Autore riscontra una evoluzione simile a quella precedentemente individuata: inizialmente Basilio parla solo di una conoscenza concettuale di Dio e non distingue tra natura e grazia soprannaturale. Successivamente, le discussioni dottrinali lo portarono a differenziare una conoscenza mediata di Dio, ottenuta con la luce della ragione, ed un altro tipo di conoscenza, che giunge alla sua pienezza solo con la visione escatologica, ma che già sulla terra è incoata dall'azione dello Spirito Santo nell'anima: «Basilio, nel contesto del dibattito con gli anomei, elabora la distinzione tra conoscenza soprannaturale di Dio grazie all'illuminazione e quella naturale mediata dalle meraviglie della creazione, e poi utilizza questa distinzione nelle omelie» (p. 235).

In questo modo i tre ambiti analizzati da Manuel Mira presentano una stessa evoluzione, che evidenzia l'importanza dello studio della teologia cappadoce: infatti, fu proprio Basilio insieme ai due Gregori a compiere un'opera di approfondimento della dottrina di Origene il quale non aveva ancora una concezione autentica della natura umana, da lui praticamente identificata con quella angelica. In questo senso, il secolo IV segnò un momento fondamentale nella presa di coscienza delle implicazioni teologiche dell'annuncio cristiano a livello di valore del mondo materiale e di apprezzamento della realtà autenticamente umana.

È importante notare che l'argomentazione dell'Autore è rigorosa e che egli non cade in una *petitio principii*, in quanto la cronologia delle opere è stabilita con criteri filologici, mentre l'evoluzione è dedotta sul piano teologico, senza che i termini vengano mai invertiti.

Sul piano critico, bisogna notare che l'indice dei contenuti posto all'inizio del volume risulta poco chiaro dal punto di vista tipografico. Invece sono ottimi gli indici finali, completi e pratici, che includono anche una lista molto utile di termini greci.

G. Maspero

S. PÉREZ LÓPEZ, *El amor que salva: La Eucaristía*, Ed. Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2005, 191 pp.

El amor que salva es un manual sobre la Eucaristía, editado en el "Año de la Eucaristía". Es el estudio sistematizado, a través de los años de estudio y la experiencia didáctica, del profesor Secundo Pérez en las aulas de Compostela. La obra se divide en *diez capítulos* muy bien articulados y con buen equilibrio entre las partes.

Después de la introducción, el *capítulo dos* (pp. 15-37) "Eucaristía y existencia cristiana", presenta las líneas fundamentales del logos eucarístico, como expre-

sión del ministerio sanante de Jesús, en la mesa del pan y de la palabra, haciendo memoria del Señor, actualizando su sacrificio, en permanente acción de gracias. La presencia permanente entre nosotros de la Eucaristía, la convierte en una realidad existencial inefable, que nos lleva a permanecer en el ágape de Dios y experimentar el perdón de nuestros pecados.

Es un estudio denso que combina muy bien los tres elementos esenciales del Pan de vida: el memorial, el sacrificio y la acción de gracias, y todo ello con una recia urdimbre sobre la que se tejen: el *ministerio sanante de Jesús* en el pan y la palabra. Es muy típico del autor insistir, en varias partes, en el carácter carismático de la sanación de la Mesa del Señor.

El *capítulo tres* (pp. 37-70), profundiza en la eclesiología eucarística como "Misterio de comunión". Destaca dos dimensiones: presidir la celebración en nombre de Cristo y celebrar la Cena del Señor en la fe de la Iglesia.

En el *capítulo cuatro* (pp. 71-88), desarrolla la parte bíblica que atiende fundamentalmente a tres cuestiones: a) La comunidad eucarística en el Cenáculo, b) La Iglesia eucarística de los Hechos de los apóstoles, c) La unidad entre cuerpo eclesial y cuerpo eucarístico en s. Pablo. Concluye con una estupenda y clarísima síntesis de la teología bíblica eucarística como «memoria del Crucificado y presencia del Resucitado». Estas páginas, a mi modo de ver, son lo mejor del libro, sobre todo por la *claritas rerum* con que el autor pone delante de sus alumnos el corazón mismo de la revelación neotestamentaria sobre la Cena del Señor.

El autor ahonda en las raíces de la teología del *memorial*, para contemplar y *hacer memoria* del don y de la entrega de Jesús en la cruz, por ello, como dice el autor, «el memorial del Crucificado nos urge a vivir la solidaridad y la defensa de los últimos, arriesgando nuestra propia persona hasta el sufrimiento y la cruz». La eucaristía de la Iglesia hunde sus raíces en la experiencia del encuentro con el Resucitado (Emaús) que constituye una especie de transición entre la presencia pascual del Resucitado y su presencia sacramental en la eucaristía (p. 87). La insistencia sobre la eucaristía como misterio pascual (*paschale mysterium*) es inoslayable, de ahí que la eucaristía resulte siempre «una forma permanente de aparición pascual» (Durrwell), porque Jesús resucita para nosotros sacramentalmente en la cena eucarística.

Acercarse a la exégesis neotestamentaria, sobre todo la lucana y la paulina, como hace muy bien este estudio, no es elaborar un cuaderno de fórmulas, sino percibir el conjunto de una vertiginosa arquitectura, cuya misma trascendencia es ya una respuesta válida a lo que el hombre de hoy espera y tiende, como afirma la introducción. Vale la pena decir que todo comenzó con aquella cena que tan ardientemente había deseado el Maestro comer con sus discípulos.

El *capítulo quinto* (pp. 89-106) "Eucaristía e Iglesia en algunos textos patrísticos", bebe en la fuentes claras de los Santos Padres: la Didajé, Justino, Ireneo, la *Traditio* apostólica, Orígenes, Cipriano, Eusebio de Cesarea, Atanasio y s. Agustín.

Las plegarias eucarísticas las estudia en el *capítulo sexto* (pp. 107-114). Así complementa la visión teológica con la litúrgica ya que ambas forman un todo inseparable como *lex credendi* y *lex orandi*.

La relación y la dialéctica entre “La eucaristía y el perdón de los pecados”, la presenta en el *capítulo séptimo* (pp. 115-144). Muy original la presentación que hace el autor de la Penitencia y Eucaristía como *presencia sanante de Cristo resucitado* (pp. 117-120): sólo una persona radicalmente curada puede ser una persona radicalmente libre y comprometida en la liberación de sus hermanos y en hacer presente el Reino. De ahí que no sea marginal la insistencia en la eficacia de la Santa Misa para el perdón de los pecados, dato teológico que es una verdad de fe muy presente en la liturgia oriental y más olvidada en la occidental, «parece, que al menos desde hace varios siglos, la Iglesia Latina se ha preocupado poco de la dimensión del *perdón* del misterio eucarístico. De ahí tal vez una inflación exagerada en la atención dada a la penitencia sacramental, en detrimento de una visión más equilibrada de toda la economía sacramental del perdón» (Tillard).

“El magisterio eclesial”, con atención especial al Vaticano II y a la encíclica *Eclesia de Eucaristía*, lo estudia en el *capítulo octavo* (pp. 145-152).

“Algunos aspectos teológicos concretos” como la eclesiología eucarística y la Iglesia como asamblea eucarística de comunión, para terminar con María y la Eucaristía, se contienen en el *capítulo noveno* (pp. 155-180).

La conclusión final, en el *capítulo décimo* (pp. 181-186), insiste sobre la relación entre adoración y comunión: «No se puede comer al resucitado, presente en la forma del pan, como un simple trozo de pan. Comer este pan es comulgar, es entrar en comunión con la persona de Señor vivo» (p. 185). Y es que en verdad «cuando se ha tenido verdadera experiencia del resucitado, alimentándose de su cuerpo y de su sangre, no se puede guardar la alegría para uno mismo. El encuentro con Cristo... suscita en la Iglesia y en cada cristiano la exigencia de evangelizar y dar testimonio» (Juan Pablo II, *Mane nobiscum Domine*).

No es baladí, que la presentación del libro del Prof. Pérez López haya sido cuidada con talante estético, cada capítulo va precedido por un dibujo, once en total, en blanco y negro, con un estilo expresionista moderno. Sentimos que no nos diga el autor de cada uno de ellos. Me gusta mucho que una buena teología esté empapada de pintura contemporánea, indica una cierta sensibilidad de diálogo con el mundo moderno. Hace tiempo ya, que estoy convencido que el diálogo entre teología y estética está llamado a desempeñar un papel importante en el futuro teológico de nuestro tiempo.

El autor se detiene, al final de su reflexión, en “la escuela de María” (pp. 173-179). A mi parecer es una de las partes más logradas, más claras y más equilibradas del libro. El recurso a los Padres y a la liturgia oriental le da un encanto especial. Pablo VI, en el discurso de clausura de la sesión III del Vaticano II ha sintetizado con claridad el papel de María en la Iglesia de comunión. «La esencia de la Iglesia,

la principal fuente de su eficacia santificadora, se debe buscar en su mística unión con Cristo; unión que no podemos pensarla separada de Aquella que es la madre del Verbo Encarnado, y que Cristo mismo quiso tan íntimamente unida a Él para nuestra salvación».

Podemos recordar también el nº 1370 del Catecismo de la Iglesia Católica: por ello desde siempre, la Iglesia ofrece el sacrificio eucarístico en comunión con la Santísima Virgen María y haciendo memoria de Ella así como de todos los Santos. En la Eucaristía, La Iglesia, con María, está al pie de la cruz, unida a la ofrenda y a la intercesión de Cristo.

Ella al pie de la cruz, estrechamente unida a la ofrenda, como la copa de la sangre del Cordero, como el canasto que contiene al Pan de la Vida. En el decir de la anáfora etiópica «Tú eres el canastillo de este pan de ardiente llama y la copa de este vino. ¡Tú, oh María, que produces en tu seno el fruto de la oblación!».

Sin duda alguna, este libro nos llevará a no separar nunca a la Madre de la carne de su Hijo, a la Madre de Dios del Hijo de Dios eucarístico. Aunque solo fuera por eso vale la pena. No es balance escaso.

A. Moreno

ALFONSO DE TORRES, *Ejercicios de Retórica* (con introducción, notas, traducción e índices por V. PÉREZ CUSTODIO, Instituto de Estudios Humanísticos - Laberinto - CSIC (Textos y Estudios Humanísticos "Palmyrenus", 9), Alcañiz-Madrid 2003, 525 pp.

La profesora de Filología Latina en la Universidad de Cádiz, Violeta Pérez Custodio, reedita las *Rhetoricae Exercitationes* de Alfonso de Torres, impresas en Alcalá de Henares en 1569. En efecto, el Turritano nos aparece como catedrático de Retórica en la Universidad de Alcalá entre 1560 y 1584, y para cuyos estudiantes publicó no sólo el manual que se edita, sino tres de gramática latina y otro de retórica.

La obra que presentamos es un trabajo de investigación de Violeta Pérez, dirigido por la Prof^a. Luisa López Grijera, en el Department of Romance Languages de la Universidad de Michigan en Ann Arbor.

El hecho de que Violeta Pérez haya sido la editora y traductora de la estupenda edición del *Rhetoricorum Libri Quattuor* de Benito Arias Montano, en 1996, le da un marchamo y una densidad científica a la presente edición, difícil de igualar en los estudios del renacimiento hispánico. Estamos delante, por tanto, de una investigación mayor, de un *opus magnum*.

La obra tiene dos partes bien diferentes: Una estupenda *Introducción* de 127 pp. y la *Edición crítica y traducción* del Tratado de retórica con 398 pp.

En la *Introducción* estudia, ante todo, la biografía y bibliografía de Alfonso de Torres; después compara los *progymnasmata* del rétor griego Aftonio con las *Exercitationes* de Torres; y, por último, relaciona el manual del alemán Reinhard Lorich y el manual de Torres y la dependencia de ambos autores de los *Adagia* y *Apothegmata* de Erasmo de Róterdam. Esta *Introducción* tiene un impresionante aparato crítico con 317 notas llenas de erudición renacentista que muestra, de hoz a coz, la *claritas rerum* de la autora y la frescura y profundidad de las fuentes que maneja. Nos ofrece una perspectiva muy completa de los estudios de Retórica en el renacimiento con muchos cuadros sinópticos y estadísticos que ofrecen al iniciado un *ordo* muy clarificador, y que dan cuenta del imponente trabajo de la investigadora.

En la *Edición crítica*, tenemos a doble página el texto latino y la traducción castellana. El texto está dividido en XIV Ejercicios, cuatro de gramática y diez de retórica.

Los cuatro *ejercicios de gramática* están dedicados a la Fábula, la Sentencia, la Anécdota y la Etopeya.

Los diez *ejercicios de retórica* tratan de: la Narración (V), la Refutación (VI), la Confirmación (VII), el Lugar Común (VIII), la Alabanza (IX), el Vituperio (X), la Comparación (XI), la Descripción (XII), la Tesis (XIII) y la Legislación (XIV).

La obra se enriquece con dos índices, uno de nombres propios, y otro, muy de agradecer, de los principales términos retóricos.

Me parece importante destacar el ejercicio de gramática sobre la *etopeya* (pp. 140-155) de enorme actualidad para la hermenéutica bíblica, especialmente hoy que se escribe con profusión sobre el personaje como actante del texto: «La etopeya, que unos llaman etología, otros mimesis y otros alocución; en latín se denomina imitación del carácter (“latine morum effictinonem sonat”). Es, por tanto, la representación del carácter del personaje que se presenta, es decir, es cuando reproducimos o imitamos el carácter y la forma de ser de algún personaje» (p. 141).

Muy interesante, a mi parecer, el primer ejercicio de retórica sobre la *narración* (pp.157-167) de especial interés para los especialistas de la narratología y para los interesados en el corpus histórico y profético del Antiguo Testamento: «La narración es la exposición de un hecho sucedido o que podría haber sucedido (de un hecho sucedido, como los procesos civiles y las obras de historia; de un hecho que podría haber sucedido, como las ficciones), de modo que la narración se utiliza no sólo para los procesos civiles, de los que se encargan los oradores, sino también para las obras de historia y las ficciones» (p. 157). La autora traduce el término latino *fabula* por *ficción* para evitar su confusión con la fábula esópica de la que ha tratado el Turritano en el primer ejercicio. Aquí, en cambio, Torres, siguiendo la clasificación de Aftonio, usa el polisémico *fabula* con el sentido de *narratio fabulosa o dramática*, es decir, aquella propia de los géneros poéticos donde los hechos tratados son ficción, aunque ésta pueda ser verosímil: la tragedia y la comedia (Cfr. Nota 222).

Si el iniciado quiere disfrutar del manual de retórica de Erasmo para predicadores, el *Eclesiastés siue de ratione concionandi*, puede encontrarlo resumido en el cuarto ejercicio retórico sobre *El lugar común* (*De loco communi*: pp. 215-236). En este caso, el Turritano se apartó de los tratadistas antiguos y se quedó con Erasmo. Torres comienza citando como primera virtud la justicia, igual que hace Erasmo al tratar de los *loci cummunes*: «El lugar común es un texto que amplifica los aspectos positivos o negativos existentes en alguna cosa o persona. En efecto, mediante el lugar común el orador suele agrandar las virtudes que tienen los buenos o los defectos que tienen los malvados. Por ejemplo, si haces el elogio de un hombre justo, el lugar común consistirá en explicar qué importante y preclara virtud es la justicia, pues con la severidad de los castigos suele apartar de la sordidez del pecado a gente facinerosa y encadenada a los vicios más repugnantes, y velar cada día con el mayor interés y atención por la paz y el sosiego de la comunidad» (p. 215).

El séptimo ejercicio retórico sobre la *comparación* (pp. 296-313) se encuentra esbozado en Aftonio y explicado y ejemplificado en los comentarios de Lorich. Torres amplía la temática y realiza su ejercicio con la comparación de Solón y Licurgo, dos legisladores griegos uno ateniense (Solón) y otro espartano (Licurgo), y la explica a partir de la patria (*A patria*), de los antepasados (*A maioribus*), de la educación (*Ab educatione*) y a partir de las acciones (*A rebus gestis*).

A la postre, solo una confidencia: da gusto leer a Violeta y un honor recensioarla. Trabajos de este tipo honran a la investigación española sobremanera y le dan una dignidad de la que uno se siente gratamente discípulo.

Hoy vuelven las *aguas* sobre los estudios retóricos, y están ofreciendo a los estudios bíblicos un enorme *caudal* hermenéutico para la exégesis. El que pregunta por la fundamentación de los estudios actuales de retórica viene remitido al renacimiento como lugar de su verificación: Quien no *bebe* en la fuentes tranquilas de los grandes tratados de la retórica clásica sentirá la *sed* por no encontrar la *fuentes* de la dimensión científica fundante del arte de escribir y de hablar. Valga la quinta frecuencia semántica (*aguas – caudal – bebe – sed – fuentes*) para flexionar la retórica actual sobre el renacimiento, para reciclar la retórica en la gramática.

A. Moreno

LIBRI RICEVUTI

- AA.VV., *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica «Veritatis splendor»* (Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003), LEV (Atti e documenti, 24), Città del Vaticano 2006, 336 pp.
- GIUSEPPE ALCAMO, *La catechesi in Sicilia tra il Concilio Vaticano II e il Giubileo del 2000. Le scelte proposte dall'Ufficio Catechistico Regionale*, Ed. Coop. S. Tom./Ed. Elledici, Messina/Leumann (TO) 2006, 447 pp.
- J. JOSÉ ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, Eunsa (Biblioteca de teología, 31), Pamplona 2006, 234 pp.
- JUTTA BURGGRAF, *Libertad vivida con la fuerza de la fe*, Rialp, Madrid 2006, 212 pp.
- MANUEL DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *La comunicación de la fe*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Damaso", (Presencia y Diálogo, 12), Madrid 2006, 275 pp.
- ALBERTO CATURELLI, *Due una sola carne. Metafisica, teologia e mistica del matrimonio e della famiglia*, Ares (Genitori e figli, 20), Milano 2006, 407 pp.

- VIRGILIO CESARONE (a cura di), *Libertà: ragione corpo*, Ed. Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2006, 446 pp.
- JUAN CHAPA (ed.), *50 preguntas sobre Jesús*, Rialp, Madrid 2006, 170 pp.
- NUNZIO CONTE, *Andate, ammaestrate e battezzate tutte le genti. Catechesi e liturgia*, Ed. Coop. S. Tom. / Ed. Elledici (Manuali di Panteno- Catechetica, 1), Messina / Leumann (TO) 2006, 343 pp.
- GIUSEPPE COSTA, *Il Vangelo della gioia. Introduzione e teologia. Lectio su brani scelti del Vangelo di Luca*, Istituto teologico S. Tommaso (Laboratorio di fede e cultura, 6), Messina 2006, 188 pp.
- NICOLA CRINITI (et alii), *La luce nel tunnel. Per una speranza certa*, Istituto Pastorale Calabro "Pastor Bonus" (Questioni di Pastorale, 2), Feroletto Antico (CZ) 2006, 279 pp.
- GIUSEPPE GIOVANNI GAMBA, *Vangelo di San Matteo. La proclamazione del Regno dei Cieli: la fase della "semina" (Mt 4,17-13,52)*, LAS (Biblioteca di Scienze Religiose, 195), Roma 2006, 573 pp.
- LUCIANO GARIBALDI, *Maurizio e Ferrante Gonzaga. Storia di due eroi*, Ares, Milano 2006, 165 pp.
- JOSÉ MIGUEL GRANADOS TEMES, *La ética esponsal de Juan Pablo II. Estudio de los fundamentos de la moral de la sexualidad en las catequesis sobre la teología del cuerpo*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso" (Studia Theologica Matritensia, 8), Madrid 2006, 602 pp.
- ELIO GUERRIERO (a cura di), *Testimoni della Chiesa italiana. Dal Novecento ai nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, XX + 651 pp.
- SCOTT HAHN, *Comprometidos con Dios. La promesa y la fuerza de los sacramentos*, Rialp, Madrid 2006, 202 pp.
- SCOTT HAHN, *Señor, ten piedad. La fuerza sanante de la confesión*, Rialp, Madrid 2006, 203 pp.
- ANTHONY KELLY, *Echatology and Hope*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2006, 242 pp.
- ARTUR MALINA (ed.), *On His way. Studies in Honour of Professor Klemens Stock, S.J. on the Occasion of His 70th Birthday*, Księgarnia św. Jacka (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 21), Katowice 2004, 408 pp.

- ANDRÉS MARTÍNEZ ESTEBAN, *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Damaso" (Studia Theologica Matritensia, 9), Madrid 2006, 772 pp.
- ALBERTO MELLONI – SILVIA SCATENA (a cura di), *L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI. Il cardinale Casaroli e le politiche vaticane in una chiesa che cambia*, Il Mulino (Santa Sede e politica nel novecento, 3), Bologna 2006, 328 pp.
- ENRIQUE MOLINA – JOSÉ MARÍA PARDO (eds), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida. Presente y futuro de la Bioética*, Eunsa (Simposios Internacionales de Teología, 26), Pamplona 2006, 293 pp.
- LUIGI NEGRI, *Vivere il matrimonio. Percorso di verifica per fidanzati e sposi*, Ares, Milano 2006, 174 pp.
- PASQUALE ORLANDO (a cura di), *L'Epistola Ad Ducissam Brabantiae di Tommaso d'Aquino. Testo bilingue e commento*, Editoriale Comunicazioni Sociali (Quaderni di Filosofia. Nuova Serie, 4), Napoli 2006, 47 pp.
- ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Una mirada a la gracia. El Escorial 2005*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso" (Collectanea Matritensia, 3), Madrid 2006, 316 pp.
- ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Naturaleza*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso" (Presencia y Diálogo, 13), Madrid 2006, 210 pp.
- GERARDO DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Edith Stein y los místicos españoles*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso" (Collectanea Matritensia, 2), Madrid 2006, 193 pp.
- LUIGI RENNA (a cura di), *Neuroscienze e comportamento umano*, Edizioni Vivere In (Quaderni della rivista di scienze religiose, 10), Roma/Monopoli (BA), 2006, 161 pp.
- MARTIN RHONHEIMER, *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2006, 167 pp.
- ANTONIO SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Lateran University Press (Saggi per il nostro tempo, 7), Città del Vaticano 2006, 319 pp.

- AUGUSTO SARMENTO – TOMÁS TRIGO – ENRIQUE MOLINA, *Moral de la persona*, Eunsa (Manuales de Teología, 28), Pamplona 2006, 455 pp.
- Revue Thomiste* (t.106, n.1-2), *Saint Thomas et la théologie des religione*, École de Théologie (Actes du Colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin [Toulouse, 13-14 mai 2005], sous la direction de S.-Th. Bonino, o.p.), Toulouse 2006, 352 pp.
- EDUARDO TORAÑO LÓPEZ, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso" (Studia Theologica Matritensia, 10), Madrid 2006, 536 pp.
- ANTONINO ROMANO, *Les catéchistes à Madagascar. Rapport sur la formation et la vie des catéchistes (Enquête 2004-2006)*, Ed. Coop. S. Tom., Messina 2006, 175 pp.
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), "Deus caritas est". *Riflessioni sull'enciclica di Benedetto XVI*, Ed. Coop. S. Tom./Ed. Elledici, Messina/Leumann (TO) 2006, 143 pp.
- FILIPPO SERAFINI, *L'alleanza levitica. Studio della b^erit di Dio con i sacerdoti leviti nell'Antico Testamento*, Cittadella Editrice, Assisi 2006, 466 pp.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE (a cura di), *Saper sperare. Racconti e riflessioni sulla speranza*, San Paolo (Dimensioni dello spirito, 87), Cinisello Balsamo (MI) 2006, 174 pp.
- ALBERTO STRUMÌA, *Che cos'è una religione? La concezione di Tommaso d'Aquino di fronte alle domande odierne*, Cantagalli, Siena 2006, 352 pp.
- MICHEL VANDELEENE (a cura di), *Egli è vivo! La presenza del Risorto nella comunità cristiana*, Città Nuova, Roma 2006, 198 pp.
- MASSIMO VENUTI, *Il vangelo e la storia. Letteratura e teologia nel Seicento inglese*, Ares, Milano 2006, 308 pp.

INDICE GENERALE
Vol. 20 (2006) - fasc. 1-2

STUDI

JOHN R. MEYER	
What is so New about Jesus' Love Commandment?	87
MANUEL MIRA	
La noción de ley de la naturaleza en el <i>In Hexaemeron</i> de Basilio de Cesarea	59
PILAR RÍO	
Usos y sentidos del término <i>ekklēsia-ecclesia</i> . Hacia una recuperación de la historia, de la vida y de la tradición eclesial	3
PILAR RÍO	
Usos y sentidos de <i>ekklēsia-ecclesia</i> . Líneas de reflexión teológica a partir de la recepción y transmisión de los significados bíblicos y tradicionales en la doctrina magisterial	233
JAVIER SÁNCHEZ CAÑIZARES – GIUSEPPE TANZELLA-NITTI	
La rivelazione di Dio nel creato nella teologia della rivelazione del XX secolo	289

NOTE

HORST BÜRKLE	
Religion oder Religionen?	109
LUIS MARTÍNEZ FERRER	
Bernardino de Sahagún y la cultura azteca. Reflexiones en torno al <i>Prólogo de la Historia general de las cosas de Nueva España,</i> o <i>Código Florentino</i>	357
JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW	
Raymond E. Brown y el sentido literal de la Sagrada Escritura . . .	337
CARLO PIOPPI	
Teologia e politica in un cardinale del tempo d'Innocenzo III: l'opera di Pietro Capuano.	127
CARLO PIOPPI	
I concili provinciali della Chiesa Cattolica di rito latino dal 1648 al 1914: uno sguardo d'insieme	393
SILVERIO SAULLE	
Nikon patriarca di Mosca	369
GIUSEPPE TANZELLA-NITTI	
Ciencias de la comunicación y revelación cristiana: reflexiones sobre el rol de la teología	149
GIUSEPPE TANZELLA-NITTI	
In Search for the Unity of Knowledge: Building Unity inside the Subject	407

RECENSIONI

J. AURELL – P. PÉREZ LÓPEZ (eds.), <i>Católicos entre dos guerras.</i> <i>La historia religiosa de España en los años 20 y 30</i> [F. Crovetto] . . .	167
L. BACCARI, <i>Miracolo e legge naturale</i> [G. Tanzella-Nitti]	419
P. BLANCO, <i>Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la</i> <i>inteligencia en el mundo de las religiones</i> [F. de Domingo]	422
J. BURGGRAF, <i>Conocerse y comprenderse. Una introducción al</i> <i>ecumenismo</i> [L. Martínez-Ferrer]	170
P. CARLOTTI – M. TOSO (a cura di), <i>Per un umanesimo degno dell'amore.</i> <i>Il «Compendio della Dottrina sociale della Chiesa»</i> [A. Porras]	425

G. CREPALDI – S. FONTANA, <i>La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa. Uno studio sul magistero</i> [E. Colom]	174
G. EMERY, <i>La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin</i> [G. Maspero]	430
A. GARUTI, <i>Il mistero della Chiesa: manuale di ecclesiologia</i> [P. Quintero]	182
J.L. ILLANES – J.R. VILLAR – R. MUÑOZ – T. TRIGO – E. FLANDES (dirs.), <i>El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-1975)</i> [M. de Salis Amaral]	187
V. MESSORI, <i>Ipotesi su Maria</i> [C. Rossi Espagnet]	193
J.H. MORALES RÍOS, <i>El Espíritu Santo en San Marcos. Texto y contexto</i> [B. Estrada]	434
I. POCHOSHAJEW, <i>Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyry und Gregor von Nyssa</i> [G. Maspero]	195
PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, <i>Dizionario di Dottrina sociale della Chiesa</i> [A. Porras]	436
M. RICCI, <i>Il vero significato del "Signore del Cielo"</i> [G. Tanzella-Nitti]	440
J. SESÉ, <i>Historia de la espiritualidad</i> [M. Arroyo]	443
[THOMAS D'AQUIN], <i>Question disputée: l'union du Verbe incarné (De unione Verbi incarnati), texte latin de l'édition Marietti, introduction, traduction et notes, a cura di M.-H. DELOFFRE</i> [F. Ruffini]	178
M. TOSO, <i>Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno</i> [E. Colom]	447
L. TURCESCU, <i>Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons</i> [G. Maspero]	453
D. VALENTINI (a cura di), <i>In cammino verso l'unità dei cristiani</i> [J.M. Martín]	198
D. VALENTINI (ed.), <i>In cammino verso l'unità dei cristiani. Bilancio ecumenico a 40 anni dall'Unitatis redintegratio</i> [Ph. Goyret]	456
J.R. VILLAR (dir.), <i>Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez – J.R. VILLAR (dir.), Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino</i> [M. de Salis Amaral]	463
D.J. WEISS, <i>Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick</i> [J.J. Schmid]	202

SCHEDE

A. CATTANEO, <i>Unità e varietà nella comunione della Chiesa locale. Riflessioni ecclesologiche e canonistiche</i> [Ph. Goyret]	205
E. GUERRIERO (a cura di), <i>Testimoni della Chiesa italiana. Dal Novecento ai nostri giorni</i> [C. Pioppi]	471
V. FUSCO, <i>EUANGHELION. Discussioni neotestamentarie</i> [B. Estrada]	207
G. GUITIÁN CRESPO, <i>La mediación salvífica según Santo Tomás</i> [A. Ducay]	209
A. LIVI, <i>Razionalità della fede nella rivelazione. Un'analisi filosofica alla luce della logica aletica</i> [G. Tanzella-Nitti]	473
P. MARTI, <i>Teología espiritual. Manual de Iniciación</i> [M. Arroyo]	475
A. MELLONI – S. SCATENA (a cura di), <i>L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI. Il Cardinale Casaroli e le politiche vaticane in una Chiesa che cambia</i> [G. Santa María]	477
J.W. MILLER, <i>How the Bible Came to Be. Exploring the Narrative and Message</i> [M. Tábet]	211
M. MIRA, <i>Ideal Ascético y antropología antiarriana en las homilías de Basilio Magno</i> [G. Maspero]	479
L. NEGRI, <i>Pio IX. Attualità e profezia</i> [C. Pioppi]	213
S. PÉREZ LÓPEZ, <i>El amor que salva: La Eucaristía</i> [A. Moreno]	481
D. RAMOS-LISSÓN, <i>Patrología</i> [M. Mira]	214
M.A. SANTOS (org.), <i>Concilio Vaticano II: quarenta anos da Lumen Gentium</i> [M. de Salis Amaral]	217
ALFONSO DE TORRES, <i>Ejercicios de Retórica</i> [A. Moreno]	484

INDICE

STUDI

PILAR RÍO

Usos y sentidos de *ekklēsia-ecclesia*. Líneas de reflexión teológica a partir de la recepción y transmisión de los significados bíblicos y tradicionales en la doctrina magisterial 233

JAVIER SÁNCHEZ CAÑIZARES – GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

La rivelazione di Dio nel creato nella teologia della rivelazione del XX secolo 289

NOTE

JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW

Raymond E. Brown y el sentido literal de la Sagrada Escritura . . . 337

LUIS MARTÍNEZ FERRER

Bernardino de Sahagún y la cultura azteca. Reflexiones en torno al *Prólogo* de la *Historia General de las cosas de Nueva España*, o *Código Florentino* 357

SILVERIO SAULLE

Nikon patriarca di Mosca 369

CARLO PIOPPI

I concili provinciali della Chiesa Cattolica di rito latino dal 1648 al 1914: uno sguardo d'insieme 393

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

- In Search for the Unity of Knowledge: Building Unity
inside the Subject 407

RECENSIONI

- L. BACCARI, *Miracolo e legge naturale* [G. Tanzella-Nitti] 419
 P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la
inteligencia en el mundo de las religiones* [F. de Domingo] 422
 P. CARLOTTI – M. TOSO (a cura di), *Per un umanesimo degno dell'amore.
Il «Compendio della Dottrina sociale della Chiesa»* [A. Porras] 425
 G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* [G. Maspero] 430
 J.H. MORALES RÍOS, *El Espíritu Santo en San Marcos. Texto y contexto
[B. Estrada]* 434
 PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Dizionario
di Dottrina sociale della Chiesa* [A. Porras] 436
 M. RICCI, *Il vero significato del "Signore del Cielo"* [G. Tanzella-Nitti] 440
 J. SESÉ, *Historia de la espiritualidad* [M. Arroyo] 443
 M. TOSO, *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo
postmoderno* [E. Colom] 447
 L. TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons
[G. Maspero]* 453
 D. VALENTINI (ed.), *In cammino verso l'unità dei cristiani. Bilancio
ecumenico a 40 anni dall'Unitatis redintegratio* [Ph. Goyret] 456
 J.R. VILLAR (dir.), *Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños
del Prof. Dr. Pedro Rodríguez – J.R. VILLAR (dir.), Iglesia, ministerio
episcopal y ministerio petrino* [M. de Salis Amaral] 463

SCHEDE

- E. GUERRIERO (a cura di), *Testimoni della Chiesa italiana.
Dal Novecento ai nostri giorni* [C. Pioppi] 471
 A. LIVI, *Razionalità della fede nella rivelazione. Un'analisi filosofica
alla luce della logica aletica* [G. Tanzella-Nitti] 473
 P. MARTI, *Teología espiritual. Manual de Iniciación* [M. Arroyo] 475

A. MELLONI – S. SCATENA (a cura di), <i>L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI. Il Cardinale Casaroli e le politiche vaticane in una Chiesa che cambia</i> [G. Santa María]	477
M. MIRA, <i>Ideal Ascético y antropología antiarriana en las homilías de Basilio Magno</i> [G. Maspero]	479
S. PÉREZ LÓPEZ, <i>El amor que salva: La Eucaristía</i> [A. Moreno]	481
ALFONSO DE TORRES, <i>Ejercicios de Retórica</i> [A. Moreno]	484
LIBRI RICEVUTI	487
INDICE GENERALE - VOL. 20 (2006) - fasc. 1-2	491
INDICE.	495

Pagina bianca

«Annales Theologici»
ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

1. Invio dei contributi

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via di San Girolamo della Carità, 64 – 00186 Roma
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it

- Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (al posto della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre precisare il tipo di *font* adoperato.
- I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, occorre allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.
- Il manoscritto deve essere inedito.
- I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. Testo

- **Le citazioni**, in qualunque lingua, vanno in **tondo** tra «virgolette», se si tratta di **passi brevi**; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in **corpo minore tondo** senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.
- Per eventuali **omissioni** all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].
- **Non vanno lasciati spazi bianchi** fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “
- Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino **medio** –, accostato al primo e all'ultimo carattere della frase segnalata.
- All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va **prima** di eventuali segni d'interpunzione, eccezion fatta per i punti esclamativi e interrogativi, e per le virgolette.
- Per l'**uso delle virgolette** si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse « » per le citazioni, le virgolette alte “ ” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua

inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

- Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in *corsivo* quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).
- Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il *corsivo*. Si eviti l'uso del grassetto.

3. Apparato critico

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

- **Volumi:** G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.
A. DI BERARDINO – B. STUDER – G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato (TO) 1993-1995.
- **Articoli di riviste:** R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomassienne. Thomas d'Aquin sur Jn 4, 46-54*, «Annales Theologici» 18 (2004) 425-447.
- **Voci di Enciclopedia:** N. BOSCO, *Razionalismo illuministico*, "Dizionario Teologico Interdisciplinare", Marietti, Genova 1977, vol. III, 17-21.
- **Miscellanee:** P. MERLO, *Argomenti di teologia fondamentale in san Giustino*, in A. AMATO – G. MAFFEI (a cura di), *Super fundamentum Apostolorum. Studi in onore di S.Em. il card. A.M. Javierre Ortas*, LAS, Roma 1997, 143-179.
- Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (edd., dir., a cura di, ecc.).
- Nelle successive citazioni di una stessa opera, l'iniziale del nome va omessa. Si ripetano il COGNOME dell'autore (in maiuscolo), seguito da una virgola, e la prima parola significativa del titolo, seguita da una virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento.
Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.

- a) l'indicazione della casa editrice non è obbligatoria. Qualora la si voglia indicare, si tenga però presente che si deve usare un criterio univoco, riportandola per tutti i testi citati. In ogni caso la casa editrice va sempre prima del luogo di edizione.
- b) il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.
- d) *ibidem* e *IDEM*, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscolo.
- e) "confronta" va abbreviato sempre *cfr.* Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Per le sigle si usi il **maiuscolo**: esse comunque vanno sempre sciolte la prima volta che si usano.